Anno LXXXIV n. 1 – Gennaio-Aprile 2018

LARES

QUADRIMESTRALE DI STUDI DEMOETNOANTROPOLOGICI

Rivista fondata nel 1912
diretta da
Pietro Clemente

Enos Leses juvato

Leo S. Olschki
Firenze

Tutti i diritti riservati

Casa Editrice Leo S. Olschki
Viuzzo del Pozzetto, 8
50126 Firenze
www.olschki.it

Pietro Clemente e Fabio Dei

EDITORIALE

Nel 2003, dopo un dialogo con l'editore Olschki, si trattava allora del dott. Alessandro Olschki, accettai di dirigere la rivista «Lares», quadrimestrale di studi demoetnoantropologici. Dopo la morte nel 2001 del prof. Giovanni Battista Bronzini, che la aveva diretta per 26 anni, e il passaggio per un anno alla sua allieva Vera Di Natale, l'editore – con mia soddisfazione e condivisione – aveva scelto di affidare la direzione a me che avevo di recente cominciato a insegnare all'università di Firenze. La sede della direzione della rivista si ricomponeva con la sede della casa editrice, dopo tantissimi anni di separazione. Nella crisi legata alla morte di un direttore così rilevante, era un buon 'arroccamento'.

Diventavo così direttore di una rivista illustre, fondata da Lamberto Loria nel 1912, e diretta negli anni da Francesco Novati, Paolo Toschi e quindi Giovanni Bronzini, una rivista che aveva al centro lo studio delle tradizioni popolari e aveva anche una funzione territoriale, infatti non solo era presente nelle biblioteche locali e scolastiche ma accettava da sempre contributi di studiosi locali, era anche una rivista internazionale con molti abbonamenti all'estero, in specie da dipartimenti di studi italianistici. La rivista era rimasta un po' ai margini del rinnovamento degli studi italiani, diventato impetuoso negli anni Novanta del Novecento, in presenza di una nuova generazione di studi e di studiosi. Io avevo contribuito a quella fase anche con una rivista «Ossimori», vissuta dal 1991 al 1999. Personalmente insegnavo antropologia culturale a Firenze, e così avevo fatto a Roma nel decennio precedente, ma sentivo ancora viva la mia prima esperienza universitaria, quella di Siena dove dal 1973 al 1991 avevo insegnato Storia delle Tradizioni Popolari, e mi premeva ritrovare la connessione comune tra le tre discipline DEA intorno e dentro la rivista «Lares», accentuando e innovando però lo spazio che Cirese aveva chiamato 'demologico' e che già dal primo numero della rivista era chiamato con vari nomi (etnologia europea, antropologia dell'Italia, tradizioni popolari, studi demologici). Promossi molti incontri allo scopo, e il prof. Alberto Mario Cirese, Maestro e amico, estimatore e sodale di Giovanni Battista Bronzini, mi fu di aiuto nella piccola comunità che nasceva intorno a «Lares» fiorentina come nuovo comitato scientifico. Volemmo temperare le intenzioni innovative della rivista sia rivisitando stabilmente gli 'antenati' degli studi, sia creando una rubrica Archivio dove

ripubblicare anche testi d'epoca, sia restando aperti alle collaborazioni di autori importanti per l'identità della rivista che da tempo collaboravano con essa. «Lares» da allora ha fatto un percorso significativo, durato 15 anni, in cui la funzione della redazione e del coordinamento redazionale (con i nomi di Emanuela Rossi, Martina Giuffrè e Caterina Di Pasquale, che da un po' di anni segue da Pisa la rivista come una sorta di redattore capo) è diventata molto importante per affrontare l'organizzazione dei numeri e la loro tempistica. Abbiamo scelto di avere la figura del vicedirettore (Fabio Dei) e di connettere «Lares» con alcuni seminari di confronto che tenessero la rivista ben connessa al dibattito degli studi e degli studiosi italiani, ma con forti aperture europee, e infine con un comitato scientifico internazionale.

In questi 15 anni la rivista si è trovata ad affrontare problemi imprevisti, ad esempio la trasformazione dell'università, che ha portato alla fine dei contributi alla rivista e a una trasformazione della tipologia delle riviste, con l'introduzione del referaggio e la necessità di essere nella fascia A dell'ANVUR (Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario e della Ricerca) perché gli autori vedano riconosciuti i loro saggi come specifici e accreditati. E poi la crisi economica e la diminuzione dell'acquisto e degli abbonamenti alle riviste da parte delle Biblioteche pubbliche, e ancora l'informatizzazione e la nascita di riviste on line. Tutti fattori ostili, che hanno visto in aggiunta anche, e parallelamente, da un lato la crescita del numero delle riviste di area DEA, dall'altro la decrescita dell'insegnamento antropologico e delle docenze nelle università.

È stato possibile 'tenere' sia sul piano degli abbonamenti che dell'attenzione della comunità scientifica più larga, grazie alla tenacia del lavoro, la presentazione pubblica dei numeri, la passione della redazione e del comitato scientifico.

Dopo 15 anni di impegno ed essendo ormai in pensione da 6 anni, ho creduto opportuno che il Vicedirettore, Fabio Dei, in virtù del ruolo che ha avuto nel definire la missione di «Lares» e della sua ben radicata e qualificata presenza nell'ambito degli studi universitari, mi sostituisse nella direzione. Il mio lavoro come membro della redazione e del comitato scientifico non verrà ovviamente meno, ma mi è parso importante che la rivista restasse legata al suo principale 'popolo' di riferimento, quello degli studi universitari e della vita universitaria, cui è oggi interamente dedicata, anche se con l'intenzione di restare sempre aperta ai temi della vita collettiva e dei diversi territori. Faccio i miei auguri al Direttore e ai membri della Redazione che vedranno la rivista in tempi futuri più lunghi dei miei e che spero mantengano il senso delle eredità e della sua interpretazione dinamica che la ha caratterizzate nel lungo percorso.

Così con questo numero saluto «Lares», la redazione, il CS e l'editore che hanno già dato il benvenuto al nuovo Direttore.

Pietro Clemente

***

Assumendo nel 2003 la direzione di una rivista storica e importante come «Lares», Pietro Clemente ne ha cambiato il volto e in parte la natura. Non più uno strumento centrato quasi esclusivamente sugli studi di folklore o tradizioni popolari, come era stato con le lunghissime direzioni di Paolo Toschi (dal 1930 al 1974) e di Giovanni Battista Bronzini (dal 1974 al 2001); bensì un «quadrimestrale di studi demoetnoantropologici», aperto a tutte le dimensioni dell'ambito disciplinare e sostenuto da un ampio board scientifico (nazionale e internazionale) e da una vivace redazione di più o meno giovani collaboratori. Ne ha fatto anche una creatura decisamente a sua immagine, non tanto e non solo per i temi privilegiati, ma per la sperimentazione di forme di scrittura e di dibattito nuove, più elastiche della saggistica classica e più vicine alla sua visione caleidoscopica del confronto scientifico (già sperimentata negli anni Novanta con la rivista quasi underground «Ossimori»).

Nei 15 anni della direzione di Pietro sono però cambiate tante cose. L'esplosione della rete e della editoria on-line ha trasformato il panorama delle riviste scientifiche e le modalità della loro fruizione. La diffusione cartacea e l'abbonamento, in precedenza sostegni fondamentali per le riviste, sono entrati in una crisi apparentemente irreversibile. Le modalità della valutazione della ricerca scientifica (legate in Italia alle norme dell'agenzia ANVUR) hanno d'altra parte dettato nuove logiche di scelta e selezione dei contenuti. Con alcune conseguenze positive, riguardo ad esempio la diffusione della revisione anonima *peer-to-peer* dei saggi, che malgrado alcuni limiti e contraddizioni ha contribuito alla selezione qualitativa dei contributi; ma anche con l'effetto di irrigidire le forme espressive e di scoraggiare quelle contaminazioni tra scrittura scientifica e letteraria che Pietro Clemente ha invece sempre perseguito. Eppure, nonostante tutto «Lares» mantiene quella fisionomia che il suo direttore degli ultimi 15 anni le ha dato.

Spero la potrà mantenere anche oggi, con la decisione di Pietro di fare un passo indietro (il che non significa certo per lui interrompere la sua collaborazione con la rivista). Avvicendarlo nel ruolo di direzione è per me un grande onore, e al tempo stesso un impegno a proteggere tale fisionomia e a continuare sulla strada già tracciata. Impegno dovuto anche all'editore Olschki, che ringrazio, insieme a Pietro, per la fiducia che mi viene concessa. L'editore crede con forza in questa storica rivista e, pur tenendone ben ferma la tradizionale configurazione cartacea, investe oggi nella sua diffusione digitale. È bene ricordare che l'intera ultracentenaria collezione di «Lares» è presente sulla piattaforma digitale Torrossa (www.torrossa.com), e sarà ben presto disponibile sul più diffuso database scientifico internazionale, vale a dire Jstore. Inoltre, la redazione sta predisponendo un sito web dedicato alla rivista, attraverso cui accedere a indici, abstract e altri materiali di dibattito, all'indirizzo **http://lares.cfs.unipi.it**. Come suggerisce l'indirizzo web, occorre anche segnalare che la sede redazionale

si è spostata a Pisa, presso il dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere, che ringrazio per l'accoglienza.

Quali programmi per la rivista? Mantenere, come già detto, l'apertura a tutte le dimensioni delle discipline antropologiche; al tempo stesso, tuttavia, valorizzare la tradizione specifica in cui Lares si è sempre collocata, quella degli studi italiani sulla cultura popolare. È la direzione già enunciata con il numero doppio 2-3 del 2015 e con il «Manifesto per una post-demologia» che lo apre. Se le tradizioni della folkloristica e della demologia (con cui «Lares» si è a lungo identificata) appaiono oggi consunte e in piena crisi, si tratta di riflettere sui motivi: facendone una accurata storiografia, ragionando su come altri indirizzi internazionali hanno risposto alla 'crisi del folklore', aprendo a nuove ricerche e teorizzazioni sui temi del popolare, della patrimonializzazione della tradizione, dei rapporti locale-globale, della cultura di massa. Programma che non è d'altronde possibile se non seguendo al tempo stesso i più avanzati livelli della ricerca e del dibattito sia in antropologia che in discipline affini come in particolare la sociologia, la storia, gli studi culturali. Vorremmo anche rilanciare momenti ampi di discussione su opere o correnti teoriche recenti: a questo proposito prende avvio proprio dal presente numero una nuova sezione chiamata «Forum», dedicata al dibattito su libri che ci appaiono significativi e articolata in brevi interventi di commento.

Insomma, al lavoro.

Fabio Dei

Francesca Cerbini

ETNOGRAFIE DELL'AUTOGOVERNO NELLE CARCERI LATINOAMERICANE

> Not so very long ago, however, such self-governing people were the great majority of humankind
>
> J. Scott, *The art of not being governed*

> All'interno del carcere di San Pedro ci trovi qualsiasi cosa.
> La gente può portare dentro quello che vuole.
> – Anche i coltelli? –
> Sì.
> – Che ci fate? –
> Ci cuciniamo. Mia moglie cucina. Che altro ci dovremmo fare?
> Non è che, siccome abbiamo i coltelli, dobbiamo per forza ammazzarci tra noi.
>
> *Intervista ad Ángel Rocabado-detenuto nel carcere di San Pedro, La Paz*

Più che una prigione, il carcere boliviano di San Pedro, situato nel cuore di La Paz, sembrava un altro dei quartieri affollati della metropoli sudamericana. Al suo interno i detenuti gestivano il proprio tempo, gli spazi e le relazioni interpersonali confrontandosi sporadicamente con le disposizioni ufficiali concernenti la regolamentazione dell'area intra moenia.

Le mura del carcere delimitavano così un ambiente 'irregolare', che faceva smarrire il senso del luogo. Esso era reso quasi irriconoscibile da una disordinata proliferazione di celle associata ad un insolito 'addomesticamento' della vita in carcere, dovuto alla possibilità, non prevista dalla legge, che alcuni reclusi (come Ángel Rocabado) trascorressero la prigionia in compagnia della moglie e dei figli.

In un simile scenario, tra il 2006 e il 2008 ho portato avanti la mia ricerca,[1] potendo intrattenere conversazioni senza alcun tipo di separazione con

---

[1] Cfr. F. Cerbini, *La casa di sapone. Etnografia del carcere boliviano di San Pedro*, Milano, Mimesis, 2016 [2012].

i miei interlocutori, al riparo da quelle limitazioni che spesso impediscono l'osservazione ed il dialogo in tali contesti.[2] L'istituzione mi permetteva di visitare il penitenziario, tuttavia ogni mia iniziativa si svolgeva sottostando alle regole più o meno esplicitamente dettate dai detenuti.

In quel periodo il carcere di San Pedro era abitato da circa 1500 persone, per lo più ex *campesinos*, ex minatori o ex impiegati nel settore del lavoro informale che, prestati come bassa manovalanza al narcotraffico, mostravano un atteggiamento sfiduciato e diffidente nei confronti del sistema giudiziario e dei suoi interpreti. Come gli avvocati e i giudici, considerati protagonisti di un unico sistema repressivo, strumento di corruzione e di profitto individuale più che presidio di legalità, anche la polizia rivestiva un ruolo 'ambiguo': si occupava di vigilare soltanto l'entrata del penitenziario, controllando il traffico lecito o illecito di persone e di cose che ne varcavano la soglia. «Questo carcere è una miniera d'oro!» affermavano certi detenuti, che con un minimo di discrezione, fondi e conoscenze riuscivano a gestire traffici di droga, alcol e altre attività lecite o illecite, vivendo poi di rendita; mentre la maggioranza doveva sottostare alle direttive dei capi, i cosiddetti delegati, che agivano all'interno di un organismo chiamato consiglio (*Consejo de delegados*), eletto dai reclusi e presieduto a sua volta da un detenuto posto al vertice del potere di questa comunità.

A scapito della rivendicazione o del possesso di diritti riconosciuti dal regolamento penitenziario, essendo pienamente vigenti le leggi nazionali e ratificati i trattati internazionali a tutela della persona privata della libertà, e a vantaggio di una notevole libertà di movimento e di iniziativa all'interno dell'istituto penale, i detenuti vivevano e svolgevano le proprie attività indipendentemente dallo sguardo delle autorità.[3]

L'istituzione penitenziaria regolava i rapporti con il mondo esterno al carcere attraverso una complicata e farraginosa burocrazia che rendeva ancor più paradossale la sospensione della legge sperimentata dai reclusi intra moenia. Questi, una volta dentro, dovevano adattarsi al punto da rimodellare essi stessi gli spazi in base alle proprie necessità e disponibilità economica, comprando o affittando una cella e, se si disponeva di una fonte di reddito, procurandosi cibo a pagamento in una delle tante pensioni o chioschi allestiti all'interno del penitenziario dai reclusi stessi.

Il rancio distribuito dall'istituzione era ritenuto disgustoso e pericoloso per la salute poiché, secondo i reclusi, tramite il cibo lo stato somministrava alla popolazione penitenziaria il 'tranquillante', i cui effetti avevano ripercussioni sull'organismo che andavano ben oltre la chimica dell'ipotetico

---

[2] Cfr. D. Fassin, *L'ombre du monde. Une anthropologie de la condition carcérale*, Paris, Seuil, 2015; L.A. Rhodes, *Toward an anthropology of prisons*, «Annual Review of Anthropology», XXX, 2001, pp. 65-87.

[3] F. Cerbini, *Etnografia di un vuoto di potere istituzionale. Cibo e malattia tra violenza simbolica e resistenza nel carcere di San Pedro (La Paz, Bolivia)*, in F. Dei – C. Di Pasquale, *Grammatiche della violenza. Esplorazioni etnografiche tra guerra e pace*, Pisa, Pacini Editore, (2014), pp. 93-120: 115.

composto. Il cibo, come anche la malattia, in particolare quella che i reclusi chiamavano sindrome del *carcelazo*,[4] veicolavano le pratiche e i discorsi sulla nuova identità dell'internato acquisita con l'ingresso in carcere: rappresentavano un linguaggio non verbale e non scritto mediante il quale chiarire il proprio posto nella società ristretta di San Pedro e le possibilità di azione e reazione all'interno di questo contesto.[5] Talune idee e timori si rivestivano di un forte potere evocativo ed entravano in circolazione nel corpo sociale generando nella popolazione penitenziaria una sorta di controllo ossessivo delle funzioni fisiologiche[6] e delle capacità di resistenza dell'individuo alla vita in questo ambiente.[7]

Concentrandosi sulle dinamiche di somministrazione del cibo e sulle patologie originatesi in carcere, sulla corporeità del detenuto e sulle interpretazioni circa il proprio status di 'persona' formulate a partire dalla condizione di reclusione, l'etnografia del carcere di San Pedro ha messo in luce i meccanismi gestionali alternativi al dispositivo disciplinare caratteristico dell' istituzione totale, capaci di autoregolare la vita intima, la convivenza e la presa in carico di questo spazio da parte di chi lo abita.

Tuttavia, è necessario sottolineare che 'l'autogoverno' dei reclusi di San Pedro non rappresenta un unicum tra le carceri boliviane e latinoamericane, pertanto la riflessione sviluppata in questo saggio prende spunto[8] da questa ricerca etnografica per estendersi ad altre realtà penitenziarie sudamericane che presentano caratteristiche gestionali non riconosciute formalmente dallo stato, pur essendo determinanti per il funzionamento di una delle sue istituzioni più coercitive.

Scollamenti e cortocircuiti ovvero la forma 'pura' del carcere

Il funzionamento della maggioranza delle prigioni di questa parte del continente sembrerebbe scaturire da una sorta di fraintendimento tra giuristi e legislatori locali, portavoce di una teoria giuridica piuttosto convenzionale, aderente al modello originale occidentale, e gli amministratori statali che gestiscono de facto lo spazio carcerario delegando parte del loro potere ai reclusi stessi. Lo scollamento tra la giustizia e l'organizzazione

---

4 Cerbini, *La casa di sapone*, cit., pp. 167-192.

5 Cfr. *ivi*.

6 Cfr. M. Douglas, *Purity and Danger. An analysis of concepts of pollution and taboo*, London, Routledge and Kegan Paul, 1966.

7 Cerbini, *La casa di sapone*, cit., p. 264.

8 Il saggio prende spunto anche dalla mia partecipazione al gruppo di studio su stato e antropologia coordinato da Fabio Dei all'università degli Studi di Pisa e al seminario *Stato e Antropologia. Poteri, confini, corpi*, 19-20 gennaio 2017, università degli Studi di Pisa. Ringrazio Fabio Dei, Francesca Chianese, Bruno Riccio e Pietro Saitta, oltre ai referees, per i preziosi commenti al testo.

della prigione produce un cortocircuito all'interno dell'istituzione statale con effetti pratici da rintracciarsi nelle vite dei carcerati e nella quotidianità della reclusione di cui, come vedremo in seguito, hanno dato conto una serie di etnografie susseguitesi negli ultimi anni.

Al contempo produce un altro genere di cortocircuito che, originatosi dal medesimo scollamento tra teoria e pratica, e dunque della messa in discussione del ruolo dello stato nella gestione di una istituzione emblematica del proprio potere totalizzante sul cittadino, ha ripercussioni sulla possibilità di far ricorso, quando si analizzano tali contesti, alla cassetta degli strumenti interpretativi a cui si attinge generalmente quando ci si approccia al carcere da un punto di vista correntemente definito come sociologico. Uno scollamento che sul piano delle politiche in ambito penale e nella sfera della cosiddetta società civile latinoamericana invece è solitamente ben tollerato, se non del tutto ignorato; che fa trasalire l'opinione pubblica nazionale e internazionale solamente quando scoppiano rivolte sanguinarie all'interno delle carceri, mietendo decine di vittime; quando i reclusi protestano con modalità cruente e spettacolari, autoinfliggendosi lesioni e mutilazioni corporali;[9] quando evadono personaggi potenti e famigerati, in particolare i narcotrafficanti.

A un distratto spettatore locale o ad una platea 'occidentale' possono sembrare frangenti in cui il potere disciplinare è sfuggito di mano, per poi ristabilirsi nella situazione di normalità che domina la vita in carcere. Una normalità che, oltrepassando il muro dell'istituzione, è caratterizzata da eccezioni, imposizioni e negoziazioni che danno luogo a molteplici effetti, difetti e qualche pregio, se si considera la dimensione di maggiore autonomia e autodeterminazione che questo particolare assemblaggio di poteri concede ai reclusi.

Il carcere in America Latina, infatti, è esperito per lo più nella sua forma 'pura', ovvero depurata dalla retorica incentrata sul concetto di riabilitazione e di rieducazione del carcerato alla vita in società. Retorica che, per la verità, come mostrano diversi studi,[10] non ha mai attecchito in riferimento a uno spazio rivelatosi sin da subito come il luogo dell'esclusione e della segregazione di coloro che sono stati definiti i 'diseredati del processo coloniale',[11] colpiti da una giustizia che, senza soluzione di continuità dalla

---

[9] Cfr. C. Garces, *The cross politics of Ecuador's penal state*, «Cultural Anthropology», XXV, v.3, 2010, pp. 459-496.

[10] Cfr. C. Aguirre, *Prisons and prisoners in modernising Latin America*, in I. Brown – F. Dikötter, *Cultures of confinement: a history of the prison in Africa, Asia, and Latin America*, Ithaca, Cornell University Press, 2007, pp. 14-54; C. Aguirre, *The criminals of Lima and their worlds: the prison experience, 1850-1935*, Durham, Duke University Press, 2005; *Crime and punishment in Latin America*, a cura di R.D. Salvatore *et al.*, Durham, Duke University Press, 2001; F. Macaulay, *Modes of prison administration, control and governmentality in Latin America. Adoption, adaptation and hybridity*, «Conflict, Security and Development», XIII, v. 4, 2013, pp. 361-392.

[11] R.L. Segato, *El color de la cárcel en América Latina. Apuntes sobre la colonialidad de la justicia en un continente en desconstrucción*, «Nueva Sociedad», CCVIII, 2007, pp. 142-161: 145.

conquista ai giorni nostri, seleziona i colpevoli in base a 'razza' e colore della pelle.[12]

Eppure anche il dibattito su detenzione ed esclusione sociale è andato incontro alla necessità di una ricollocazione teorica da quando, nelle ultime due decadi, sono apparse sulla scena le cosiddette politiche post-neoliberiste portate avanti da Bolivia, Venezuela, Ecuador e in certa misura anche Brasile e Argentina.[13] In questi stati si sono istallati governi legati ad un'ideologia e ad un programma vincolati a una tradizione di sinistra, con livelli più o meno spiccati di radicalismo, nettamente contrapposti al precedente periodo neoliberista che in tutta la regione aveva preso piede come portato dell'ingerenza negli *establishment* locali degli Stati Uniti, orientati all'imposizione di sistemi legali e morali 'universali'.[14] Al loro interno, sul piano economico, l'antagonismo post-neoliberale si esprimeva in modo coerente con certi presupposti ideologici, generando però molteplici contraddizioni, se non veri e propri dilemmi sociologici, sul piano delle politiche messe in atto in ambito penale. Infatti, se da un lato in Venezuela e nei paesi della regione andina precedentemente menzionati, protagonisti di un cambio di governo epocale, si segnalava un rafforzamento dello stato sociale e un importante processo di democratizzazione che ha interessato in particolare gli strati della società storicamente più deboli ed esclusi (gli 'indigeni', ad esempio), dall'altro si è avuto proprio nell'ultimo decennio un aumento vertiginoso, altrettanto epocale, del numero di reclusi, in corrispondenza della riconferma dei mandati presidenziali di Hugo Chávez (Venezuela), Evo Morales (Bolivia) e Rafael Correa (Ecuador),[15] fermo restando inoltre che il carcere era e rimane un luogo popolato da 'poveri'.

Oggi sembra chiaro che queste democrazie imprigionino più delle dittature latinoamericane del ventesimo secolo, ponendo al centro del proprio progetto politico riformista il rafforzamento dello stato penale [16] come pun-

---

[12] Cfr. E.R. Zaffaroni, *En busca de las penas perdidas. Deslegitimación y dogmática jurídico-penal*, Buenos Aires, Ediar, 1998.

[13] Cfr. A. Antillano, *La prisión en dos tiempos. La cárcel venezonala entre el neoliberalismo y la revolución bolivariana*, in C. Constant, *Pensar las cárceles de América Latina*, Lima, Ifea, 2016, pp. 89-105; D.M. Goldstain, *Decolonialising actually existing neoliberalism*, «Social Anthropology», XX, n. 3, 2012, pp. 304-309; A. Kennemore – G. Weeks, *Twenty-First Century Socialism? The Elusive Search for a Post-Neoliberal Development Model in Bolivia and Ecuador*, «Bulletin of Latin American Research», XXX, pp. 267-281; *Postneoliberalismo y penalidad en América del Sur*, a cura di M. Sozzo, Buenos Aires, Clacso, 2016.

[14] M. Goodale, *Dilemmas of Modernity. Bolivian encounters with laws and liberalism*, Redwood City (CA), Stanford University Press, 2009.

[15] Aumento vertiginoso della popolazione penitenziaria che si è avuto, per esempio, anche nel Nicaragua 'sandinista'. Cfr. J. Weegels, *Prisoner self-governance and survival in a Nicaraguan city police jail*, «Prison Service Journal», (Latin American prisons-special edition), CCXXIX, 2017, pp. 15-18.

[16] Cfr. M.M. Müller, *The rise of the penal state in Latin America*, «Contemporary Justice Review», XV, 1, 2012, pp. 57-76; P. Hathazy – M.M. Müller, *The rebirth of the prison in Latin America. Determinants, regimes and social effects*, «Crime Law Social Change», a. LXIII, v. 3, pp. 113-135.

ta di lancia del nuovo stato sociale. Il neoliberismo penale globale descritto da Loïc Wacquant[17] si scontra dunque con uno scenario contraddittorio e peculiare che genera qualche difficoltà di applicazione in molte realtà locali latinoamericane[18] dove comunque, a prescindere dalla bandiera politica e l'ideologia che la sostiene, il carcere si mostra per quello che è, occultando allo stesso tempo non tanto i corpi dei detenuti ma le informazioni che concernono il suo peculiare funzionamento.

Etnografie dell'autogoverno nelle carceri latinoamericane

L'etnografia in tali contesti è in primo luogo un ingegnoso compromesso, un destreggiarsi tra l'aspirazione al controllo delle informazioni del sistema penitenziario formale e la medesima aspirazione espressa dai carcerati stessi. Per entrambi, infatti, l'etnografo può essere considerato una specie di 'cavallo di Troia',[19] e quando ciò accade si rende vulnerabile ed esposto a pericoli di vario genere sia chi parla sia chi è informato. Negoziando il proprio posizionamento a partire dal confronto con questi due gruppi di attori sociali e gestendo al meglio la natura anfibia del suo transito tra dentro e fuori, l'etnografo si misura con la porosità di un sistema immaginato come chiuso ed impermeabile ma che, in contrapposizione a quest'idea, ha reso le carceri latinoamericane un complesso caso di studio.

Si tratta peraltro di mondi privi di dati o di dati facilmente accessibili,[20] per cui il lavoro etnografico in tali contesti diventa un materiale preziosissimo, a volte l'unica finestra sulle condizioni di vita dei carcerati e le logiche che governano la burocrazia e l'applicazione della legge dello stato in ambito penale.

Da circa un decennio diverse etnografie si sono susseguite nelle carceri latinoamericane,[21] anche se in generale sono pochi gli studiosi che sono

---

[17] Cfr. L. Wacquant, *Deadly symbiosis: where ghetto and prison meet and merge*, «Punishment and Society», III, 2001, pp. 95-133; *The new 'peculiar institution': on the prison as surrogate ghetto*, «Theoretical Criminology», IV, 2000, pp. 377-389; *Les prisons de la misère*. Paris, Editions Raisons d'agir, 1999.

[18] Cfr. N. Lacey, *Differentiating among penal state*, «The British Journal of Sociology», a. LXI, v. 4, 2010, pp. 778-794; M. Iturralde, *O governo neoliberal da insegurança social na America Latina; semelhanças e diferenças com o norte global*, in V.M. Batista, *Loïc Wacquant e a questão penal no capitalismo neoliberal*. Rio de Janeiro, Revan, 2012, pp. 167-175; Müller, *The rise of the penal state in Latin America*, cit.

[19] C. Garces *et al.*, *Informal prison dynamics in Africa and Latin America*, «Criminal Justice Matters», s. LXLI, v.1, 2013, pp. 26-27: 27.

[20] Cfr. P. Metaal – C. Yungers (éd.), *Systems Overload - Drug laws and prisons in Latin America*, TNI/Wola, 2011.

[21] Cfr. C. Constant (éd.), *Pensar las cárceles de América Latina*, Lima, Ifea, 2016; S. Darke – C. Garces, *Surviving in the new mass carceral zone*, «Prison Service Journal», Latin American prisons - special edition, s. CCXXIX, 2017, pp. 2-9; S. Darke – M.L. Karam, *South American prisons*, in Y. Jewkes *et al.*, *Handbook on Prisons*, Abington, Routledge, 2016.

riusciti a documentare la vita all'interno dell'istituzione penitenziaria,[22] in particolare a sud degli Stati Uniti. I resoconti etnografici, biografici e autobiografici di coloro che a vario titolo hanno potuto guardare da vicino il carcere latinoamericano, vi hanno svolto delle ricerche, lavorato o vi si sono recati visitando dei parenti internati sono inestimabili testimonianze di realtà nelle quali i reclusi sono stati in grado di crearsi un'occupazione e delle relazioni interpersonali, ritagliando uno spazio di vita significativo.

Un numero crescente di etnografie danno conto in particolare di una certa varietà delle forme di autogoverno in carceri dislocate in vari paesi della regione. Jorge Núñez,[23] in Ecuador, descrive il cosiddetto '*refile*', nome dato al fenomeno macroscopico della corruzione del personale penitenziario che, a cambio di denaro, concede ai reclusi ampissimi margini di autonomia e autogestione. In Brasile, dove esiste la popolazione carceraria più numerosa dell'America Latina, Karina Biondi,[24] antropologa e moglie di un detenuto, ha analizzato la gestione di aree interne ed esterne al carcere di San Paolo da parte del cosiddetto *Primeiro Comando da Capital* (PCC), un'organizzazione criminale che conta ormai migliaia di affiliati in tutto il territorio nazionale, dove anche Sacha Darke[25] e Camila Nunes Dias[26] hanno portato avanti le loro ricerche sugli effetti dell'arretramento dello stato nella gestione *de facto* della prigione e sulle conseguenti modalità informali di organizzazione interna dei reclusi. Julienne Weegels[27] ha messo in evidenza la "logica" della violenza come regolatore delle dinamiche dell'autogoverno del carcere nicaraguense e Andrés Antillano[28] ha svolto ricerche simili in Venezuela; mentre in Honduras Lirio Gutiérrez Rivera[29] descrive il pattugliamento dei bracci, organizzato impiegando gli stessi reclusi in mancanza di personale di vigilanza. In Ecuador, Chris Garces[30] riporta una situazione simile: durante il suo lavoro di campo, circa trenta vigilanti erano incaricati della sorveglianza

---

22 M. Cunha, *The ethnography of prisons and penal confinement*, «Annual Review of Anthropology», XLIII, 2014, pp. 217-233; L. Waquant, *The Curious Eclipse of Prison Ethnography in the Age of Mass Incarceration*, «Ethnography», III, 2002, pp. 371-397.

23 J. Núñez, *Las cárceles en la época del narcotráfico: una mirada etnográfica*, «Nueva sociedad», CCVIII, 2007, pp. 103-117: 106.

24 Cfr. K. Biondi, *Juntos e Misturados. Uma etnografia do PCC*, Editora Terçeiro Nome, Sâo Paulo, 2010.

25 Cfr. S. Darke, *Entangled staff-inmate relations*, «Prison Service Journal», CCVII, 2013, pp. 16-22.

26 Cfr. C. Nunes Dias, *Estado e PCC em meio às tramas do poder arbitrário nas prisões*, «Tempo Social», XXIII, 2011, pp. 213-233.

27 Cfr. J. Weegels, *Prisoner self-governance and survival in a Nicaraguan city police jail*, cit.

28 Cfr. A. Antillano, *La prisión en dos tiempos*, cit.; *Cuando los presos mandan. Control informal dentro de la cárcel venezolana*, «Espacio Abierto», a. XXIV, v. 4, 2015, pp. 16-39.

29 Cfr. L. Gutiérrez Rivera, *Discipline and punish? Youth gangs' response to 'zero tolerance' policies in Honduras*, «Bulletin of Latin American Research», a. XXIX, v. 4, 2010, pp. 492-504.

30 Cfr. C. Garces, *The cross politics of Ecuador's penal state*, «Cultural Anthropology», a. XXV, v. 3, 2010, pp. 459-496.

di 4000 reclusi, per cui diversi internati fungevano da 'guardiani' e lo scortavano in diversi settori del penitenziario, mentre a Minas Gerais, in Brasile, Sacha Darke [31] ha condotto la sua etnografia concentrandosi sulle figure dei 'collaboratori' o 'portieri' che controllavano l'accesso alla prigione e alle sezioni dell'istituto penale, di cui possedevano le chiavi.

Il modello del "Consejo de delegados" accennato all'inizio per il carcere di San Pedro, in Bolivia, esiste anche in altre prigioni governate da organizzazioni simili, formate da reclusi: '*delegados de pabellón*', '*jefes de patio o pasillo*', '*gremio*', '*carro*' in Venezuela; [32] la '*nueva mafia*' e i '*coordenadores*' in Honduras; [33] i '*delegados*' del carcere Lurigancho, in Perù.[34] Sono questi solo alcuni esempi della 'tendenza' al governo informale che sembra caratterizzare il carcere in America Latina,[35] dove lo stato non assicura il cibo, la cella, l'assistenza sanitaria, il lavoro, il diritto, la giustizia.

Nella maggioranza delle prigioni latinoamericane, raramente i sorveglianti entrano nelle celle,[36] come testimoniato dallo straordinario dialogo riportato nello studio etnografico di Biondi: [37]

Che succede?
– Sono venuto a dare un'occhiata alle celle –.
Un'occhiata alle celle? Capo, ma lei è nuovo del sistema?
– Sì –.
Capo funziona così: lei arriva fino alla porta e ci chiede quanti siamo e noi rispondiamo. Nelle celle la polizia non entra, sono piene di delinquenti! E se stessimo uccidendo qualcuno, o se stessimo costruendo un tunnel? Se lei lo vede non esce vivo di qui, dovremmo ucciderlo. Allora mi faccia il favore, faccia bene il suo lavoro così torna a casa in pace.

Come forma di tacita o esplicita collaborazione tra istituzione e carcerati, basata sulla distinzione di ambiti, competenze, prerogative, il carcere diventa un'altra *no go zone* per la polizia, così come molte altre aree del sud del mondo abitate da popolazioni che vivono ai 'margini'.[38]

---

[31] Cfr. S. Darke, *Managing without guards in a Brazilian police lockup*, «Focaal», a. LXVIII, v. 1, 2014, pp. 55-67; *Entangled staff-inmate relations*, cit.

[32] Cfr. Antillano, *Cuando los presos mandan. Control informal dentro de la cárcel venezolana*, cit.; C. Birkbeck, *Imprisonment and internment. Comparing penal institutions North and South*, «Punishment & Society», v. XIII, n. 3, pp. 307-332.

[33] J.H. Carter, *Gothic sovereignty: Gangs and criminal community in a Honduran prison*, «South Atlantic Quarterly», v. CXIII, n. 3, 2014, pp. 475-502.

[34] Cfr. H. Veeken, *Lurigancho prison: Lima's 'high school' for criminality*, «British Medical Journal», CCCXX, 2000, pp. 173-175.

[35] Cfr. C. Garces *et al.*, *Informal prison dynamics in Africa and Latin America*, cit.

[36] Cfr. Iachr – Inter American Commission on Human Rights, Report on the human rights of persons deprived of liberty in the Americas, 2011, http://www.oas.org/en/iachr/pdl/docs/pdf/PPL2011eng.pdf (consultato il 9 giugno 2017).

[37] Biondi, *Juntos e Misturados*, cit., p. 83 (traduzione dell'Autore).

[38] Cfr. M. Davis, *Planet of Slums*, London/New York, Verso, 2006; J. Perlman, *Favela. Four decades of living on the edge in Rio de Janeiro*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

È un dato di fatto che in America Latina come in molte altre prigioni 'postcoloniali' [39] la vita dei reclusi e del personale di vigilanza è sempre più interconnessa e in relazione di reciproca dipendenza, scardinando la prospettiva per la quale i due gruppi debbano rappresentare necessariamente mondi opposti ed in contrapposizione.[40]

Aguirre [41] fa notare che in America Latina è più proficuo analizzare la relazione recluso-guardia penitenziaria in termini di strategia di sopravvivenza (per entrambi) che sul piano di una dicotomia giocata tra resistenza ed adattamento, espresso nei termini di Sykes.[42] Darke [43] descrive una condizione di 'solidarietà forzata' dovuta alle carenze materiali che attiverebbe la collaborazione tra reclusi e la negoziazione con i vigilanti. Tale assetto, tra l'altro, ridurrebbe la necessità di corrompere le guardie carcerarie per ottenere privilegi e favori che permettano di raggiungere una posizione di forza nella comunità carceraria, essendo sancita *de facto* tramite la formula della 'collaborazione'.[44] Inoltre, quando all'interno del carcere ritroviamo affiliati delle gang criminali attive all'esterno, ecco che la netta distinzione fra la comunità, o meglio il ghetto,[45] e la prigione, presupposto dell'istituzione 'totale', decade completamente e ciò avviene in modo particolarmente eloquente nei casi in cui la famiglia del carcerato dimora tra interno ed esterno, come documentato per esempio in Bolivia [46] e in Messico.[47]

La mutua dipendenza fra istituzione e carcerati si esprime soprattutto nella condivisione della gestione di uno spazio per lo più caratterizzato da carenze strutturali, mancanza di risorse e di personale. In simili scenari, la famiglia e le organizzazioni religiose diventano una risorsa fondamentale sulla quale fare affidamento per la presa in carico delle necessità basilari del parente o del fedele detenuto, fornendo cibo, arnesi per cucinare, per la cura della persona e per l'allestimento del dormitorio, come anche medicine e la possibilità di accedere ai servizi sanitari o legali.

---

[39] Cfr. C. Garces *et al.*, *Informal prison dynamics in Africa and Latin America*, cit.; M. Bandyopadhyay, *Everday life in a prison. Confinement, surveillance, resistance*, Telengana,Orient Blackswan, 2010; A. Reed, *Papua New Guinea's last place. Experiences of constraint in a postcolonial prison*, Oxford, Berghahn Books, 2006.

[40] Cfr. E. Goffman, *On the characteristics of total institutions*, in D. Cressey, *The Prison: Studies in Institutional Organization and Change*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1961, pp. 15-67.

[41] Cfr. Aguirre, *Prisons and prisoners in modernising Latin America*, cit.

[42] Cfr. G. Sykes, *The society of captives. A study of a maximum security prison*, Princeton, Princeton University Press, 1958.

[43] Darke, *Entangled staff-inmate relations*, cit.

[44] Cfr. Darke – Karam, *South American prisons*, cit.

[45] Cfr. Wacquant, Deadly symbiosis: where ghetto and prison meet and merge, cit; The new 'peculiar institution', cit.

[46] Cfr. Cerbini, *La casa di sapone*, cit.

[47] J.M. Olivero, *The crisis in Mexican prisons. The impact of the United States*, in R.P. Weiss – N. South, *Comparing Prison Systems. Toward a Comparative International Penology*, Amsterdam, Gordon & Breach, 1988, pp. 99-113: 104.

Il dispositivo panottico ne esce completamente stravolto e con esso l'immagine dell'istituzione totale e molte altre 'differenze' che emergono soprattutto al confronto con le prigioni del nord del mondo.[48]

Ad esempio, Birkbeck,[49] considerando le carceri statunitensi '*wharehouse prisons*' e quelle latinoamericane con il medesimo termine di '*depósitos*', distingue i due contesti constatando importanti divergenze di carattere qualitativo: il sistema penale statunitense produce 'imprigionamento', ovvero una tecnologia di controllo basata sulla disciplina e sulla rigorosa classificazione degli individui e delle strutture di confinamento che li ospitano; il sistema latinoamericano produce 'internamento', ovvero persegue l'unico obiettivo di assicurare che il criminale sia trasferito in carcere. A partire da tale distinzione ne susseguono altre sostanziali che mostrano quanto il carcere in America Latina si discosti dal modello 'originale', di cui certamente non si tessono le lodi ma che, nel pieno controllo dello stato, risulta essere un luogo più coerente con le sue ipotetiche finalità, più concorde con la 'retorica' prodotta dall'istituzione, e in fondo più rispondente al 'grado' di civiltà (e possibilità economiche) che la società del nord esprime tramite le sue propaggini istituzionali. Alla comparazione tra carceri del nord e carceri del sud del continente americano sembra sottendere spesso un atteggiamento che probabilmente potrebbe connotarsi di 'etnocentrismo',[50] il quale certamente ricalca la descrizione di un fenomeno – lo stato e dunque il carcere – che nasce in Occidente ed è esportato altrove come precipitato della sua dominazione politica e culturale.[51]

Un altro effetto della comparazione è la constatazione dell'inapplicabilità delle classiche teorie sociologiche sulla prigione[52] di cui in parte si è già accennato, non tanto perché superate o errate ma perché, *tout court*, si basano su presupposti di carattere gestionale e istituzionale difficilmente rintracciabili nei contesti in questione.

La società dei reclusi in America Latina

L'excursus sulle ricerche etnografiche sin qui esposto palesa l'impresa volta a mettere in luce non soltanto 'come pensano le istituzioni' ma anche, in riferimento all'istituzione penitenziaria, ciò che 'pensano' e come si or-

---

[48] Cfr. Birkbeck, *Imprisonment and internment*, cit.; Hathazy – Müller, *The rebirth of the prison in Latin America*, cit.; Müller, *The rise of the penal state in Latin America*, cit.; L. Wacquant, *Towards a dictatorship over the poor? Notes on the penalization of poverty in Brazil*, «Punishment and Society», v. V, n. 2, 2003, pp. 197-205.

[49] Cfr. Birkbeck, *Imprisonment and internment*, cit.

[50] R.D. King, *Imprisonment: some international comparisons and the need to revisit panopticism*, in Y. Jewkes, *Handbook on Prisons*, Cullompton, Willan Publishing, 2007, pp. 95-122: 97.

[51] Cfr. Aguirre, *Prisons and prisoners in modernising Latin America*, cit.

[52] Cfr. B. Crewe, *The sociology of imprisonment*, in Y. Jewkes, *Handbook on Prisons*, Cullompton, Willan Publishing, 2007, pp. 123-151.

ganizzano, quali sono dunque i codici culturali e i valori di riferimento della società che prende vita all'interno del carcere e che permettono, in uno stato di sospensione della legge, di sopravvivere e di convivere in uno spazio ristretto, sovraffollato, carente di risorse primarie, popolato da quelle persone 'senza storia' descritte da Clastres,[53] che hanno costruito la propria vicenda umana contrapponendosi (in modo più o meno consapevole) allo stato e allo stesso tempo rimanendo vittime dei suoi ingranaggi.

L'idea di rintracciare la cultura, anzi, la 'subcultura penitenziaria' a partire dallo studio della comunità carceraria,[54] la 'società dei reclusi',[55] non è certamente una novità. A Clemmer si deve l'intuizione che il carcere può essere studiato come un micro-sistema sociale, capace di sviluppare un proprio peculiare ordine informale,[56] mentre Sykes individua e descrive il principio organizzatore della prigione, la cui priorità assoluta è il mantenimento dell'ordine. Sottolinea allo stesso tempo la formalità e l'informalità del dominio totalitario e le crepe insite nella sua stessa natura apparentemente monolitica, mettendo ben in luce le origini, le funzioni della cultura carceraria e i limiti dell'istituzione totale; i processi di adattamento e di socializzazione alla prigione; la solidarietà e il conflitto tra i singoli e tra i gruppi[57] come forme di mitigazione degli effetti della carcerazione sull'individuo, deprivato delle sue prerogative sociali e affettive fondamentali. Aggiustamenti, sostituzioni, adattamenti all'ambiente circoscritto e circostante conformano il gruppo, la società dei reclusi che risponde tramite forme di reazione più o meno organizzata alla destrutturazione dell'identità individuale provocata dalla reclusione.[58]

Tuttavia tali teorie si sviluppano dall'osservazione della comunità carceraria in ambienti in cui le regole scritte hanno ancora vigenza e dove la presenza dello stato è incarnata dal pieno controllo dello spazio da parte delle guardie penitenziarie. Nel caso boliviano precedentemente citato in maniera più estesa, ma anche in quelli brevemente accennati di seguito, l'istituzione totale è invece ridotta ai minimi termini della struttura di contenimento, riprendendo l'idea del carcere latinoamericano come luogo di 'internamento',[59] caratterizzata per lo più dalla cinta muraria invalicabile.

Un simile scenario, considerato proprio dell'istituzione penitenziaria in America Latina, ha fatto ipotizzare a Wacquant[60] una comparazione tra il

---

53 P. Clastres, *La société contre l'état*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1974, p. 186.

54 Cfr. D. Clemmer, *The Prison Community*, Boston, The Christopher Publishing House, 1940.

55 Cfr. Sykes, *The society of captives*, cit.

56 A. Sbraccia – F. Vianello, *Introduzione. Carcere, ricerca sociologica, etnografia*, «Etnografia e ricerca qualitativa», II, 2016, pp.183-210: 188-189.

57 Sbraccia – Vianello, *Introduzione*, cit., p. 189.

58 Sykes, *The society of captives*, cit., p. 82.

59 Cfr. Birkbeck, *Imprisonment and internment*, cit.

60 Wacquant, *Towards a dictatorship over the poor?*, cit., p. 200.

carcere (nella fattispecie quello brasiliano) e i campi di concentramento: '*concentration camps for the dispossessed*'.[61] In linea con la proposta di Wacquant, Birkbeck afferma:

> This is the paradigm of internment, which materialized to a greater or lesser degree in forms as diverse as the pre-modern English jail (McConville, 1998), US prisoner of war camps (Glidden, 1973) and relocation centers (Hayashi, 2004; Starn, 1986), and other concentration camps the world over.[62]

Sebbene nel carcere regni un alto livello di violenza fisica e simbolica che in certi casi può ricalcare i meccanismi di annientamento e sopraffazione dell'essere umano che Primo Levi ha magistralmente descritto, l'idea del campo di concentramento eclissa le peculiarità di funzionamento e gestione che le etnografie del carcere in America Latina hanno messo in evidenza. Tra l'altro, lo stesso Birkbeck nel medesimo testo ci restituisce l'immagine di una società carceraria non gestita, 'fuori controllo', dunque piuttosto lontana da forme gestionali così 'rigide':

> When custodial staff give up any attempt at internal control, relations between prisoners can quickly descend into internecine warfare […] with truces only for visiting days. This is the more problematic form of prisoner self-government, built on anarchy rather than authority.[63]

Anche quest'ultimo concetto può risultare fuorviante. Come fa notare Antillano,[64] il carcere non è un luogo per 'anarchici', men che meno il carcere autogovernato. L'idea di ordine associata allo stato e di disordine associato alle modalità di gestione della violenza, dell'economia, degli incarichi assegnati al di fuori della sua giurisdizione, nel contesto carcerario assume una valenza particolarmente dispregiativa dal momento in cui quel disordine sarebbe il 'naturale' risultato della socialità invertita dei reclusi, gli antisociali per eccellenza. È innegabile inoltre la produttività simbolica a cui da luogo l'idea di caos che dovrebbe sopraggiungere nel momento in cui lo stato arretra, a giustificare non soltanto la sua definitiva assenza ma anche un eventuale ritorno sulla scena mediante azioni particolarmente brutali, come ad esempio il famoso massacro del carcere di Carandirú (San Paolo-Brasile), governato dall'organizzazione criminale denominata *Primeiro Comando da Capital* (in proposito, si veda oltre).

Siamo dunque in presenza di uno stato debole o forte? In che termini è possibile parlare di abbandono statale quando il personale penitenziario e gli amministratori hanno ceduto o negoziato con gli internati parte del

---

[61] Enfasi dell'autore. Tra l'altro quest'immagine è ripresa acriticamente, citando il medesimo testo, anche da Garces – Darke, *Surviving in the new mass carceral zone*, cit., p. 4.

[62] Birkbeck, *Imprisonment and internment*, cit., pp. 320-321.

[63] *Ivi*, p. 316.

[64] Antillano, *Cuando los presos mandan*, cit., p. 26.

proprio potere? A cambio di cosa? La sostituzione dello stato e dei suoi procedimenti formali e burocratici da parte di attori privati e pratiche informali potrebbe spiegarsi a partire dal declino delle sue capacità di garantire il controllo effettivo all'interno dell'istituzione per ragioni, per esempio, di ordine economico? Ovvero lo stato non ha risorse per sostenere una struttura di contenimento disciplinare e disciplinata? Perché non vengono messi a punto dei dispositivi atti ad alleggerire il carico di reclusi all'interno del carcere, constatando invece una tendenza del tutto opposta, tipica di misure di controllo afferenti alle politiche di 'tolleranza zero', *mano dura* e *war on drugs* dei governi di stampo neoliberale, ma divenute tipiche anche, come si è già sottolineato, dei governi cosiddetti post-neoliberali?

Le etnografie precedentemente citate, rispondendo in varia misura a tali interrogativi, sono andate ben oltre: hanno compiuto il 'giro lungo' rimanendo fermi, in carcere, concentrando l'attenzione sull'analisi delle parole comuni, dei gesti quotidiani e dei silenzi, sui dettagli, sulle più piccole increspature, restituendo ciò che l'istituzione non riesce a mostrare di sé e a dire.[65] L'attenzione ricade dunque sulla natura e il contenuto delle transazioni che si stabiliscono nella sfera simbolica e pratica della gestione de facto dei detenuti, nel frangente delle relazioni quotidiane che si instaurano tra detenuti e tra detenuti ed istituzione, mostrando le dinamiche di potere informale che regolano il funzionamento della prigione; concentrandosi sulla circolazione interna di beni e servizi che strutturano identità e sentimenti; producendo domande e risposte che aprono una ferita difficilmente rimarginabile sul potere di controllo disciplinare nello stato-nazione post-coloniale.

Tali etnografie rendono esplicita la sfida che l'autogoverno suppone per l'amministrazione penitenziaria, all'interno dell'istituzione nella quale la presenza dello stato vorrebbe esercitarsi nel modo più capillare e pervasivo. Nel luogo a cui fa capo il concetto di istituzione totale come organismo completamente slegato dalla società all'interno della quale opera (per lo meno dal punto di vista della netta separazione di ambiti che potremmo definire come 'esterno' e 'interno') che controlla e dispone di tutti gli aspetti della vita dell'internato in carcere, pur essendo innegabile che, anche in contesti più ortodossi, l'istituzione operi attraverso un alto grado di opacità procedurale.[66] L'autogoverno dei reclusi si è configurato come una sfida concettuale per tutti coloro che vi si approcciano pensando di voler trovare un ordine morale, spaziale, logico alternativi, rifuggendo dall'impiego di certe immagini come quella del 'campo di concentramento', che non lascia scampo né margini di azione e reazione; o al contrario non si adagiano sull'idea di un 'mucchio selvaggio' senza regole, abbandonato a sé stesso, e

---

[65] R. Beneduce, *Introduzione. Figure postcoloniali. Corpi stranieri in carcere, fra sintomo e rivolta*, in *Loro dentro. Giovani, Migranti, Detenuti*, a cura di R. Beneduce, L. Queirolo Palmas, C. Oddone, Torino, Professional dreamers, 2014, pp. 7-12: 7.

[66] Cfr. Sbraccia – Vianello, *Introduzione*, cit.

non si lasciano fuorviare neanche dal concetto di 'abbandono dello stato', laddove sarebbe impossibile negare la sua presenza, come dimostrano gli studi etnografici su cui mi soffermerò di seguito.

Il Primeiro Comando da Capital (PCC)-Brasile

Nato a principio degli anni '90 del 1900 all'interno delle carceri di San Paolo, il *Primeiro Comando da Capital* è oggi presente nella maggior parte delle prigioni brasiliane e nei suburbi delle grandi città del paese. L'obiettivo dell'etnografia di Karina Biondi,[67] centrata sul funzionamento di questa organizzazione all'interno del carcere, è stato analizzare la formazione, la crescita ed espansione nello spazio e nel tempo di uno dei gruppi criminali più potenti del mondo, mettendo in discussione i presupposti teorici formulati nell'ambito delle scienze sociali che si sono pronunciate sulla 'natura' e il modus operandi del *Primeiro Comando da Capital* non appena il gruppo si è reso protagonista delle cosiddette 'megaribellioni' carcerarie avvenute nel 2001 e nel 2006 (che hanno portato alla chiusura del famoso carcere di Carandirú). Secondo molti autori infatti, si trattava di una sorta di potere parallelo o complementare a quello esercitato dallo stato, che si esplicava mediante una rigida gerarchia impegnata principalmente nella gestione di traffici illegali che facevano da *trait d'union* tra l'interno e l'esterno del carcere.

A partire da un'analisi accurata del lessico usato dai reclusi affiliati al PCC, ovvero prendendo molto seriamente il modo in cui essi concepivano la propria esperienza di incarcerazione, il proprio ruolo all'interno del gruppo, la propria autonomia decisionale individuale costantemente arginata dall'interesse della collettività formata dai 'fratelli' del PCC, il primo assunto che l'antropologa mette in discussione è proprio il concetto di 'organizzazione criminale gerarchica'. Per esempio, descrivendo gli 'operatori' del PCC, Biondi spiega:

> La Torre si trova in cima alla struttura gerarchica, seguita subito dopo dai Piloti […] poi dai *faxina* e alla fine dalla popolazione penitenziaria. Tale assetto potrebbe spiegare il funzionamento dei 'fratelli' se non avesse l'effetto di mostrare una realtà congelata.[68]

Ossia una realtà stabile, fissa, cristallizzata in ruoli collocati in posti di comando ben delimitati e in contrasto dunque con la flessibilità e il continuo movimento, mutamento che i reclusi del PCC conferiscono al loro concetto di 'comando'. Un comando senza un leader individuabile in una persona o un gruppo di persone, senza un territorio preciso, senza regole

---

[67] Cfr. Biondi, *Juntos e misturados*, cit.

[68] Biondi, *Juntos e Misturados*, cit., p. 139.

inderogabili e al riparo da dinamiche di dominazione e sottomissione che immagineremo tipiche di un'organizzazione che governa un luogo come il carcere. Il principio di governo si basa su una sorta di 'disciplina flessibile' che da origine a una serie di altri fruttosi ossimori che esprimono perfettamente le tensioni della vita vera, quotidiana, e che ci introducono a un'inedita dimensione del potere di gestire lo spazio penitenziario: un potere forte e allo stesso tempo diffuso, la cui efficacia non deriva dall'autorità del capo ma dall'autorevolezza di un sistema, di una 'società', come a volte si definisce il 'Comando', che ottiene mediante il suo operato la legittimità di negoziare le proprie condizioni di esistenza spirituale e materiale in carcere, rendendo più 'fluida' la relazione tra carcerati e secondini e trasformando lo spazio all'interno del quale entrambi i gruppi vivono. La medesima fluidità che troviamo nell'idea di disciplina del PCC, che si esplica in modalità più contestuali e circostanziali, basate sull' 'uguaglianza' tra i membri del Comando e garantite dal concetto di 'rispetto' che emerge come effetto tangibile delle negoziazioni tra prigionieri e il sistema penitenziario, ovvero il 'Sistema'.

L'enfasi sull'uguaglianza degli affiliati non solo contraddice l'immagine dell'organizzazione gerarchica del commando criminale ma riduce, quando non elimina del tutto, il carico di violenza che regola le relazioni tra membri del PCC. Si produce in tal modo un atteggiamento schismogenetico per il quale all'interno del carcere la violenza come mezzo di conseguimento del consenso è bandita, mentre all'esterno diventa la cifra dell'esistenza dell'organizzazione, il mezzo attraverso il quale ottenere considerazione e 'diritti' all'interno del carcere, o come dicono i reclusi, per essere trattati come 'esseri umani' in uno scenario tragico di miseria e privazioni. In questo scenario, agendo mediante un potere tangibile e polverizzato allo stesso tempo, senza mai cedere all'idea dell'alleanza con lo stato o alla dinamica dello scambio di favori, il *Primeiro Comando da Capital* da impulso all'esistenza di una 'società', la loro, contro il 'sistema', lo stato. La 'società' contro lo stato, e allo stesso tempo con e dentro lo stato.

La 'rutina' e il 'Carro'- Venezuela

Il tipo di 'società' descritta da Antillano[69] all'interno del carcere venezuelano nel quale ha condotto la sua etnografia funziona secondo criteri che attingono sia al modello boliviano presentato inizialmente, caratterizzato dall'esistenza di una rigida gerarchia che si regge sulla 'disuguaglianza' della popolazione penitenziaria, sia al modello brasiliano caratterizzato dalla presenza di un 'Comando' criminale dall'identità ben definita, strutturata e strutturante lo spazio di reclusione. Qui, i detenuti sono invitati a prov-

[69] Cfr. Antillano, *Cuando los presos mandan*, cit.

vedere al loro mantenimento e sopravvivenza gestendo i propri ambienti in maniera autonoma, controllando, regolando e governando la vita collettiva all'interno dell'istituto penale; facendo le veci dello stato sotto forma per lo più di disputa per il potere o tacito accordo, rendendo problematico e certamente parziale il suo monopolio.

L'etnografia di Antillano ci rivela qualcosa di più di una sfida all'ordine costituito. In primo luogo, dipinge un carcere all'apparenza disordinato e allo stesso tempo ipercodificato e sopra-normativizzato: gesti, parole, movimenti, abiti, persone con cui è permesso parlare e a cui si può rivolgere lo sguardo. Tutto ciò è soggetto a una rigorosissima regolamentazione che da luogo a clausole probabilmente o apparentemente peregrine, estreme, sulle quali poggia il principale meccanismo attraverso il quale si ordina lo spazio e le persone che vi transitano. Un equilibrio che nel gergo è chiamato '*rutina*', ovvero consuetudine, routine, che conforma un 'sistema' radicato attraverso il quale si esprimono valori di carattere conservatore e piuttosto convenzionali, tesi ad affermare ideali stereotipati di mascolinità di stampo maschilista e l'ubbidienza attraverso l'esercizio della forza. Un sistema funzionante al punto da essere eseguito a prescindere dalla comprensione effettiva dei significati che supporta. Per esempio, un recluso afferma: «la *rutina* non si può capire, chi ci prova impazzisce»,[70] come fossero formule esoteriche che si ereditano, si tramandano a partire dai reclusi anziani. Allo stesso tempo, le medesime regole possono riadattarsi a nuovi scenari o 'interpretarsi' quando accade un evento inusuale, al punto che si dedica moltissimo tempo a discutere cosa sia la *rutina* e come debbano intendersi molteplici aspetti del suo funzionamento. Si tratta di regole inderogabili eppure interpretabili da coloro che hanno l'autorevolezza per farlo, rigorosamente non scritte, che bisogna conoscere a costo del rischio di perdere la vita. Regole che nella quotidianità esperita al di fuori del carcere rientrerebbero nel dominio del privato ma che durante la reclusione sono la chiave del 'controllo' delle azioni e disposizioni della comunità, affinché essa trovi un pacifico equilibrio di convivenza autoregolata.

A gestire la *rutina* è il '*Carro*', conformato da un gruppo di reclusi armati che emulano le funzioni dello stato e le cui prerogative sono quelle del comando e del buon governo del carcere. I capi, tra cui spicca la figura del *principal*, accompagnato da collaboratori e guardie del corpo, ostentano i loro segni distintivi, primo fra tutti la legittimazione ad usare le armi e la forza, anche brutale, sempre che il fine sia chiaro: ristabilire l'ordine, la 'giustizia', il corretto funzionamento della comunità reclusa, caratteristiche queste che rendono possibile la negoziazione con lo stato, padrone dello stabilimento penitenziario. Quando lo stato non 'risponde' alle sollecitazioni del '*Carro*', quest'ultimo ha la facoltà di decidere della vita e della morte dei reclusi, di organizzare una rivolta o di mostrarsi particolarmente

---

70 *Ivi*, p. 23.

generoso con i propri sottoposti, ovvero la '*población*' penitenziaria. Dal *Carro* dipende dunque la ricchezza e la carestia, la necessità o l'abbondanza di risorse, la pace e la guerra.

Il tempo in cui non c'era autogoverno ed a comandare era lo stato veniva connotato dai reclusi con l'espressione: '*Cuando todos éramos indios*'– 'quando eravamo indios'–, designando una sorta di stato di natura hobbesiano nel quale si viveva alla mercé della violenza e assediati da altri reclusi.[71] Nel periodo di confusione, identificato con questo stato di natura condensato nella parola dispregiativa 'indios', dunque governava lo stato, anch'esso disprezzato. Associando due concetti antitetici e tracciando una linea di stampo evoluzionista che vede lo stato all'inizio di un processo gestionale incipiente, immaturo, chiaramente perfettibile e che colloca al culmine di un modus operandi istituzionalizzato l'agire della società formatasi all'interno del penitenziario, si delinea l'immagine di un gruppo organizzato, non spontaneo ed improvvisato, strutturato, che agisce con degli obiettivi e secondo strategie e tattiche ben precise, capaci di riunire il consenso della popolazione penitenziaria che in maggioranza approva e si riconosce nei valori, nelle parole e nelle pratiche messe in atto dagli uomini che governano il carcere.

Conclusioni: una disciplina flessibile

Esplorando questi mondi sotterranei, tenuti al riparo dal senso comune che vorrebbe negare la presenza di tali sacche di illegalità all'interno di quella che dovrebbe essere la più disciplinata e rigorosa delle istituzioni dello stato-nazione, gli etnografi hanno concentrato la propria attenzione sul modo in cui tali collettivi informali creatisi all'interno della prigione siano diventati una ulteriore fonte di ingiustizia, violenza e disuguaglianza o il motore propulsore del benessere dei carcerati, mostrando le modalità attraverso le quali non solo carcere e ghetto ma anche carcerati e amministrazione penitenziaria si fondono, alimentano, emarginano e rimarginano.

La natura di questi vincoli non cambia la premessa: lo stato c'è, c'è sempre stato. L'analisi etnografica mostrerà le ambiguità e le difficoltà che, in un luogo e in un tempo specifico, l'incontro tra la teoria e la pratica del carcere producono.

Le etnografie qui presentate non si sono limitate a mettere in discussione la netta distinzione tra pubblico (lo stato) e privato (autogoverno), formale e informale, dentro e fuori, legale e illegale o a constatare un malfunzionamento, una discrepanza con un modello ideale. A denunciare i colpevoli –i reclusi – o un colpevole –lo stato – pur mostrando i limiti strutturali di un sistema, la sua violenza inaudita e la disuguaglianza sociale che il carcere incarna a partire dalla selezione iniqua di coloro che vi

---

[71] Antillano, *Cuando los presos mandan*, cit., p. 66.

sono reclusi. Tantomeno hanno prodotto una versione idealizzata, edulcorata di quanto accade in prigione, come se le dinamiche di funzionamento dell'autogoverno carcerario rappresentassero una sorta di 'riscatto' degli ultimi. Ciò che hanno mostrato, in sintesi, è che nell' 'ultimo luogo della terra', per riprendere l'espressione che Adam Reed[72] utilizza per descrivere il carcere in Papua Nuova Guinea, i gruppi umani ivi riuniti si organizzano in modo efficace per la sopravvivenza, dando un senso al loro essere lì, al posto che gli è stato assegnato, senza 'ammazzarsi tra di loro' pur avendo i coltelli, come evidenzia sagacemente il mio interlocutore nel carcere boliviano di San Pedro. «What we have here, in other words, is an inversion of the history laid out by Foucault in Discipline and Punish»,[73] inversione che riusciamo a captare sin nei dettagli più esemplificativi poiché le etnografie presentate hanno esplorato le circostanze, le transizioni, le situazioni e i movimenti che costruiscono la prigione, dall'interno.

Quando si assume una prospettiva di studio sul carattere securitario delle politiche statali, si pensa il carcere a partire dal punto di vista dello stato e l'agire dei reclusi è considerato un sintomo di cattivo o buon funzionamento dell'istituzione. Pur essendo centrale anche in questa prospettiva, l'organizzazione dei reclusi non ha mai un suo valore, una sua valenza autonoma che abbia una ragion d'essere indipendente e coerente di per sé. Si configura piuttosto come un agire da comprendere affinché possa essere neutralizzato o assorbito per raggiungere un'amministrazione penale più efficiente. L'attenzione etnografica prestata al modo di pensare il carcere da parte dei reclusi protagonisti delle ricerche messe in evidenza invece restituisce loro un ruolo di primo piano: l'autogoverno emerge da una prospettiva metodologica propriamente antropologica attraverso la quale risolvere 'enigmi culturali' ripensando i termini attraverso i quali essi sono posti.[74] Lo scarto che si produce comparando il nord e il sud e che finisce per delineare la mancanza, la carenza, una sorta di come è invece di come dovrebbe essere il carcere, perde di senso a partire da questa prospettiva e acquista di valore solo se diventa un punto di partenza e non il fine ultimo dell'analisi.

Ciò che emerge dalle etnografie nei contesti carcerari caratterizzati da *self-governance* è una realtà che parte dunque da premesse diverse: l'ordine sociale che i reclusi riproducono nelle loro pratiche quotidiane non rappresenta tanto una risposta all'amministrazione penitenziaria nel suo impegno profuso nell'applicazione di norme disciplinari. Rappresenterebbe piuttosto una vera e propria sostituzione delle prerogative manageriali dello stato inteso come organo di governo, controllo e sostento della popolazione

---

[72] Cfr. A. Reed, *Papua New Guinea's last place*, cit.

[73] J. Comaroff – L. Comaroff, *Criminal obsessions, after Foucault. Postcoloniality, policing, and the metaphysics of disorder*, in J. Comaroff – L. Comaroff, *Law and disorder in the postcolony*, Chicago, The University of Chicago Press, 2006, pp. 273-298: 276.

[74] G. Baumann, *The multicultural riddle. Rethinking national, ethnic, and religious identities*, London, Routledge, 1999.

penitenziaria. Perciò il sistema di autogoverno in carcere, negli studi qui citati, non ha come obbiettivo un anarchico sovvertimento del potere o la distruzione fisica ed ideologica del carcere, bensì il suo mantenimento a partire da un potere che si direbbe costituirsi 'dal basso'. Al posto di una separazione, si è messo in luce il carattere 'inclusivo' dell'istituzione penitenziaria in America Latina, che tende a 'fondere' le prerogative gestionali dello staff ufficiale, qualora presente all'interno della struttura, con le capacità organizzative dei reclusi investiti di autorità, autorevolezza e facilitati dalla conoscenza capillare dell'ambiente da 'governare'.

Un effetto di questo slittamento di poteri, come le etnografie su cui ci si è soffermati hanno evidenziato, è per esempio il dispiegamento di tecniche di controllo ancor più intransigenti, sofisticate e capillari e allo stesso tempo soggette all'agilità e alla fluidità del non scritto, del contingente, del possibile. Tecniche che non poggiano su un'investitura formale, legale, ufficiale, statale dei capi o di un 'sistema' ma sul loro carisma, le loro qualità e capacità di 'pacificazione' dell'ambiente carcerario, legittimandone così la posizione di preminenza ed il monopolio sull'uso della forza, anche brutale, e persino il monopolio sull'uso del corpo, della parola, della gestualità, dell'alimento e dell'immaginario che ne scaturisce.

L'orizzontalità del funzionamento del *Primeiro Comando da Capital*, la verticalità del modus operandi del *Consejo de Delegados* o del *Carro* messe in luce dal lavoro etnografico teso a far emergere i discorsi legati alle pratiche degli attori sociali coinvolti portano alla dissoluzione di molte dicotomie fondanti lo spazio carcerario e la relazione tra gli attori sociali che lo abitano. Ordine e disordine non si distinguono, sono concetti che assumono nuove sembianze e contenuti, capaci di rendere evanescenti le categorie che generalmente 'spiegano' il carcere.

Si scardinano in questo modo molteplici stereotipi riguardanti l'azione dello stato in certi contesti e il funzionamento della comunità dei carcerati. Scompare immediatamente l'idea dei 'corpi docili'[75]: ci troviamo invece al cospetto di "soggetti" che intessono relazioni, riflettono sul loro posizionamento all'interno del proprio ambiente, ripensato e rimodellato per fronteggiare le esigenze e le situazioni più disparate. Il panottico è stato sostituito dalla possibilità di una 'disciplina flessibile', supportata dalla coesione identitaria del gruppo, le cui idiosincrasie hanno rappresentato i nodi strutturali dell'agentività della comunità degli internati. Alle immagini di morte, violenza, devastazione, abbandono sociale e tragedia umana, associate spesso al termine improprio di 'inumano', si è accostata una meno scontata vitalità dei sistemi alternativi, informali e di mutuo soccorso che si sviluppano tra i carcerati nella maggior parte delle prigioni latinoamericane.

La vita in queste carceri scorre spesso con relativa normalità. Un'esistenza molto dura, che vale la pena di essere compresa a partire dai suoi

---

[75] M. Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, pp. 137-171.

presupposti specifici, capaci di delineare uno spazio che non merita soltanto di essere comparato per difetto con le carceri di altre regioni del mondo. La sua gestione produce valori, produce una moralità e una filosofia di vita che sottrae queste società dalla sfera del pre-moderno, del pre-logico, del 'mucchio selvaggio', della violenza cieca e incontrollata. Più che di fronte a un 'pre' siamo forse in una fase 'post', caratteristica di uno spazio che funziona secondo criteri diversi, che si innestano sulla chiusura, sul fallimento di un ciclo, di un'istituzione.

Riassunto – Summary

La riflessione sviluppata in questo saggio prende spunto dalla ricerca etnografica portata avanti tra il 2006 e il 2008 all'interno del carcere di San Pedro (La Paz, Bolivia), caratterizzato da un regime gestionale di 'autogoverno', per estendersi ad altre realtà penitenziarie sudamericane che presentano modalità gestionali simili, non riconosciute formalmente dallo stato, mettendo in rilievo le numerose differenze che emergono soprattutto al confronto con le prigioni del nord del mondo. Uno degli effetti più significativi dell'autogoverno è lo stravolgimento del dispositivo panottico e dell'immagine dell'istituzione totale. Dunque, come si organizzano, quali sono i codici culturali e i valori di riferimento della società che prende vita all'interno di queste carceri e che permettono, in uno stato di sospensione della legge, di sopravvivere e di convivere in uno spazio ristretto, sovraffollato, carente di risorse primarie? Si approfondiranno queste tematiche prendendo in esame in particolare l'organizzazione interna dei reclusi in tre diverse carceri in Bolivia, Venezuela e Brasile.

The reflection developed in this essay is inspired by the ethnographic research carried out between 2006 and 2008 within the 'self-governed' prison of San Pedro (La Paz, Bolivia). It is therefore proposed a review of different ethnographies realized inside other prisons in South America governed by similar management methods, not formally recognized by the state. The article sheds light on a variety of forms of self-government in prison, highlighting the differences that emerge in comparison with the prisons of the North. One of the most significant effects of self-government is the overturning of the panoptic device along with the image of the total institution. In this landscape, how are the inmates organized? What kind of cultural codes and values do they produce? In a state of suspension of the law, how do they organize their time and space to survive in a small, overcrowded space, lacking in primary resources? These issues will be explored with particular reference to the organization of prisoners in three prisons of Bolivia, Venezuela and Brazil.

Valentina Gamberi

TRA ONTOLOGIA ED EPISTEMOLOGIA: IL DISEGNO COME COMPRENSIONE E COSTRUZIONE DEL MONDO A FLUMS (SVIZZERA)

Antefatto: qualche presupposto e chiave di lettura

Questo saggio vuole proporsi come un esperimento. Non si tratta di un esercizio metodologico, ovvero mostrare un tipo di accesso del ricercatore ad una comunità contestualmente situata. Non si può nemmeno considerare una teorizzazione di un modo di essere al mondo e di relazionarsi ad esso, nelle sue componenti umane e non-umane, quello che Descola definisce come "ontologia" prendendo come spunto la biologia teoretica dell'estone von Uexküll: una "costruzione di mondo" (*worldling*) che si intreccia con la consistenza materiale delle cose («carving ontological domains in the texture of things»).[1] Quello che ci si propone di fare coniuga metodologia e descrizione-teorizzazione di mondi, le quali non sono semplicemente giustapposte, ma implicano l'un l'altra vicendevolmente. In altre parole, una determinata concezione di mondo è sempre incarnata in soggetti spazio-temporalmente situati che sono in relazione tra loro e, 'attraverso quelle relazioni,' riproducono ed attualizzano le visioni di mondo. Di conseguenza, capire un diverso mondo significa 'abitarlo,' e, conseguentemente, fare parte delle relazioni che lo compongono. In altre parole, piano epistemologico e piano ontologico sono inscindibili: conoscere una realtà significa 'costruirla,' 'compartecipare' alla sua realizzazione da parte dei soggetti che normalmente la abitano. Porre una scissione tra metodologia e descrizione rimanderebbe, volenti o nolenti, ad un disconoscimento della realtà fenomenica, mondandola dei suoi elementi spuri per pervenire ad una verità, una cosa in sé, nel senso kantiano del termine: quello che i "nativi" pensano, la loro verità, quando, in realtà, questa verità si attualizza nel qui ed ora della relazione etnografica che è, per forza di cose, una deformazione prospettica data dalla condivisione di quel determinato mondo da parte dell'etnografo. Concordiamo quindi con Žižek che «the Real is not

---

[1] «intagliando domini ontologici nel tessuto delle cose» (traduzione dell'Autore). P. Descola, *Modes of being and forms of predication*, «HAU», s. 4, vol. 1, 2014, pp. 271-280: 271-272.

the In-itself of objects beyond our perceptive, it resides *in the very 'subjective excess' which distorts our access to reality*».[2] Eludere questo eccesso di soggettività porterebbe ad una ricerca di una fantomatica oggettività o 'purezza.' Sempre nei termini di Žižek:

> It means precisely that we, subjects, are not some pure mind, immaterial mirror which reflects reality, but we are part of reality. We do not observe reality from nowhere. […] reality is always fractured, distorted by us, because we are part of reality. We are not pre *tabula rasa*, empty mirrors […] we are always practically engaged with reality. […] The real is inscribed in the very distortion of reality (Žižek 2015).[3]

La nostra posizione cerca quindi di conciliare chi riduce l'antropologia ad etnografia, da una parte, e chi ravvisa nell'antropologia un afflato teorico che prende le mosse dal particolarismo dell'etnografia,[4] dall'altra: certamente l'antropologia è 'altra cosa' dall'etnografia, ma non può prescindere da quest'ultima, in quanto lo sguardo analitico sulla realtà è sempre un 'guardare situato, nel e a partire dal contesto.' In altri termini, crediamo che, da un lato, l'etnografia non sia una scissione dalla soggettività dell'etnografo: la realtà altra si comprende proprio *attraverso* il sentire soggettivo dell'etnografo che per «imbobegamento»,[5] ovvero una partecipazione incorporata, ingloba quel diverso abitare nel suo stesso stare al mondo, e dallo scarto tra diversi 'worldling' sintetizza una descrizione antropologica che permetta ad altri di captare come il fenomenico venga interpretato e vissuto diversamente. La relazione etnografica, quindi, instaura una dialettica tra quella che è la particolarità del ricercatore ed i meccanismi autopoietici del mondo al quale quest'ultimo si accosta. Detto altrimenti, gli strumenti d'analisi vengono a coincidere con quelle super-strutture che enucleano un dato stare al mondo e, al contempo, ne consentono la continuità spazio-temporale, quello che, per intenderci, Bourdieu ha definito

---

[2] «il Reale non è l'In-sé degli oggetti al di là del nostro percepito, esso risiede proprio *nell'eccesso soggettivo' che distorce il nostro accesso alla realtà*» (traduzione dell'Autore). S. Žižek, *Afterword: Objects, Objects Everywhere*, a cura di A. Hamsa *et al.*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2016 («Slavoj Žižek and Dialectical Materialism», 184).

[3] «Significa precisamente che noi, soggetti, non siamo pura mente, uno specchio immateriale che riflette la realtà, ma siamo parte della realtà. Non osserviamo la realtà senza un punto di riferimento […] la realtà è sempre fratturata, distorta da noi, perché siamo parte della realtà. Non siamo una pre *tabula* rasa, vuoti specchi […] siamo sempre coinvolti nella pratica delle cose con la realtà. […] Il reale si inscrive proprio nella distorsione della realtà» (traduzione dell'Autore). S. Žižek, *Figures of Negativity: A Critique of Object Oriented Ontology and New Materialism*, lezione registrata, University of Princeton, 2015 («Žižek Auditory Collection» in Mariborchan, http://mariborchan.si/audio/slavoj-zizek/figures-of-negativity/a-critique-of-object-oriented-ontology-and-new-materialism/).

[4] T. Ingold, *Anthropology is* Not *Ethnography*, «Proceedings of the British Academy», 154, 2008, pp. 69-92.

[5] L. Piasere, *L'etnografia come esperienza,* a cura di F. Cappelletto, Firenze, Seid Editore («Vivere l'etnografia») pp. 65-95.

come *habitus*.[6] La descrizione etnografica e la sua teorizzazione antropologica, quindi, sono naturalmente dense (*thick*), in quanto agiscono sul piano delle sovrastrutture attraverso la soggettività dell'etnografo, costituita dal superamento del dualismo mente-corpo per un'unica apertura sull'alterità, mettendole al vaglio microscopico:[7] il ricercatore sperimenta su di sé una 'metamorfosi' data dal passaggio da un modo di abitare il mondo ad un altro, passaggio che si inscrive nelle unità minime delle pratiche incorporate e che quindi non può che dotarsi di un linguaggio 'molecolare' per essere intellegibile.[8] Come von Uexküll aveva intuito,[9] comprendere un modo diverso di abitare significa intrattenere una diversa relazione con la realtà fenomenica: un giardino avrà una valenza diversa per, poniamo, un'ape, la quale identifica i fiori come una fonte di cibo, e per un gatto, il quale utilizzerà i fiori come rifugio per riposarsi o per osservare tatticamente una preda; divenire ape o gatto significherà quindi relazionarsi con e percepire i fiori diversamente, con un cambiamento significativo delle disposizioni – sensoriali, emotive, intellettuali – verso quest'ultimi. Il cambiamento, quindi, avviene 'cellula per cellula,' intendendo la totalità dell'insieme organismo-ambiente.

L'etnografia risultante – ovvero la narrativa prodotta a posteriori rispetto all'incontro etnografico e conseguente metamorfosi – dovrà necessariamente coniugare l'aspetto descrittivo della diversa 'ontologia' e l'elemento di accesso alla stessa in dotazione dell'etnografo, ovvero quell'elemento che è, al contempo, principio cardine dell'ontologia stessa e caratteristica implementata dall'etnografo per poterla abitare. L'esperimento di questo saggio sarà quindi quello di enucleare un principio cardine che ha determinato la comprensione e compartecipazione dell'etnografo al mondo osservato e, quindi, avviare un nuovo tipo di descrizione etnografica e d'analisi antropologica.

Per un pensiero rizomatico: il disegno dell'etnografo

Questo saggio vuole sostanziare quanto detto fin qui con la descrizione di una metamorfosi avvenuta nel Febbraio 2011 presso un'associazione di scultori di maschere carnevalesche lignee del paese di Flums – capoluogo del distretto di Sarganserland, nella Svizzera orientale di lingua tedesca al confine con il Liechtenstein: il disegno, solitamente considerato un'attività

---

[6] Cfr. P. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice,* Cambridge, Cambridge University Press, 2011 [1972].

[7] C. Geertz, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays,* New York, Basic Books, 1973.

[8] G. Pizza, *Second Nature: On Gramsci's Anthropology,* «Anthropology and Medicine», s. 19, vol. 1, 2012, pp. 95-106: 98-99.

[9] Cfr. J. Von Uexküll, *Theoretical Biology,* Londra, Trubner & Co. Ltd, 1926 [1920] e J. Von Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlino, Springer, 1929 [1909].

a margine dell'etnografia, caratterizzata classicamente dal binomio osservazione partecipante-interviste, è divenuto un elemento ponte tra il mondo dell'etnografa e quello degli scultori. Non soltanto il disegno è stato una chiave di accesso e di maggior comprensione delle attività scultoree, ma ha coinciso anche, come si vedrà, con una certa ontologia che definisce l'identità del gruppo di scultori e ne garantisce la contiguità spazio-temporale: in una parola, il disegno ha fatto da collante tra i membri del gruppo e ha garantito che quest'ultimo potesse crearsi una propria nicchia all'interno del contesto più largo di Flums. In altri termini, mentre per l'etnografa il disegno rappresentava una modalità di espressione individuale, quindi associata alla creatività e alla libertà di espressione, che trovava nella pratica etnografica terreno di applicazione, per i secondi il disegno era l'*habitus* cardine di una visione della realtà improntata al giudizio estetico, considerato il discrimine tra il loro gruppo e gli altri. La pratica scultorea e, conseguentemente, un particolare tipo di stile scultoreo venivano regolati attraverso la capacità di disegnare. Essere capace di disegnare a propria volta, quindi, ha permesso all'etnografa di comprendere in che modo tale stile scultoreo venisse elaborato dai membri dell'associazione e, al tempo stesso, di sperimentare un apprendistato estetico informato da tale stile. Uno stile che non si limitava a delimitare un'estetica, ma che legittimava le pratiche associative e una certa propensione nei confronti di altri gruppi e soggetti esterni. Attraverso il disegno, quindi, l'etnografa ha potuto ricostruire e rivivere le dinamiche e logiche che strutturano il gruppo, pervenendo ad una descrizione densa che ha valore sia ontologico che epistemologico.[10]

Il disegno si è comportato, quindi, come un'interfaccia. Con questo termine, Morgan indica quegli oggetti materiali che condividono l'essenza di un referente e che, in congiunzione con un attore, provocano una trasformazione che porta quest'ultimo ad avvicinarsi a quel referente:[11] un esempio è costituito dall'icona, il cui contatto con un credente permette la rievocazione del potere sacrale in essa rappresentato. Allo stesso modo, il disegno ha proprietà cinesiche, ovvero presentifica l'avvicinamento dell'etnografo alla realtà osservata ripercorrendone la superficie attraverso un processo attivo del vedere.[12] In quanto tale, esso ricostruisce la realtà, ha un valore *epistemografico* – in quanto rappresentazione grafica o *gràfein*: Boser-

---

[10] Per un parallelo tra il disegno e la descrizione densa, si veda Z. Bray, *Anthropology with a Paintbrush: Naturalist-Realist Painting as "Thick Description"*, «Visual Anthropology Review», s. 31, vol. 2, 2015, pp. 119-135.

[11] D. Morgan, *The Embodied Eye: Religious Visual Culture and the Social Life of Feeling*, Berkeley, University of California Press, 2012, p 103. Cfr. D. Morgan, *The Ecology of Images. Seeing and the Study of Religion*, «Religion and Society: Advances in Research», 5, pp. 83-105.

[12] M. Sheets-Johnstone, *The Imaginative Consciousness of Movement: Linear Quality, Kinaesthesia, Language and Life*, a cura di T. Ingold, Farnham, Ashgate, 2011 (in «Redrawing Anthropology. Materials, Movements, Lines», 117). Cfr. S. Pattison, *Seeing Things. Deepening Relations with Visual Artefacts*, Londra, SCM Press, 2007 e J.J. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Have, Psychology Press, 1986.

man parla proprio di un «cosmograma»,[13] un mondo dotato di senso che permette la simulazione del mondo osservato da parte dell'etnografo. In quanto tale, il disegno è anche un atto di performance, uno spazio virtuale nel quale l'incontro tra l'etnografo e gli attori osservati possa prolungarsi ed imbastire una riflessione sul diverso modo di concepire l'allestimento della vita.[14]

Il disegno, perciò, veicola due azioni tra loro intersecanti. Da un lato, esso rafforza le potenzialità delle note di campo, in particolare la loro natura essenzialmente da *bricolage*, nel senso lévi-straussiano del termine:[15] attraverso il disegno, l'azione osservata sul campo viene scomposta, decostruita nelle sue componenti, per poi essere ricostruita dall'etnografo con l'intento di riprodurla e trasmetterla al pubblico, sia esso costituito dalla comunità antropologica o da un pubblico più ampio di lettori.[16] In tal senso, il diario di campo/quaderno degli schizzi è uno spazio anarchico di riflessione ed elaborazione creativa della realtà. Essendo le sue pagine aperte alle più svariate idiosincrasie dell'etnografo, il quale può ogni volta arrivare ad intuizioni nuove e a collegamenti ex novo tra le osservazioni raccolte, il quaderno dell'etnografo è un'enciclopedia magica, secondo quanto ripreso da Taussig dalla riflessione di Benjamin, che si dipana lungo una continua dialettica tra la sistematizzazione delle osservazioni e il peregrinare delle intuizioni.[17] Dall'altro, il disegno non è soltanto uno strumento metodologico, ma anche un vero e proprio artefatto in simbiosi con l'evento spazio-temporale osservato dall'etnografo, costituendo quel fenomeno del tutto particolare che Rouch stesso definì come *ciné-transe*.[18] Non solo l'etnografo, grazie alla pagina bianca da disegnare, si fonde con l'evento osservato al punto che l'osservazione partecipante diviene una partecipazione che verrà poi osservata in un secondo momento – ciò che Rouch chiama possessione creativa[19] – ma la stessa cinepresa/disegno diventa un artefatto rituale condiviso dall'etnografo e dai soggetti sociali che partecipano con lui al rito: «something flexible, organic and emergent from within the shared environment in which subjects and filmmakers […] are situated».[20]

---

13 C. Boserman, *Relatogramas: Dibujos y cognición en laboratorios sin muros,* Madrid, Universidad Rey Juan Carlos Boserman, 2012-2013, p. 29.

14 K. Tondeur, *Graphic Anthropology Field School*, «Somatosphere (blog)», http://somatosphere.net/2016/10/graphic-anthropology-field-school.html

15 C. Hendrickson, *Visual Field Notes: Drawing Insights in the Yucatan*, «Visual Anthropology Review», s. 24, vol. 2, 2008, pp. 117-132: 127.

16 E.M. Bruner, *The Anthropology of Experience*, Urbana, University of Illinois Press, 1986, p. 10.

17 M. Taussig, *I Swear I Saw This. Drawings in Fieldwork Notebooks, Namely My Own*, Chicago, The University of Chicago Press, 2011, pp. 47-50.

18 J. Rouch, *Ciné-Ethnography*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003, p. 183.

19 *Ibid*.

20 A. Grimshaw, *Drawing with a Camera? Ethnographic film and transformative anthropology*, «Journal of the Royal Anthropological Institute», 21, pp. 255-275: 267. Cfr. B. Tedlock, *Par-*

La logica qui impiegata condivide sostanziali affinità con il concetto di rizoma così come formulato da Deleuze e Guattari:[21] il rizoma è quella particolare rarefazione delle radici di una pianta con il terreno sottostante, tale per cui una suddivisione netta tra radice e terra perde di senso. Terra e radici sono in un rapporto metamorfico proprio perché in relazione tra loro: la loro fusione è ciò che le consente di scambiarsi elementi nutritivi e, quindi, di potersi definire come organismi a sé stanti attraverso l'incorporazione di una parte dell'altro. Gli elementi nutritivi, inoltre, non sono tra loro in un rapporto gerarchico ma si dipanano all'interno di un flusso di corrente, prediligendo quindi una logica paritaria, orizzontale o circolare senza soluzioni di continuità: in altre parole, piani che sarebbero distinti contribuiscono in egual misura allo sviluppo della pianta e del terreno.[22] Nel ricorrere a questa metafora, Deleuze e Guattari volevano precisamente cogliere quel momento assolutamente fluido e creativo dato dall'incontro tra due diversi modi di essere al mondo: la metamorfosi da un mondo all'altro coinvolge quindi diversi aspetti, da quello percettivo a quello cognitivo, attraverso un processo di incorporazione dell'alterità.

Avere un «pensamiento rizomático»[23] significa, da un lato, che l'etnografo non si pone su un piano diverso, quello dell'osservazione distaccata, dalla realtà oggetto del suo studio, ma piuttosto ne condivide quella specifica porzione percettiva, delimitata in senso spazio-temporale, con il partecipante all'etnografia: gli stessi termini "partecipante" e "osservato" vengono sostituiti da espressioni come «co-researcher»,[24] volti a non stabilire una gerarchia osservatore-osservato; dall'altro, fare un'etnografia rizomatica implica cercare il più possibile di restituire la complessità della com-partecipazione intersoggettiva esperita nella metamorfosi dell'etnografo. Esaminiamo quindi come il disegno abbia costituito terreno fertile per la condivisione tra scultori ed etnografa, come, in altre parole, abbia costruito un universo di senso che permettesse un avvicinamento e, successivamente, una metamorfosi da parte della seconda nella direzione dell'ontologia dei primi.

---

ticipant Observation to the Observation of Participation: the Emergence of Narrative Ethnography, «Journal of Anthropological Research», s. 47, vol. 1, 1991, pp. 69-94 e T. Ingold, *Introduction*, Farnham, Ashgate, 2011 («Redrawing Anthropology. Materials, Movements, Lines», pp. 1-20) «qualcosa di flessibile, organico ed emergente dall'interno dell'ambiente condiviso in cui soggetti e cineasti […] sono situati» (traduzione dell'Autore).

21 Cfr. G. Deleuze – F. Guattari, *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987 [1980].

22 G. Deleuze – F. Guattari, *A Thousand Plateaus*, 1987 [1980], p. 7.

23 C. Boserman, *Relatogramas*, 2012-2013, p. 29.

24 Cfr. B.A. Israel *et al.*, *Methods in Community-Based Participatory Research for Health*, San Francisco, Wiley, 2005.

La logica dei Klub: entrata in campo

Il resoconto qui presentato è una riflessione a posteriori sul materiale etnografico raccolto nel mese di Marzo 2011 a Flums. La consapevolezza di aver avuto accesso ad un'ontologia specifica attraverso la mia stessa capacità di disegnare è infatti un'acquisizione più tarda, o meglio: nei primi anni che seguirono la conclusione del lavoro di campo, tale consapevolezza era incorporata e ad essa seguiva la necessità di descrivere le dinamiche del gruppo osservato. Già allora era in me fortemente radicata l'idea che il campo non fosse circoscritto ad un'etnografia spazialmente e temporalmente delimitata, ma piuttosto fosse in una relazione dialettica con le esperienze etnografiche passate e presenti: il *field* è per me quel campo di forze in continua evoluzione e in sincronia con lo sviluppo ontogenetico dell'etnografo stesso.[25] In altre parole, il campo condotto in Svizzera era il risultato di un cammino di crescita personale, iniziato con ricerche precedenti che avevano, quindi, preparato terreno fertile per determinate necessità epistemologiche e poi evoluto con acquisizioni teoriche ed esperienziali che continuano in essere nel presente.

Lungo il mio sviluppo ontogenetico, perciò, quello che in passato descrivevo come dinamiche all'interno di una «comunità di pratica»[26] è venuto a coincidere con una particolare ontologia, ovvero come una creazione di un universo di senso e di valori: il concetto di ontologia, infatti, permette di uscire dalla particolarità spazio-temporale delle pratiche, alle quali l'idea di comunità di pratica è vincolata, per abbracciare una dimensione morale e riflessiva. Quello che la comunità di pratica definiva come valori nati in funzione di pratiche da espletare in modo efficace diviene, nell'ontologia, un elemento fondante della sinergia tra meccanismi autopoietici e riflessione 'sul' e 'nel' mondo. Per intenderci, il senso delle proporzioni nel disegno non è soltanto un fattore imprescindibile della buona riuscita di un corso di scultura, pratica attorno alla quale si costituisce l'associazione di scultori come gruppo, ma viene anche a coincidere con una valutazione, in senso estetico e morale, della realtà di Flums e con la formulazione di un ideal-tipo specifico di maschera e, con essa, di abitante del distretto del Sarganserland cementato nella ed espresso dalla stessa produzione di maschere lignee. Quello che, in sintesi, il concetto di comunità di pratica coglieva sul piano 'funzionale' passa, nell'ontologia, ad un piano 'morale.'

Questo passaggio significativo nella mia riflessione etnografica è maggiormente chiaro se si prende in considerazione il tessuto sociale di Flums,

---

[25] Per una definizione di ontogenia cfr. C. Toren, *The Stuff of Imagination. What We Can Learn from Fijian Children's Ideas about Their Lives as Adults*, «Social Analysis», s. 55, vol. 1, 2011, pp. 23-47 e T. Ingold, *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Londra, Routledge, 2000.

[26] Cfr. E. Wenger, *Communities of Practice. Learning, Meaning, and Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

punteggiato da associazioni private o *Klub*. Inserite all'interno del corporativismo svizzero come un sistema storicamente giustificato per l'armonizzazione delle istanze di gruppi etnici eterogenei condividenti il medesimo territorio di fronte ad una comune minaccia esterna, i *Klub* hanno la funzione di fornire basi assistenziali al singolo individuo a fronte di interessi ed attività comuni che definiscono la funzionalità del *Klub* all'esterno e, al contempo, coincidono con piattaforme di rivendicazione politico-sociale.[27] La solidarietà tra i membri di uno stesso *Klub* per l'assolvimento della finalità associativa principale, in altre parole, diventa uno strumento trasversale di assistenza del singolo nella sua vita quotidiana e nel suo rapportarsi con altri soggetti non facenti parte del *Klub* stesso, fornendo quindi una rete di protezione, da una parte, e, dall'altra, una valvola di mediazione e risoluzione del conflitto sociale. Queste considerazioni funzionali, proprie dell'analisi sostenuta dal concetto di comunità di pratica, per quanto indubbie, non colgono elementi più profondi del funzionamento degli stessi *Klub* a Flums. Partecipare ad un *Klub* non è soltanto un modo per essere tutelati nelle proprie attività ma comporta anche un comune sentire. Se si prende come esempio l'associazione di scultori che ho osservato, essi definiscono questo comune sentire come *Kameradschaft* o 'cameratismo,' che, da un lato, deve essere tutelato rispetto all'esterno: «la cosa più importante è il codice d'onore. […] quello che viene parlato qua dentro, quello che succede in queste quattro pareti non esce fuori in nessun modo» (int. ai fondatori 31/03/2011). Dall'altro, esso va ad influenzare il quotidiano al di fuori dei *Klub* stessi:

> è soprattutto una base d'amicizia, ha detto che anche in privato, per esempio, uno deve fare un trasloco, oppure ha del lavoro da fare a casa, qualcosa, che loro sono subito i primi che vengono ad aiutare, non solo facendo le maschere, però anche in privato. È quello che lui capisce per *Kameradschaft*, per amicizia (int. a scultore dell'associazione, 17/03/2011).

Si ha quindi un coinvolgimento di strutture simboliche profonde che trascendono l'utilità pratica e funzionale del consociarsi: ammettere un nuovo membro del gruppo non significa soltanto accertarsi che rispetti le regole associative e, quindi, le delimitazioni del suo raggio d'azione – in questo caso, non utilizzare gli immobili e la cassa comune per i propri scopi utilitaristici – ma anche ribadire la potenza semiotica di costruzione della realtà condensata nel comune sentire del cameratismo. Il nuovo adepto sperimenterà quindi una metamorfosi della propria visione di vita:

---

[27] Cfr. D. Weinberg, *Bands and Clans: Political Functions of Voluntary Associations in the Swiss Alps,* «American Ethnologist», s. 3, vol. 1, pp. 175-189. R. Bendix, *National Sentiment in the Enactment and Discourse of Swiss Political Ritual*, «American Ethnologist» s. 19, vol. 4, 1992, pp. 768-790. W. Bellwald, *Zur Konstruktion von Heimat. Die Entdeckung lokaler "Volkskultur" und ihr Aufstieg in die nationale Symbolkultur. Die Beispeil Hérens und Lötschen (Schweiz)*, Walliser, Kantonmuseum, 1997.

il suo universo con il quale ha familiarità sarà plasmato dalla pratica della scultura, la quale avrà la precedenza sul resto, investendo sia gli impegni quotidiani sia, come si vedrà in seguito, una propria percezione estetica. Tale metamorfosi è modellata su un vero e proprio apprendistato morale, che si può definire come *Kamaradschaftpflege* o "cura del cameratismo", nel quale il candidato deve dare prova di abnegazione nel corso dell'anno. La conclusione del periodo di prova viene sancita da un rituale di passaggio, che non ha alcuna utilità effettiva – l'idoneità del candidato si è già espressa nell'apprendistato stesso e, quindi, la decisione è già stata presa – se non quella di esprimere questo comune sentire in termini simbolici ed iconici, legittimando ulteriormente il *Klub* come centro di costruzione della realtà: l'aspirante scultore dovrà fare due giri di corsa intorno al campo sportivo – in origine il *Klubhaus* era uno spogliatoio maschile, quindi si trova proprio di fronte al campo da calcio – mentre i membri con diritto di voto decideranno della sua sorte, che sarà comunicata mediante fumata nera o bianca sul modello dell'elezione del Papa.

In definitiva, quello che, nella prospettiva della comunità di pratica, verrebbe definito in termini funzionali come narrative pragmatiche, ovvero come identità di gruppo sorte in funzione di una necessità pratica, cioè l'assistenza dei singoli membri, nell'approccio ontologico diviene una costruzione valoriale: ciascun *Klub* modella una propria visione di mondo, di come 'le cose dovrebbero essere' e un'idea specifica di persona che abita questo mondo, teorie che trovano la loro applicabilità in pratiche di manipolazione della realtà. Fare o non fare parte di un *Klub* diviene quindi un discrimine di tipo, se vogliamo, 'cosmologico': quello che viene percepito e definito in un certo modo da un membro di un *Klub* può essere considerato e percepito senza valore o, addirittura inesistente, da parte di chi non appartiene a quello stesso *Klub*. Il senso 'cosmologico' e 'cosmografico' – in quanto costruzione semantica attiva di un universo – si può evincere, per esempio, da queste considerazioni:

D: Perché non è andata alla *Mehrzweckhalle*? [28]
R: […] Siccome io abito a Flums ma non partecipo a nessun *Klub* e poi non vado neanche tanto nei ristoranti, conosco poca gente, e in quei posti si parla di scherzi che sono successi a gente di Flums, allora, se non conosci il personaggio a cui è successo qualcosa, non è divertente (int. ad una donna di Flums, 14/03/2011).

Fare ricerca in questo contesto significava, per forza di cose, un delicatissimo inserimento all'interno delle dinamiche dei *Klub* che erano coinvolti nel progetto: il fatto di non essere in grado di parlare il *Flumserdialekt*, nonostante la conoscenza del tedesco, fece sì che dovetti appoggiarmi alle reti

[28] Il luogo pubblico nel quale si inscenano, ad ogni Carnevale, delle pantomime per ridicolizzare eventi accaduti durante l'anno a Flums o persone specifiche. Tali rappresentazioni sono gestite da più *Klub* sorti intorno al Carnevale tradizionale.

migratorie costituitesi a Flums, in particolare la comunità italiana, la quale gioca un ruolo cuscinetto tra i vari *Klub* autoctoni e le altre comunità di più recente immigrazione, come quella albanese. Gli italiani, inizialmente poco accolti nel secondo dopoguerra, sono stati in grado di assimilarsi al tessuto sociale di Flums, riproducendo le sue logiche consociative – vi era, per esempio, un *Klub* italiano, poi prosciolto successivamente, così come mi dichiarò uno dei membri della comunità italiana che mi aiutò con le traduzioni – e le pratiche più identificative, come quella della scultura – com'era stato il caso di Giovanni Testi, un italiano sposato ad una svizzera che si dedicò all'intaglio delle maschere del Carnevale locale. Farsi quindi aiutare da membri della comunità italiana per la traduzione delle interviste etnografiche in quanto io stessa italiana significava essere identificata come un membro, per quanto trasversale ed atipico, del '*Klub*' italiano e, di conseguenza, più accettabile di un'antropologa straniera.

Inizialmente, la mia associazione con la comunità italiana venne stabilita dagli stessi scultori dell'associazione: il presidente di quest'ultima decise di affiancarmi, mesi prima dell'effettivo svolgimento del mio lavoro di campo, ad un suo collega di lavoro, il cui figlio aveva svolto uno dei corsi di scultura tenuti dal gruppo. Da un lato, i rapporti che intercorrevano tra l'interprete e il presidente dell'associazione determinarono una situazione di dipendenza del primo dal secondo: il traduttore mi stava aiutando in quanto in una condizione di debito con il presidente. Dall'altro – e questa consapevolezza la raggiunsi solo più tardi – quegli stessi legami esprimevano l'*ethos*, se così si può dire, del *Klub*: per poter accedervi, era necessario che fossi affiancata da una persona che ne condividesse i presupposti morali-estetici-cosmologici. Il fatto che l'interprete fosse un geometra come il presidente – e, come si vedrà più tardi qui, le pratiche scultoree dell'associazione sono modellate sul sapere da geometra del presidente, in particolare dalla sua capacità di disegnare – e che suo figlio avesse fatto parte dell'associazione in veste da allievo creava una condizione 'empatica,' di 'risonanza' con l'universo costruito dagli scultori. Certamente, questo comportava una forte ingerenza del traduttore nel mio stesso lavoro: in quanto totalmente estranea, almeno all'inizio, con quel mondo, lui si sentì molto spesso in dovere, anche se il più delle volte in modo spontaneo, di entrare nel merito delle mie domande e di riformularle secondo la sua conoscenza da geometra, e, quindi, 'secondo quello che lui pensava essere la conoscenza del gruppo.'

Proprio per questa ingerenza, per quanto utilissima per comprendere ulteriormente le logiche dell'associazione, decisi di farmi aiutare anche dal fratello della signora, anch'essa italiana, che mi stava ospitando per il mio soggiorno a Flums, presenza comunque tollerata dagli scultori in quanto allievo per quell'anno dei corsi di scultura. Dato il rapporto empatico che avevamo vicendevolmente instaurato, condividemmo i nostri rispettivi apprendistati visivi, ovvero la nostra progressiva acquisizione di forme di conoscenza pregiudiziale proprie del contesto sociale nel quale gli scultori

vivono.[29] In altre parole, mi confrontavo con questa persona rispetto alla riproduzione che quest'ultima stava facendo di una maschera secondo i canoni dell'associazione e del mio parallelo processo di comprensione di come le dinamiche di quest'ultima si concretizzassero nei corsi di scultura attraverso il mio disegno. Per quanto estemporaneo, il mio atto di disegnare durante i corsi faceva sì che il mio co-ricercatore privilegiato, se così si può dire, vedesse in me una potenziale allieva o, in alternativa, un'utile fonte di consigli per la sua stessa attività nel *Klub*: numerose volte, infatti, il co-ricercatore mi chiese consigli su come rendere la sua maschera più armoniosa e proporzionata, perché «tu che sai disegnare…». Come si vedrà, questa mia abilità, per quando in parte diversa da quella degli scultori, mi permise di addentrarmi più consapevolmente nella 'cosmologia' del gruppo.

Visioni del mondo a Flums: tratti di matita e collage

Per tornare al discorso generale che si faceva sopra sui *Klub* di Flums, diversi *Klub* sorsero attorno al rito del Carnevale, particolarmente centrale nell''identità' del Sarganserland: in quanto festa pubblica, esso faceva parte della cosiddetta *Ortskenntnis*, ovvero la conoscenza del luogo, un senso di appartenenza ad una località geografico-culturale. Tale *O.* consisteva in un lavoro di 'm.' condotto dalla C. Elvetica che interiorizzasse la specificità locale nell'unità pancantonale e un certa retorica 'alpina'[30] che ebbe come effetto lo sviluppo di un patriottismo locale.[31] Il Carnevale divenne al centro di queste pratiche politiche di valorizzazione di Flums a seguito del secondo conflitto mondiale, prima con gli *Schwarzen Engel* ('Angeli Neri,' fondati nel 1954 ed ufficialmente riconosciuti nel 1958) e poi con la *Fasnachgesellshaft* ('Società del Carnevale,' stabilita nel 1976). Le maschere, e quindi la capacità di scolpirle, racchiudono perciò un particolare modo di intendere la 'località,' una *Ortskenntnis* che ha la pretesa di essere definitiva ed assoluta. Ogni *Klub* carnevalesco, affiliato ad un dato scultore, ha cercato di dettare un proprio stile scultoreo e con esso la propria visione di mondo, culminando nel Carnevale stesso in quanto espressione dell'essenza di quella data cosmologia e, conseguentemente, una piattaforma di incontro-scontro con cosmologie diverse.

---

[29] Cfr. C. Grasseni, *Skilled Vision: an Apprenticeship in Breeding Aesthetics*, «Social Anthropology», s. 12, vol. 1, pp. 1-15. Id., *Imparare a guardare. Sapienza ed esperienza della visione,* Milano, Franco Angeli, 2008. C. Grasseni, *Good Looking: Learning to be a Cattle Breeder*, a cura di C. Grasseni, New York, Berghahn, 2010 («Skilled Visions. Between Apprenticeship and Standards»), pp. 47-66.

[30] Cfr. W. Bellwald, *Zur Konstruktion von Heimat. Die Entdeckung lokaler "Volkskultur" und ihr Aufstieg in die nationale Symbolkultur. Die Beispeil Hérens und Lötschen (Schweiz)*, Walliser, Kantonmuseum, 1997.

[31] R. Bendix, *National Sentiment in the Enactment and Discourse of Swiss Political Ritual*, «American Ethnologist», s. 19, vol. 4, 1992, pp. 768-790: 770, 777.

Nel caso degli *Schwarzen Engel,* la propria ontologia vorrebbe iscriversi nel solco delle attività scultoree portate avanti dalle generazioni più anziane. Presso queste ultime, costituite prevalentemente da agricoltori ed allevatori che scolpivano nel tempo libero, era fortemente radicata l'arte del 'copiare' modelli di maschere già esistenti, per poi aggiungere, man mano e a seconda delle capacità espressive del singolo scultore, piccoli particolari che determinavano il cambiamento costante nel tempo della maschera, tanto da rendere le singole differenze riscontrabili da una mano all'altra quasi impercettibili [Fig. 1].[32] Lo stesso contesto lavorativo del Sarganserland nel XIX secolo favoriva l''ispirazione' di nuovi stili, poiché la popolazione maschile della valle era dedita ad integrare i magri salari derivati dalle loro attività con lavori stagionali ed occasionali nei paesi confinanti, in particolare nella Germania meridionale: una sorta di *koinè* sociale – dato che tutto ciò comportava spesso la contrazione di legami matrimoniali con le donne locali – e culturale che probabilmente permise un ulteriore consolidamento dell'arte della 'copia'.[33] Gli *Schwarzen Engel*, quindi, cercarono di mantenere questo clima d'ispirazione creativa, se non andando oltre e creando un proprio stile inconfondibile e totalmente anarchico [Figg. 2-3].

La *Fasnachtgesellschaft*, invece, prese progressivamente le mosse dall'assenza di regolamentazioni degli *Schwarzen Engel* per divenire sempre più standardizzata: l'arte del collage divenne un esercizio di virtuosismo tecnico e, al contempo, la cifra di una sedicente tradizione dell'intaglio. Mentre prima la scultura era dettata dalle idiosincrasie dei singoli scultori, i quali copiavano tratti fisiognomici di altre maschere per stupire il pubblico, secondo una logica fluida ed, appunto, anarchica, ora l'imitazione di maschere precedenti si iscrisse nella celebrazione delle capacità tecniche del singolo scultore, in particolare nella sua mediazione tra esigenze rituali proprie del Carnevale – quindi di irrisione della società – ed indossabilità della maschera.

L'associazione degli scultori qui osservata rappresenta una propaggine del processo di progressiva standardizzazione delle pratiche scultoree avviato dalla *Fasnachtgesellschaft,* se non il suo apice. Come si legge nel documento fondativo dell'associazione, quest'ultima venne stabilita nel 1991 da un gruppo di amici affiatati che faceva già parte della *Fasnachgesellschaft* per provvedere alla cura e al mantenimento della tradizione scultorea di Flums: l'intento era quello di riportare il paese al centro della scena internazionale dell'intaglio del legno. Non si avevano più scultori individuali che venivano

---

[32] Cfr. A. Bärtsch, *Sarganserländer Holzmasken und Fasnachtbrauchtum*, Mels, Särganserlander Verlag, 1990.

[33] J. Rickenbach, *Alte Masken aus der Ostschweiz. Fasnachtmasken aus der Sammlung des Rietbermuseum,* Zurigo, Museum Rietberg, 1999, pp. 11-12. Per quanto pertiene Flums, i tre scultori storicamente più rilevanti furono Josef Gassner (1853-1938), mastro pittore, l'amico Justus Stoop (1869-1950), lavoratore delle ferrovie [Fig. 1], e Niklaus Bless (1862-1957), operaio in una filanda.

interpellati per cedere le loro maschere a Carnevale, ma una vera e propria corporazione di scultori che scolpiva tutto l'anno e faceva anche lavori su commissione, oltre che partecipare ad eventi ed esibizioni pubbliche: in tal senso, la stessa pratica scultorea doveva riflettere questa nuova ambizione professionalizzante, attraverso la costruzione ad hoc di una procedura scultorea che potesse imporsi come una sofisticatissima evoluzione dell'intaglio così come praticato dai primi scultori.

Il processo di standardizzazione e di professionalizzazione della scultura si attuò attraverso, prima di tutto, una serrata critica dei vari stili scultorei presenti in valle fino a quel momento. La tradizione del collage, inizialmente, come si è visto, una rielaborazione libera, non regolata di stimoli creativi provenienti da singoli scultori, venne qui trasformata di senso: si riproducono maschere di altri scultori per scandagliarne le caratteristiche stilistiche, saggiarne pregi e difetti e, di conseguenza, cercare di migliorarle. Lo stesso concetto di collage presuppone il riutilizzo di lavori artistici di diversa provenienza attraverso una scomposizione o parcellizzazione della loro unità secondo criteri assolutamente non coincidenti con quelli utilizzati nell'opera originaria, criteri che sono, quindi, funzionali ad un linguaggio artistico distinto e, in ultima ratio, ad una comunicazione artistica 'nuova.' Allo stesso modo, gli scultori dell'associazione 'modificano esteticamente' qualcosa di già dato allo scopo di pervenire ad un ideale di perfezione scultorea. Da un lato, il collage diviene un mezzo per ricostruire in senso filologico una storia dell'evoluzione stilistica dell'intaglio a Flums: come accennato qui, le maschere già presenti vengono scandagliate e rapportate alla produzione contemporanea, convogliando, perciò, giudizi di valore e categorizzazioni. Tale critica artistica viene a coincidere con l'*ethos* del gruppo, coinvolgendo anche coloro che ne condividono in parte la visione del mondo, come nel caso dell'interprete scelto da loro stessi:

> Le maschere di Länzlinger [il traduttore chiede se possa prendere una maschera "stile Länzlinger" mentre l'intervistato fa il caffè per il traduttore; interviene l'intervistato] … Lui dice che le maschere di Niggi c'hanno più anima. Questa è una maschera tipica di Länzlinger. Se vede, gli occhi, invece di essere a metà della faccia, perché, se li guarda, l'occhio è a metà proprio della faccia, e qua non è a metà della faccia. Sempre troppo alto. Perché poi era proprio il suo tipo di fare maschere. Le maschere di Länzlinger c'hanno sempre un naso sproporzionato. Lui lavora molto bene il legno, si vede che proprio faceva di professione, lavora molto bene il legno, però c'ha sempre questi occhi a mandorla, all'insù, il suo tipico, e c'ha sempre l'occhio troppo alto. [l'intervistato interviene] Allora, le maschere che farebbero loro, gli occhi ce li avrebbero qua. Sono sempre quel paio di… E ora, per uno che va a Carnevale e porta questa maschera, è molto difficile portarla perché, se c'ha l'occhio al posto giusto, c'ha la bocca quaggiù, se c'ha la bocca al posto giusto, non vede niente. E perciò dice… Ma è proprio un modo di Länzlinger. Tutte le maschere di Länzlinger, a guardarle così sembrano belle, però in proporzione non sono mai giuste (int. al vicepresidente, 22/03/2011).

Dall'altro, il collage è parte integrante di un'autocritica serrata attraverso un processo di continuo miglioramento delle proprie abilità scultoree: grazie a contesti come quello della competizione e della gara, ciascun scultore dell'associazione, riproducendo maschere già esistenti, cerca di spingersi al di là della sua *comfort zone* inseguendo il virtuosismo tecnico. Ecco quindi che l'arte della copia non è più cercare di stupire il pubblico con trovate sempre più originali ma, piuttosto, incarnare un 'ideale esecutivo' [Figg. 4-5].

Son tutte copie, però son tutte… Qualche piccola differenza c'è sempre. Allora, dice che c'era l'originale di Stoop Niggi qua, e poi ognuno l'ha fatta questa maschera di loro. E questi son poi i risultati, no? Si vede ora, mettendole una vicina all'altra, si vede che c'è… l'espressione è più o meno uguale, però si vede che ci sono delle differenze. Il vicepresidente ha detto che non l'ha fatta, che tutti gli altri l'hanno fatta questa maschera. Lavoro di gruppo, dice lui, che, ogni tanto ne fanno. Sì, poi lo paragonano una maschera all'altra, e guardano un po' i diversi… e guardano poi, giudicano poi chi è più vicino all'originale. Lui l'ha fatta un po' più piccola e… Lui l'ha fatta come l'originale, però loro c'hanno i pezzi grezzi, sono ventotto centimetri, invece il presidente ha preso uno di ventisei centimetri. E queste ci sono differenze tra l'una e l'altra. Lui dice che differenze non sono un granché, però si vede che da uno scultore all'altro c'è sempre differenza. Si può mettere anche questa qua, che è uguale, si può mettere anche quella là, che è uguale… Son tutti uguali. Qua c'è la differenza più grande, dice lui, tra l'uno e l'altro.
[…]
Anche questo più o meno, dice che è uguale, son solo… i modi un po' uguali di farli. Lui dice che, per lui, gli piace fare tutti lo stesso lavoro, che così poi possono paragonare tra di loro e, magari, parlare un po' delle tecniche, come uno l'ha fatto bene, come uno ha fatto l'altro (int. ad un membro dell'associazione, 29/3/11).

Come ribadito più volte, la standardizzazione delle tecniche scultoree comporta il perseguimento di un ideale, di un virtuosismo tecnico che viene fatto coincidere con una sedicente 'tradizione dell'intaglio' di Flums. Si ha perciò uno sguardo analitico, 'scientifico' di una pratica che fino a poco tempo prima non era formalizzata, mondandola di quegli elementi idiosincratici prodotti dall'interazione soggettiva dello scultore con la materia-legno. Questo lavoro di «purificazione»[34] prese le mosse inizialmente dalle difficoltà personali incontrate dagli scultori mentre erano allievi del corso di scultura della *Fasnachgesellschaft* tenuto da Honegger Titus, imparentato a sua volta con Justus Stoop e con il quale l'associazione collaborò nei primissimi tempi. In particolare, il fatto che avessero insegnato loro di partire dagli occhi invece che dal naso rendeva le loro maschere maggiormente legate a livello espressivo, poiché, per poter rendere indossabile la maschera, bisognava per forza abbinare un certo tipo di naso ad un certo tipo di bocca, quando magari l'allievo voleva dare una diversa espressività. Per ovviare a

[34] Cfr. B. Latour, *We Have Never Been Modern*, Cambridge, Harvard University Press, 1993.

questa difficoltà, alcuni degli scultori dell'associazione riuscirono ad ideare una nuova tecnica che dal naso poi portava alla creazione del resto della maschera: in questo modo, le distanze canoniche tra naso e occhi restavano fisse e ci si poteva sbizzarrire maggiormente nelle espressioni e nelle smorfie, trovando così un giusto compromesso tra indossabilità e creatività del singolo scultore.

cominciando a fare le maschere a partire dagli occhi, c'è sempre il problema che poi si è legati, perché, quando l'occhio è dato, il resto della faccia rimane legata. Invece, come fanno loro, che fanno il naso grezzo, c'è sempre la possibilità di variare in su e giù per mettere gli occhi e così sanno di sicuro che almeno il naso e gli occhi sono al posto centrale, dove devono rimanere, dove devono essere (int. ad uno scultore dell'associazione, 17/03/2011).

La progressiva giustificazione "scientifica" di questa nuova pratica scultorea, in particolare la ricerca della massima resa in termini di indossabilità di una maschera, venne sostenuta da una traduzione della stessa nel linguaggio del disegno tridimensionale da geometra, proprio del presidente dell'associazione, il quale, non a caso, è investito di un potere carismatico all'interno della stessa. Esula dallo scopo di questo saggio analizzare come questo carisma si sia tradotto in una certa ideologia all'interno del gruppo, modellata sulle idee artistiche del presidente. Quello che interessa in questa sede è descrivere come il disegno fosse progressivamente divenuto la spina dorsale dell'ontologia, della particolare visione del mondo dell'associazione come *Klub* a sé stante. Il disegno tecnico, in particolare l'importanza assunta dalle proporzioni e dalla tridimensionalità, quindi dal potere di trasformare idee in superfici plastiche perfettamente adattabili all'anatomia umana, divenne infatti funzionale al processo di perfezionamento tecnico già osservato: esso è il punto di discrimine rispetto alla produzione scultorea precedente, una "dote" o "talento" condivisa da tutti i membri dell'associazione [Fig. 6].

Se uno disegna volentieri e sa disegnare bene, è già facile, facilita già il lavoro parecchio, perché lui quando disegna qualcosa vede già tridimensionale, vede già il prodotto finito. E lui questa dote ce l'aveva già, perciò l'altra era solo lavorare con un'altra materia e le finezze dopo (int. al vicepresidente, 22/3/11).

Palese in queste dichiarazioni è la convinzione che questo tipo di disegno o, se vogliamo dire, di *ragionamento sulla materia* sia un linguaggio esoterico, incomprensibile per i più e, quindi, necessitante di una traduzione allo scopo di propagarne i benefici, ovvero un miglioramento in toto della pratica scultorea a Flums. Ecco che il disegno viene glossato da foto, diciture scritte, modelli in scala o, come si vedrà anche nel caso del museo gestito dall'associazione o *Maskenmuseum*, verbalizzazioni e gestualità.

D: Per realizzare lo *Schnitzheft* (il libretto in dotazione di ogni allievo [Figg. 7-11]) che viene usato nel corso di scultura, su quali materiali e conoscenze si è basato?
R: Allora, che lui all'inizio faceva sempre dei disegni tecnici di queste maschere,

però la gente non riusciva a leggerli. È quello il problema. Se non si è imparato questo mestiere, è difficile leggere un disegno. E… Il presidente della ditta dove lavorava, quando gli fece vedere quelle fotografie, lui non riusciva… non capiva il senso del disegno, allora lui ha cominciato a fare la maschera e fotografava e disegnava ogni passo che faceva. È là che, pian piano, lavorando e disegnando che ha creato questo, questo libro per… Che poi viene mostrato sullo schermo, no? […]
D: Ma che cosa intende per disegno tecnico? Perché era così incomprensibile per gli altri?
R: Ma sai, ogni tanto… Io ho imparato la stessa cosa come lui, perciò quando noi si disegna, ogni tanto noi vediamo delle cose nel disegno che altra gente non la vede, soprattutto è sempre difficile vedere la terza dimensione, vedere se faccio una linea, se questa linea è bassa oppure alta, e qua la gente non la vede. Magari, faccio una sezione, e dopo, se, se c'è una persona che tecnicamente… E là non riuscivano a capire questo disegno e perciò che lui ha preso la decisione, allora faccio questo video e… (int. al presidente, 24/03/2011).

Il disegno diventa quindi una predisposizione alla realtà, alla materia, l'idea che possa essere modificata in forme perfette ed utili per la comunità, sia su un piano performativo, proprio del Carnevale, sia su un piano maggiormente simbolico, ovvero l'*Ortskenntnis*, la specifica capacità culturale di modellare un territorio e rendere coesa una comunità attorno a dei valori comuni condensati ed espressi nella festa ma trasponibili in altri contesti come quelli delle fiere d'arte, in cui la località viene celebrata come valore universalmente valido. Disegnare può essere definito un *habitus*, nell'accezione che Bourdieu gli diede:[35] è una struttura performante che plasma le attività del gruppo, in *primis* i corsi di scultura, permettendo una maggiore funzionalità della pratica scultorea, almeno secondo l'opinione degli scultori e che, al contempo, contiene in sé un'analisi teoretica della realtà o, meglio, un *procedimento analitico di lettura della realtà*, suggerendo quindi le modalità attraverso cui quest'ultima debba essere scomposta per produrre nuovi linguaggi e significazioni. Il disegno, perciò, coniuga ontologia ed epistemologia. Vediamo ora come il disegno abbia strutturato i corsi di scultura, nonché i criteri espositivi e di fruizione del *Maskenmuseum*, da una parte, e come sia divenuto un anello di congiunzione, un'apertura tra il gruppo stesso e l'etnografa, dall'altra.

Disegnare la materia: i corsi di scultura

Il disegno, da un punto di vista pragmatico-funzionale, costituiva la base di partenza dei corsi di scultura, tenuti per un totale di sette serate ed aperti a chiunque fosse interessato, compresi i bambini, se accompagnati

---

[35] Cfr. P. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011 [1972].

dai propri genitori. Come si è detto, il presidente dell'associazione aveva assemblato un libretto 'd'istruzioni', il cosiddetto *Schnitzheft*, nel quale i disegni tecnici sulle diverse distanze e proporzioni venivano corredati da immagini, esplicative di ogni fase esecutiva, e da brevi didascalie: il disegno tecnico, quindi, viene impartito agli allievi in una forma più digeribile, assimilabile, ma non per questo meno efficace nel modellare la materia secondo armonie a lungo riflettute [Fig. 12].

Se, da un lato, il disegno tecnico diveniva indispensabile per far comprendere l'importanza delle proporzioni, dall'altro veniva asservito alle esigenze di ottimizzazione e, quindi, di riduzione dei tempi di apprendimento, dettate dalla priorità di non gravare troppo sul tempo che gli scultori dedicavano all'intaglio delle proprie maschere. Questo spiega la durata piuttosto breve sia dei corsi annuali aperti a tutti gli adulti, sia di quelli dedicati agli insegnanti del Cantone, così come deciso a livello ministeriale: i primi andavano da Marzo ad Aprile, con una frequenza di una volta a settimana, mentre i secondi si concentravano nell'arco di una sola settimana estiva. Dato che gli appuntamenti dei corsi coincidevano con i giorni in cui solitamente si incontravano gli scultori, quest'ultimi si vedevano costretti per due mesi a non scolpire per sé ma ad aiutare altri a scolpire. Inoltre, dovevano anche privarsi di una settimana di ferie per poter svolgere i corsi estivi con gli insegnanti cantonali, il tutto in un contesto che veniva vissuto da loro come molto oberante, essendo impegnati al *Maskenmuseum* e percependo soltanto le sovvenzioni date dalle iscrizioni ai corsi e dalle comitive organizzate in visita al museo. Di qui la decisione di far sì che l'allievo, in quel breve arco di tempo, si portasse a casa una maschera finita, arrivando ad aiutarlo intervenendo direttamente sul suo lavoro. Si può quindi dire che molto raramente l'allievo potesse effettivamente imparare a scolpire o, meglio, un solo corso non era sufficiente per un reale apprendimento, proprio perché più della metà del lavoro veniva svolto dai maestri più che dagli allievi: non era casuale, quindi, che molti degli allievi 'più esperti' fossero al loro terzo, se non quarto o quinto corso. In altre parole, un primo corso dava solo un assaggio della scultura così come praticata dagli scultori dell'associazione, mentre corsi successivi prevedevano un margine di miglioramento progressivo dato dalla maggiore dimestichezza e, conseguentemente, determinando una riduzione dell'intervento dei maestri.

I corsi, quindi, prolungavano ulteriormente l'attività di comparazione estetica e di inseguimento di un virtuosismo, di un ideal-tipo di perfezione: le maschere degli allievi aprivano dibattiti sulle possibili correzioni da apportare, aggregando gli scultori attorno ad esse e stabilendo confronti tra i disegni dello *Schnitzheft*, le maschere appese nella *Klubhaus* e le fotografie del libro di Bärtsch, utilizzato, se così si può dire, come enciclopedia stilistica e, quindi, come *vademecum* all'interno del *Maskenmuseum* [Fig. 13]. Questo continuo confronto veniva suggerito agli stessi allievi come fonte d'ispirazione per le loro realizzazioni: veniva spesso suggerito loro di estrapolare tratti fisiognomici di proprio gusto osservando le maschere

appese nella *Klubhaus*, creando combinazioni o *patchwork*; in alternativa, si incoraggiavano gli studenti di portare fotografie di maschere provenienti da altre culture, disegni o particolari che si volevano riprodurre [Fig. 14]. La tecnica del collage, quindi, costituiva l'anello di congiunzione tra il punto di vista degli scultori e quello degli allievi: i secondi avevano accesso, almeno per quell'arco di tempo limitato, all'universo dei primi, toccando con mano cosa significasse ritrovare armonie e proporzioni all'interno dell'esperienza umana e, al contempo, perseguire un ideale di bellezza che coniugasse rispondenza al 'vero', ovvero al 'modello', con l''indossabilità' e 'plasticità' della copia-maschera.

Il collage, supportato e giustificato dal disegno tecnico, non tanto come pratica in sé quanto come 'predisposizione' al reale, si estrinsecava in un particolare coinvolgimento dinamico delle propriocezioni del corpo con l'ambiente esterno. Muovendosi da una parte all'altra della *Klubhaus*, ruotando lo sguardo a sinistra e a destra per captare particolari da riprodurre e gesti tecnici da imitare, per poi tornare sulla superficie di legno e comprendere quali strumenti impugnare per dirigere la materia nella direzione voluta, il corpo costituiva la propaggine fondamentale del modello ideale di perfezione scultorea, se non una fusione di tipo rizomatica con esso. Il corpo diveniva, inoltre, il mezzo di mediazione, l'interfaccia, tra l'allievo e il maestro, o, più specificatamente, tra le loro diverse letture della realtà: era attraverso scalpellate, mani che guidavano altre mani, che l'idea, la visione, prendeva forma come risultato di una negoziazione estetica che non passava attraverso un'esplicita verbalizzazione [Figg. 15-25].

In quei frangenti, si può affermare che l'etnografa stessa stava sperimentando su di sé un apprendistato: era proprio grazie alle mie conoscenze pregresse di disegno che mi trovai in una situazione di comprensione maggiore delle attività svolte durante i corsi di scultura, peraltro esaltate dalla mia scarsa padronanza del *Flumserdialekt*, che mi portava a prestare maggiore attenzione ai particolari e all'interazione fisica con la materia del legno. Il mio apprendistato dello sguardo consisteva nel seguire letteralmente le traiettorie e i movimenti degli allievi e degli scultori, per capire man mano quali erano le loro intenzioni, costruendomi quindi una mia personale *passing theory*, ovvero un gioco di supposizioni su cosa l'altra persona stia facendo in un momento dato,[36] in un'arte, come quella della scultura, che è caratterizzata da un continuo incespicare, ripensare, e da processi graduali e mutevoli che trovano un momento di calma soltanto quando il prodotto è finito:

Drawing, and most other artistic skills (carving, etc.) are what are known as "ballistic" activities, muscular performances which take place at a rate such that cognitive processing of the "outcome" of action only takes place after the act

[36] U. Wikan, *Oltre le parole. Il potere della risonanza*, a cura di F. Cappelletto, Firenze, Seid Editore, 2009 («Vivere l'etnografia», 112).

is complete, not while it is in progress. (The archetypal "ballistic" behaviour is throwing.).[37]

Le impressioni ed osservazioni delle interazioni tra i maestri e gli allievi e tra gli allievi e il loro pezzo di legno vennero corroborate dalla stretta collaborazione che instaurai, come si è già detto, con uno dei due interpreti dei quali mi avvalsi sul campo. Le discussioni a posteriori e durante il corso con il co-ricercatore, infatti, mi suggerivano importanti indicazioni su come orientare le mie lenti osservative. Si può anche affermare che la mia osservazione non era distaccata ma che, anzi, venni più volte interpellata dal co-ricercatore per intervenire direttamente sul suo blocco di legno o, viceversa, per aiutarlo con qualche consiglio verbale nel migliorare la resa del suo lavoro.

Questa comprensione a cavallo tra l'etica e l'emica comportò che io stessa ripercorressi la logica del collage per farla mia: rispondendo alla domanda che veniva posta agli allievi meno esperti all'inizio del corso, ovvero di individuare una maschera o elementi di varie maschere presenti nella *Klubhaus* a cui fare riferimento durante le fasi costruttive della propria maschera, schizzai sul mio quaderno di campo due maschere che mi ispiravano, realizzando la difficoltà di essere creativi ed innovativi pur modificando qualcosa di già esistente [Figg. 26-27]. Non riuscii infatti a trovare un collage di tratti fisiognomici che mi soddisfacessero nel loro insieme, trovandomi nella condizione o di crearne totalmente di nuovi, contravvenendo alla consegna, o di cercare di replicare l'originale. Di qui divenne naturale pormi in una condizione di confronto stilistico, scandagliando i pregi e i difetti di quanto mi stava di fronte e, al contempo, rielaborarli personalmente: quello che stavo facendo non era poi dissimile da quanto si prefiggevano gli scultori dell'associazione.

Si può quindi concludere che il disegno costituì un elemento di avvicinamento della mia personale prospettiva sul mondo a quella degli scultori, in modo analogo a quello che accadeva, su un versante più 'fisico' agli allievi del corso: la mia idea del disegno, approssimativa e non irregimentata secondo calcoli geometrici, tuttavia condivideva con il disegno tecnico degli scultori un senso dell'armonia e delle proporzioni che poteva essere trasposto alla materia da lavorare. Disegnare, quindi, costituiva in sé e per sé un rizoma attraverso cui l'etnografa poteva attuare una metamorfosi dei suoi stessi processi di elaborazione della realtà per afferrare quello che gli scultori intendevano come una 'maschera scolpita bene,' una 'maschera da

---

[37] «Il disegno, e molte altre abilità artistiche (la scultura, ecc.) sono ciò che è conosciuto come attività 'balistiche', performance muscolari che accadono ad un ritmo per cui quel processo cognitivo del "risultato" dell'azione ha luogo soltanto dopo che l'atto è completo, non mentre è in fase di svolgimento. (Il comportamento 'balistico' archetipico è lanciare.)» (traduzione dell'Autore). A. Gell, *Art and Agency. An Anthropological Theory.* Oxford, Oxford University Press, 1998.

tradizione.' Una comprensione, un *verstehen*, che si poteva poi applicare, in senso trasversale, ad altre situazioni etnografiche in cui sia lei che gli scultori venivano implicati. Analizziamo perciò la manipolazione del *Maskenmuseum* da parte di quest'ultimi come un esempio in cui il loro *verstehen* da parte dell'etnografa si rivelò indispensabile.

Tracciare un museo: il Maskenmuseum

Il disegno circoscrive, come detto, un universo ontologico ed epistemologico a sé stante: essere in grado di scolpire secondo un disegno tecnico, all'insegna delle proporzioni, diviene un punto di discrimine tra scultori "improvvisati" e scultori che "seguono la tradizione," laddove quest'ultima viene a coincidere con una rielaborazione dell'arte del *collage* portata avanti dalla generazione più anziana di scultori. Un universo di senso che fagocita le produzioni scultoree estranee all'associazione per poi allinearle, in un continuo gioco di comparazioni, all'ideale scultoreo perseguito dall'associazione. Quest'operazione di "purificazione" sostenuta dal disegno come capacità di individuare le proporzioni si esprime attraverso le pratiche di catalogazione ed esibizione delle maschere all'interno dell'esiguo spazio del *Maskenmuseum*.

Sorto per volontà della *Sargänserlandische Talgemeinschaft* – un'associazione apolitica e aconfessionale composta sia da privati cittadini che da corporazioni politiche ed economiche con il fine di supportare i bisogni della comunità[38] – il *Maskenmuseum* non è che la naturale evoluzione di forme proto-museali già presenti a Flums, quali un'officina che fungeva da deposito delle maschere più antiche e pregiate di un gruppo carnevalesco e che si distrusse completamente in un incendio nel 1980.[39] Il museo, fondato nel 2004, venne dato in gestione agli scultori dell'associazione, considerati i candidati più idonei, in quanto conoscitori della "tradizione dell'intaglio" e, al contempo, praticanti. Per quanto il *Maskenmuseum* avesse una precisa progettualità dietro, ovvero la documentazione di tutte le possibili espressioni d'intaglio nella valle in modo da poter rappresentare la sua "tradizione" d'intaglio in senso olistico e diacronico, esso viene in parte manipolato dalla visione di mondo dell'associazione degli scultori.[40] Non solo il museo

---

[38] G. Städler, *Sargänserlandische Talgemeinschaft 1954-2004: 50 Jahre für die Region Sarganserland-Walensee*, Walenstadt, Sargänserlandische Talgemeinschaft, 2004.

[39] Cfr. P. Rupf, *Von genau 50 Jahren*, «Sarganserländer», 12 Settembre 1980.

[40] I criteri espositivi stabiliti dalla Commissione della *Sarganserländische Telgemeinschaft* preposta alla realizzazione del museo sono molto semplici: in una sala rappresentare le maschere tipiche di ogni luogo, di qui gli affreschi dietro le maschere che riproducono la loro località d'origine, mentre nell'altra ripercorrere l'evoluzione storica dell'intaglio delle maschere, esponendo nelle teche di vetro maschere realizzate da scultori "storici" come Niklaus Bless e Justus Stoop e nelle pareti attorno realizzazioni contemporanee, creando perciò un legame sincronico tra la globalità regionale e la specificità locale.

proietta nella prima sala il filmato delle fasi di realizzazione di una maschera che viene utilizzato nei corsi di scultura, ma l'esposizione delle maschere riflette anche le specifiche idiosincrasie e relazioni che il gruppo intrattiene con il resto della vallata: mancano del tutto, per esempio, le maschere dello scultore ufficiale degli *Schwarzen Engel*, il quale non si è mai trovato d'accordo con le attività dell'associazione. Molto significativa è, inoltre, la funzione espletata dagli armadi a muro della seconda sala del museo, che nascondono diverse maschere accumulate che sono state decretate "non esponibili" da parte degli scultori dell'associazione. È evidente che la loro specifica estetica della maschera indossabile, attraverso le proporzioni date dal disegno, è divenuta il criterio di catalogazione principale:

ha detto che ci sono state maschere che sono state portate e donate perché proprio la gente non le voleva più perché erano fatte male e che lui pensa che, al giorno d'oggi, deve averci un occhio e anche gli altri scultori di saper distinguere quali sono le maschere tradizionali e quali son maschere lavorate bene, quali son maschere lavorate male che per loro non hanno nessun diritto di stare in questo museo.
D: Quindi per loro maschere tradizionali sono quelle fatte, scolpite bene, non c'entra il personaggio…
R: Allora, gli esperimenti, sì, gli esperimenti di maschere non le vogliono, voglion proprio che una maschera c'abbia l'occhio al posto giusto, il naso al posto giusto, la bocca al posto giusto e ci siano certe geometrie nella maschera che corrispondano proprio a una maschera così come sono state mostrate nei libri, così come sono state fatte queste maschere. […] C'è stato uno, un certo Gellner, che le aveva donate qua a Flums e loro non hanno voluto esporle, e lui si è arrabbiato, è venuto a ritirarle tutte le maschere e se l'è portate in Ungheria. […] Ha detto che fatto novanta maschere e che non ne ha scavata nemmeno una. Non lo sa nemmeno lui perché lo facesse. E poi non cercava di migliorare il suo stile, tutte le sue maschere una sembra un po' l'altra […]. […] Ha detto che siccome devono trattare con tutta la gente ugualmente, lui voleva anche che venisse esposta la sua fotografia e tutte ste cose, che loro non le fanno queste cose. Che un museo deve rimanere un museo. […] due le hanno attaccate proprio per mettere a tacere tutti. Ha detto che, massimo, una o due maschere e basta, che anche le altre devono avere posto per essere appese (int. al presidente per la catalogazione, senza data).

Si assiste, quindi, a delle costruzioni di categorie di valore che, al contempo, incarnano un preciso ideale di essere-al-mondo, quello che Dal Lago e Giordano hanno definito come "aurizzazione":

L'aurizzazione è dunque un processo problematico, perché consiste nella ridefinizione continua di ciò che è arte e ciò che non lo è. Come tutte le attività legate ai confini (e quindi a qualche appartenenza territoriale), il processo, sotto l'apparenza di un discorso estetico, è fondamentalmente morale, in quanto comporta l'esclusione di ciò che si ritiene contaminante.[41]

---

[41] A. Dal Lago – S. Giordano, *Mercanti d'aura. Logiche dell'arte contemporanea*, Bologna, il Mulino, 2006, p. 201.

L'esclusione di determinate sculture e la loro reclusione all'interno di un recinto, quello degli armadi, che diventano così dei dispositivi di decontaminazione dello spazio "sacrale" delle maschere degne, è quindi un esempio di aurizzazione nel quale l'orizzonte visivo coincide con l'orizzonte di senso [Figg. 28-29]: l'aspetto operativo della maschera e, di conseguenza, le sue proporzioni e distanze geometriche canonicamente fissate dai fondatori dell'associazione offuscano o banalizzano altri aspetti della maschera, come la componente storico-culturale e quella biografica. Si ha quindi un regime di verità [42] che decreta, in senso valoriale e morale, tutto ciò che si discosta dai criteri stabiliti come "giusti," in questo caso la proporzione e l'indossabilità di una maschera, parametri continuamente ribaditi nei corsi di scultura.

L'intera visita guidata alla quale partecipai riproponeva esattamente tali parametri. La guida si avvicinava alle maschere esposte, ne toccava i volumi, le soppesava con la mano, segnava i punti che la rendevano sproporzionata rispetto alle distanze anatomiche del viso umano, per poi portarsi al centro della prima sala e mostrare direttamente sulla propria faccia uno schema "geometrico" che ricordava in modo molto evocativo le sezioni geometriche che vengono date a ciascun allievo nello *Schnitzheft*: con un gesto rigido e secco come quello di un coltello o di una squadra, percorse l'asse del suo viso e del suo cranio per mostrare dove dovrebbero stare gli occhi perché una maschera sia indossabile.

La stessa scena si ripresentò nella seconda sala, nella quale la guida si soffermò sulle *Chrottni* – una varietà "tradizionale" di maschere di Flums che dovrebbero rappresentare una donna pettegola che sarebbe realmente esistita nelle montagne intorno a Flums – di Niklaus Bless, famose, appunto, per il fatto di essere molto piccole e strette, "a punta" (di qui il nome *Sptizchrottni, Chrottni* appuntite, dall'aggettivo *spitz*, "appuntito"). La dimostrazione delle proporzioni sbagliate delle maschere di scultori esterni all'associazione si accompagnò all'esaltazione delle capacità tecniche dei membri di quest'ultima: la guida stazionò davanti ad una maschera che aveva dentro ad un occhio un piccolo gufo, messo perché l'allievo di un corso di scultura era incappato in un nodo interno al blocco di legno che stava lavorando, deformando le dimensioni dell'occhio che stava scolpendo; per ovviare alla distonia rappresentata da un occhio notevolmente più grande dell'altro, si decise, appunto, di metterci un gufo, rendendo meno evidente lo "squarcio" e realizzando una maschera decisamente insolita e creativa [Figg. 30-31]. Il culmine dell'esaltazione dell'estro artistico dell'associazione venne però raggiunto con la descrizione della maschera da dentista, realizzata dal presidente: la guida, oltre a declamare l'arditezza di una maschera simile, la quale era stata realizzata da un unico blocco di legno, anche per creare il piccolo dentista dentro alla bocca della stessa, disse che era stata esposta a New Delhi, caricandola così di un'aura quasi sacrale [Fig. 32].

---

[42] M. Foucault, *L'ordine del discorso*, Torino, Einaudi, 2004 [1970], pp. 5 e 7.

Quello che la guida stava offrendo, insomma, era una replica del filmato delle varie fasi costruttive che, in quel momento, veniva trasmesso senza interruzioni e a catena o, meglio, un'applicazione delle informazioni del filmato alle valutazioni tecnico-estetiche delle maschere esposte e quindi un'oggettivazione e un rafforzamento del "marchio di fabbrica" dell'associazione, dato che il filmato faceva parte del materiale che veniva circolato ai corsi di scultura. È come se la visita guidata e il filmato costituissero un'anticipazione di quanto i visitatori avrebbero potuto vedere entrando all'interno della *Klubhaus*, un compromesso tra la solita proposizione "in vitro" degli oggetti artigianali negli spazi museali e quella "in diretta": [43] l'intera organizzazione della visita guidata aveva lo scopo di rendere familiare ai visitatori il mondo pragmatico degli scultori attraverso il mezzo dell'espressione corporea e tattile, spingendo a sua volta il visitatore a toccare le maschere esposte o, a visita conclusa, farsi venire in mente l'idea di iscriversi al corso di scultura.

Riflettendo ulteriormente sul materiale etnografico, tuttavia, quello che emerge con forza è il tentativo, da parte degli scultori, di proporre ai visitatori una propria visione del mondo: attraverso un confronto estetico serrato tra le diverse maschere esposte e il video delle diverse fasi d'intaglio, gli scultori hanno consapevolmente ricreato quello che coincide con lo scopo dell'associazione, ovvero il raggiungimento di una perfezione stilistica. Come si è visto finora, quest'ultima non è soltanto un traguardo pratico, ma investe anche giudizi valoriali e riflessioni, se vogliamo, morali, etiche: la maschera scolpita in modo perfetto sintetizza, incarna un ideale di comunità che, all'insegna del bello o, per meglio dire, del bello indossabile, è al crocevia tra internazionalizzazione e località. Ecco quindi che il disegno, ancora prima di essere un'attività artigianale, diviene un *modus ragionandi* secondo cui la realtà viene scomposta nei suoi elementi di proporzione e, in *ultima res*, di perfezione, per poi essere riproposta sulla superficie plastica.

Conclusioni

L'etnografia fin qui descritta ha mostrato come la capacità di disegnare sia qualcosa che va al di là dei dualismi tra pratica e teoria, tra epistemologia ed ontologia: disegnare significa creare un universo significativo attraverso un flusso rizomatico, ovvero senza soluzioni di continuità, tra materia e pensiero. Gli scultori dell'associazione a Flums hanno effettivamente plasmato una propria idea di maschera indossabile che veicola una precisa modalità di lettura della realtà, fatta di proporzioni geometriche e di una ricerca estetica-morale del bello, coincidente con un'esecuzione perfetta. Tale modificazione della realtà, proprio in quanto 'cosmologia',

---

[43] R. Bonetti, *Oggetti funerari dell'Africa contemporanea. Modalità di produzione, uso e rappresentazione nei musei etnografici*, Bologna, Baiesi, 2006, p. 24.

non rimane solo sul versante delle attività pratiche come quelle dei corsi di scultura – nei quali si cerca di far comprendere, in senso emico, questa visione della realtà agli allievi – ma trasborda in aspetti trasversali come, per esempio, la gestione del *Maskenmuseum* su mandato di terzi.

La realtà sociale di Flums, punteggiata da *Klub*, è particolarmente in linea con questo ripensamento dell'antropologia e dell'etnografia: non si tratta solo di descrivere la realtà, e, separatamente, di formulare una teorizzazione, ma le due cose si implicano a vicenda, senza che sia possibile distinguerle. Allo stesso modo, i *Klub* sono centri propulsivi in cui pratiche, come la gestione del Carnevale, e prospettive morali o, in senso lato, filosofiche-politiche si fondono necessariamente le une con le altre.

Ecco quindi che il disegnare permette a questi mondi, compreso quello dell'etnografa-antropologa, di comunicare: esso si comporta quindi come un'interfaccia [44] mediante cui l'allievo o l'etnografa attuano una vera e propria metamorfosi dei propri assetti epistemologici per poter avvicinarsi ad una produzione ontologica che sia il più possibile 'comprendente,' 'partecipante' di quella degli scultori. Una metamorfosi che, proprio in quanto tale, non rende più le 'ontologie' dei mondi impenetrabili e reificati, assoluti, ma piuttosto suggerisce la compenetrazione e la dialettica con l'Alterità. Gli scultori non hanno, nel periodo di lavoro di campo, fatta propria la potenzialità arricchente e contaminante della metamorfosi: ne è un esempio chiaro la pratica di decontaminazione dalle maschere 'impure' attraverso gli armadi. Il che riporta all'annoso interrogativo se il sapere antropologico sia qualcosa che serva ai 'nativi' o sia soltanto un modo che gli altri, identificati con i circoli accademici, adottano per comprenderli e, in ultima ratio, comprendersi. Le relazioni tra i *Klub* sono, infatti, caratterizzate da conflittualità e, talvolta, incomunicabilità, spesso in funzione di un preciso assetto storico-culturale-politico: ciononostante, essi interpellano nuovi modi di intendere l'antropologia e l'etnografia, modi che, paradossalmente, vanno invece verso, appunto, una contaminazione 'comprensiva,' nel senso di 'comprendente.'

Riassunto – Summary

Il presente saggio intende porre a critica le categorizzazioni disciplinari in etnografia, e con essa la metodologia o, in senso più largo, l'epistemologia, ed antropologia, ovvero la teorizzazione basata su costruzioni del mondo od ontologie: la realtà si dà proprio per il posizionamento del tutto contingente e soggettivo del soggetto conoscente o, nel nostro caso, dell'etnografo-antropologo. Conseguentemente, quest'ultimo non può porsi che su un piano adiacente e convergente con quello dei soggetti osservati, che possono essere considerati come co-ricercatori.

---

[44] D. Morgan, *The Ecology of Images. Seeing and the Study of Religion*, «Religion and Society: Advances in Research», 5, 2014, pp. 83-105.

Il saggio intende quindi esplorare come, attraverso il disegno, i diversi modi di costruire la realtà da parte dell'etnografa e da parte di un gruppo di scultori delle maschere carnevalesche di Flums (Svizzera orientale) abbiano dialogato: il disegno è divenuto un'interfaccia, uno strumento metamorfico per poter passare da un punto di vista all'altro.

This present work seeks to problematize the binary opposition between ethnography, which is associated with methodology or, in a broader sense, epistemology, and anthropology, namely the theorization based upon the different 'worldling' or ontologies. Reality, we argue, cannot exist without being produced by the subjective positioning of the knower or, in our case, of the ethnographer-anthropologist. Consequently, the latter must be placed on a convergent plane with the subjects observed, who can be considered as co-researchers. Therefore, the essay explores how, by drawing, the different worldlings of the ethnographer and of a group of Carnival masks' woodcarvers in Flums (oriental Switzerland) have dialogued: drawing has become an interface, a metamorphic tool for shifting from a point of view to another one.

1

2

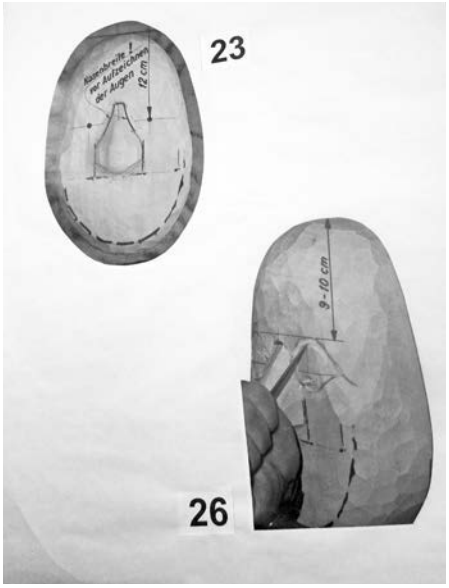
3

4

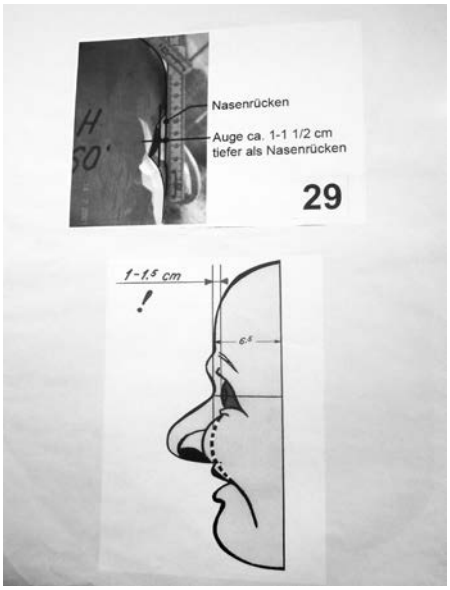
5

6

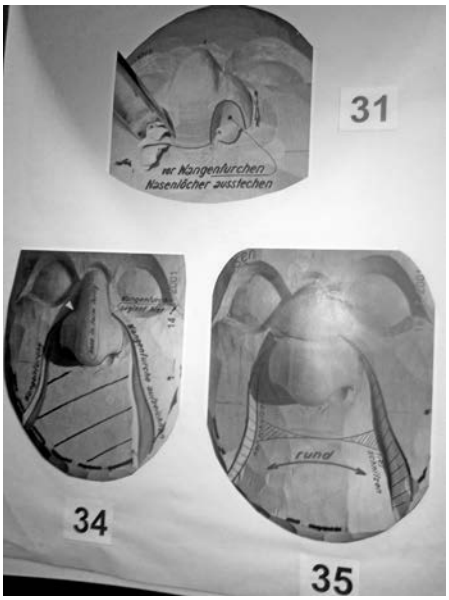
Fig. 1. Justus Stoop, uno degli scultori 'storici' di Flums, in una foto d'epoca. Fig. 2. Maschere degli Schwarzen Engel. Fig. 3. Maschera degli *Schwarzen Engel*, particolare. Fig. 4. Esempio di 'collage'/'copia' di un membro dell'associazione. Fig. 5. Esempio di 'gara' stilistica per mezzo di 'collage'/'copia', *Schnitzerhus*. Fig. 6. Esempio di disegno 'tecnico'.



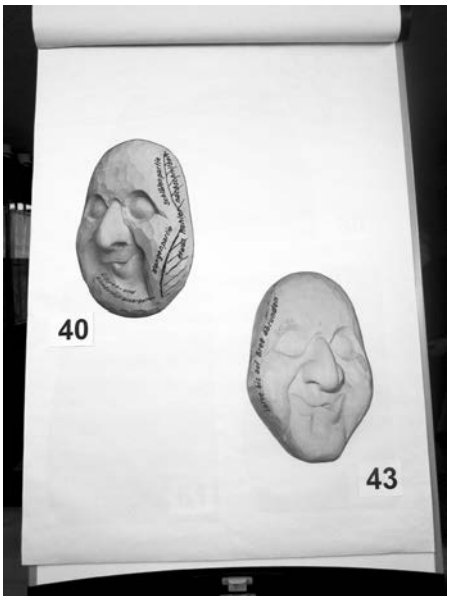
7



8

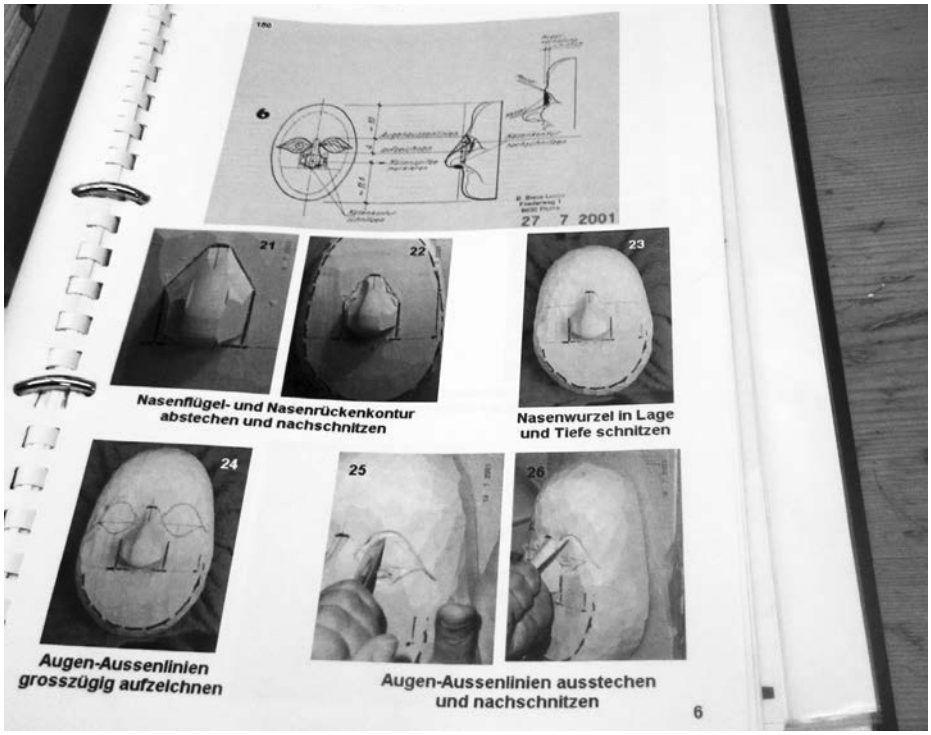


9



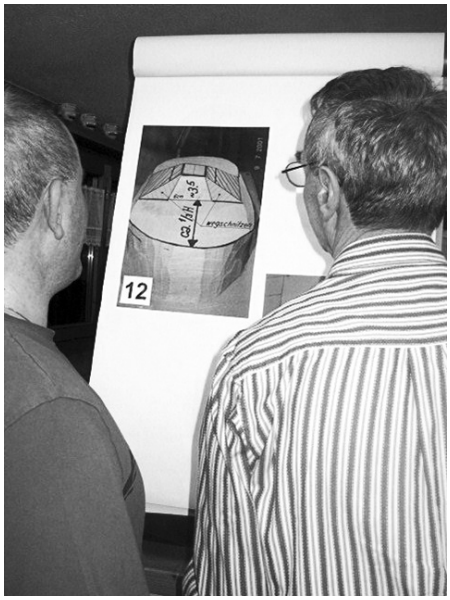
10

Figg. 7-8. Fasi di realizzazione della maschera e *Schnitzheft*. Figg. 9-10. Fasi di realizzazione della maschera e *Schnitzheft*.



11

12



13

Fig. 11. Fasi di realizzazione della maschera e *Schnitzheft*. Fig. 12. Maschera di un allievo con disegno/ 'modello'. Fig. 13. Due membri dell'associazione commentano tra loro le fasi costruttive.

14

Fig. 14. Esempio di foto utilizzata per la maschera di un'allieva. Figg. 15-16. Fasi di realizzazione di alcune maschere, con interazione tra maestri ed allievi.

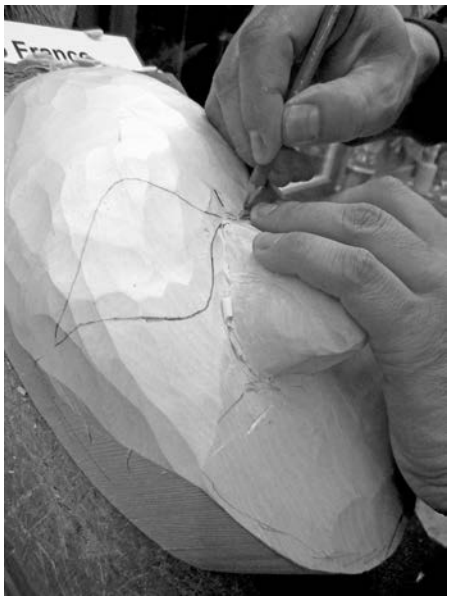
15

16

17

18

19



20

Figg. 17-18. Fasi di realizzazione di alcune maschere, con interazione tra maestri ed allievi. Figg. 19-20. Fasi di realizzazione di alcune maschere, con interazione tra maestri ed allievi.

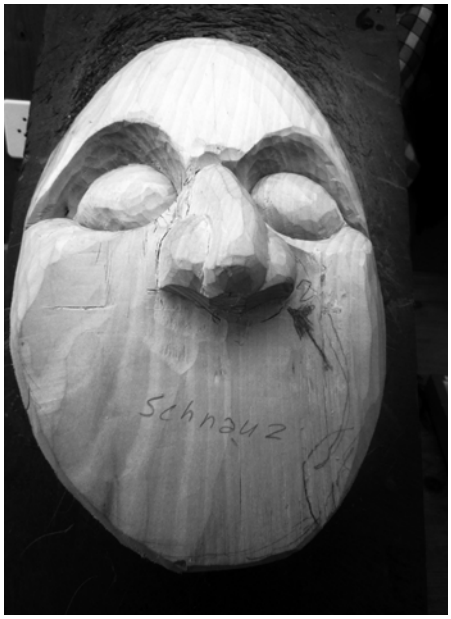
21

22

23

24

Figg. 21-22. Fasi di realizzazione di alcune maschere, con interazione tra maestri ed allievi. Figg. 23-24. Fasi di realizzazione di alcune maschere, con interazione tra maestri ed allievi.



25

26

27

28

Figg. 25. Fasi di realizzazione di alcune maschere, con interazione tra maestri ed allievi. Fig. 26. Miei disegni. Fig. 27. Miei disegni. Fig. 28. Maschere archiviate negli armadi del *Maskenmuseum*.

29

30

31

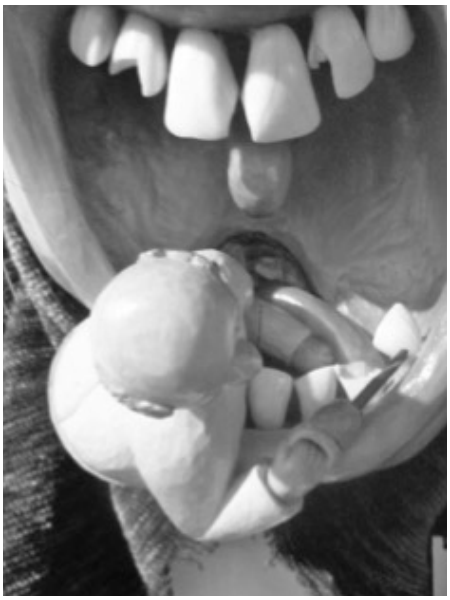
 32

Fig. 29. Maschere archiviate negli armadi del *Maskenmuseum*. Fig. 30. Maschera con gufo. Fig. 31. Maschera con gufo: si può notare l'errore esecutivo nello scavo interno. Fig. 32. Maschera da dentista; particolare.

IN RICORDO DI
LUISA ORRÙ

BIO-BIBLIOGRAFIA DI LUISA ORRÙ

Luisa Orrù (Quartucciu 1944-1998) dopo il liceo classico si iscrive alla facoltà di Lettere dell'università degli Studi di Cagliari, dove si laurea nel 1969 con una tesi in Linguistica sarda.

La sua vita professionale inizia con l'insegnamento nella scuola media inferiore, ma l'interesse per la storia e la cultura della Sardegna la spinge a frequentare la Scuola di Specializzazione in Studi Sardi.

Nel 1974, in seguito a concorso, diventa assistente della cattedra di Storia delle Tradizione Popolari della facoltà di Lettere dell'Università di Cagliari di cui era professore ordinario Enrica Delitala, da tempo impegnata nell'opera di documentazione sistematica del folclore sardo attraverso inchieste sul campo e la realizzazione dell'Atlante Demologico Sardo. Luisa Orrù, inserita nelle attività della cattedra, approfondisce la preparazione teorica e metodologica e amplia i suoi interessi in diversi campi di ricerca. Inizia in quegli anni il lavoro di ordinamento e repertorializzazione dei dati sul Carnevale in Sardegna che pubblicherà come saggi di repertorio (1977-78, 1980-81, 1981, 1982-83a, b). Matura interessi specifici per le fonti orali e le fonti biografiche e partecipa a un gruppo di studio e di ricerca promosso dall'Istituto Sardo per la Storia della Resistenza e dell'Autonomia finalizzato alla raccolta di testimonianze e storie di vita di reduci della prima guerra mondiale del Campidano di Cagliari. In Toscana collabora alla raccolta di fonti biografiche sulla condizione della donna, con un gruppo di lavoro a carattere nazionale e interdisciplinare, coordinato da Pietro Clemente. Alla fine degli anni Settanta realizza a San Sperate diverse inchieste in cui esplora il tema dell'estetica popolare soffermandosi sul ruolo creativo e artistico della donna nella Sardegna tradizionale (1979, 1982). L'analisi dei dati esistenti sulla medicina popolare in Sardegna le rivela una carenza di documentazione e uno scarso interesse per i suoi aspetti empirici, che mette in relazione con il disinteresse delle fonti edite per il lavoro della donna nella società agro-pastorale sarda e per il ruolo da questa ricoperto nella storia della difesa della salute (1978, 1980). Nel 1982 inizia la rilevazione di testimonianze orali di donne madri, levatrici empiriche e ostetriche, con l'obiettivo di produrre documenti sul tema del ciclo riproduttivo tradizionale attraverso il vissuto delle protagoniste. La preparazione dei materiali di lavoro, la stesura dei questionari, la riflessione sui problemi insiti in rilevazioni così specifiche dell'ambito medico vedono la fattiva collaborazione della amica ginecologa Luciana Serventi (1984-86, 1986, 1988). Diventa pro-

fessore associato di Antropologia Culturale nell'anno accademico 1986-87 e per alcuni anni ricopre per supplenza anche l'insegnamento di Storia delle religioni. Dall'attività didattica e scientifica emergono i temi che le erano congeniali e che affrontava con passione e rigore: nell'ambito dell'antropologia medica quelli legati a parto e nascita, alla medicina popolare, al rapporto tra empiria e magia, al concetto d'igiene e all'opposizione sporco pulito, nell'ambito metodologico quelli legati alla produzione delle fonti orali e alla loro archiviazione. Dal 1988 Luisa Orrù coordina i rilevamenti per una ricerca sulla medicina popolare nel Sulcis con lo scopo di indagare credenze, conoscenze, manipolazione e uso medicamentoso delle piante. Questo progetto vede coinvolti un gruppo di studiosi di diverse discipline (scienze biologiche e naturali, sociologia) che nel 1994 porta a termine un'opera collettiva dove si raccolgono i primi risultati sulla persistenza di pratiche empiriche che vedono le piante spontanee come elementi essenziali nelle terapie popolari (1993, 1994a).

Negli stessi anni effettua una sintesi degli aspetti rilevanti del modo di vivere il carnevale nell'isola (1989), e affronta il tema dell'immaginario in due saggi in cui analizza i modi 'altri' di usare e sentire pani, grani, farine in particolari contesti e cerimonie (1990) e i modi in cui vengono vissute e motivate dalla puerpera e dal gruppo che l'assiste alcune credenze legate al parto e alla nascita (1991). Dalla predilezione per ricerche interdisciplinari che vedono l'apporto teorico di altre esperienze professionali nasce, sempre nel 1994, un testo che traccia la storia dell'assistenza al parto in Sardegna dalla fine del Settecento ai nostri giorni, realizzato utilizzando fonti orali e fonti d'archivio – non a caso chiese la collaborazione di alcune archiviste – e dove diede spazio anche ad una giovane laureata (1994b). Dal 1994 è socia della Società Italiana di Antropologia Medica. Dal 1995 al 1997 è membro, con Giulio Angioni e Giovanni Lilliu, del Comitato tecnico scientifico dell'ISRE. Dal 1995, benché colpita da una grave malattia, continua la sua attività di studiosa e di ricercatrice coordinando ulteriori ricerche sull'Antropologia Medica.

Riprende, inoltre, i materiali già pubblicati sul carnevale per unirli in un testo in cui: «[…] si vuol stare ben ancorati alla storia e questo intento è perseguito trattando e presentando in modo particolare la documentazione che abbiamo avuto modo di reperire e studiare su alcuni aspetti altamente significativi del carnevale sardo tradizionale».

Il volume, con un contributo di Marcello Marras, viene pubblicato postumo a cura di Fulvia Putzolu e Teresa Usala (1999).

Bibiliografia di Luisa Orrù

Materiali per lo studio del Carnevale in Sardegna. Saggio di repertorio delle voci organizzazione e balli, «BRADS», 8, 1977-1978, pp. 33-60.

Note per una ricerca in Sardegna, in *L'erba delle donne: maghe, streghe, guaritrici, la riscoperta di un'altra medicina*, a cura di M. Temide Bergamaschi *et al.*, Roma, Roberto Napoleone, 1978, pp. 125-136.

Espressività tradizionale e pittura murale colta, «La grotta della vipera», a. 4, n. 14, 1979, pp. 46-55.

Donna, casa e salute nella Sardegna tradizionale, «Quaderni Sardi di Storia», 1, 1980, pp. 167-178.

Materiali per lo studio del Carnevale in Sardegna. Saggio di repertorio della voce denominazioni, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Cagliari», 3 (40), 1980-1981, pp. 375-411.

Materiali per lo studio del Carnevale in Sardegna. Saggio di repertorio della voce personificazioni, «BRADS», 10, 1981, pp. 5-37.

Scheda bibliografica: CLARA GALLINI, Intervista a Maria, «BRADS», 10, 1981, p. 84.

L. Orrù – P. Clemente, *Sondaggi sull'arte popolare*, in *Storia dell'arte italiana. Forme e modelli*, Vol. 11, Torino, Einaudi, 1982, pp. 237-341.

Materiali per lo studio del Carnevale in Sardegna. Saggio di repertorio della voce maschere, «BRADS», 11, 1982-1983, pp. 41-84.

Materiali per lo studio del Carnevale in Sardegna. Saggio di repertorio della voce questue e doni, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Cagliari», 4 (51), 1982-1983, pp. 41-84.

Stato della documentazione e prospettive di ricerca sul ciclo riproduttivo in Sardegna, «BRADS», 12-13, 1984-1986, pp. 17-37.

Il parto nella Sardegna tradizionale, in *Il parto tra passato e presente: gesto e parola*, Cagliari, La Tarantola Edizioni, 1986, pp. 25-44.

Materiali per lo studio del parto e del ciclo riproduttivo, Dispensa, Cagliari, CUEC, 1987-1988.

Scritti su fonti orali, ricerca storica e demo-antropologica, Dispensa, Cagliari, CUEC, 1987-1988.

Ciclo riproduttivo e parto in Sardegna: aspetti e problemi, in *Sanità e Società. Sicilia e Sardegna, Secoli XVI-XX*, a cura di C. Valenti, G. Tore, Udine, Casamassima, 1988, pp. 404-416.

L. Orrù – G. Rozzo, *Critical consideration on health experiences in Sardinia*, «I Conferencia Europea de Education para la Salud U.I.E.S. Actes II», Madrid, 1988, pp. 577-581.

Scritti su soggettività, autobiografie e scienze sociali, Dispensa, Cagliari, CUEC, 1988-1989.

Carnevali tradizionali in Sardegna, in *Il Carnevale in Sardegna*, a cura di M. Atzori *et al.*, Sassari, 2D Editrice Mediterranea, 1989, pp. 201-227.

Ritualità di grani e pani in Sardegna, «BRADS», 14, 1990, pp. 43-61.

Immaginario e ciclo riproduttivo in Sardegna. Voglie, mostri, streghe, in *Metamorfosi, mostri, labirinti*, a cura di G. Cerina *et al.*, Roma, Bulzoni, 1991 pp. 139-169.

A.D. Atzei *et al.*, *Le piante nella tradizione terapeutica popolare della Sardegna sud-occidentale*, «BRADS», 15, 1993, pp. 73-90.

A.D. Atzei *et al.*, *Le piante nelle terapie tradizionali. Sardegna sud-occidentale*, Cagliari, Stef, 1994a.

Il parto e la nascita in Sardegna. Tradizione Medicalizzazione Ospedalizzazione, a cura di L. Orrù – F. Putzolu, Cagliari, CUEC, 1994b.

A.D. Atzei *et al., L'uso terapeutico delle piante nella tradizione popolare*, «Atti dell'VII Convegno della Società Italiana di Fitochimica. *Alla ricerca della scoperta della digitale del Gennargentu*», Arzana, 1996.

Medicina e magia in Sardegna, Dispensa, Cagliari, CUEC, 1996-1997.

Maschere e doni, musiche e balli. Carnevale in Sardegna, a cura di F. Putzolu e T. Usala, in *Opera postuma*, Cagliari, CUEC, 1999.

Pietro Clemente

L'ARCHIVIO DI LUISA ORRÙ E IL TEMPO DELLE POLIFONIE ORALI

Premessa

«Lares» ha accolto la proposta fatta – nel quadro del Convegno *Giornate di studio in ricordo di Luisa Orrù* che si è svolto a Cagliari il 26 e 27 ottobre 2017 – di pubblicare una sezione dei lavori dedicata all'Archivio Sonoro Demo-Antropologico 'Luisa Orrù'(Asdalo). Le giornate di studio sono state promosse dal Dipartimento di Storia, Beni culturali e Territorio, insieme con il Dipartimento di Scienze della Vita e dell'Ambiente dell'Università di Cagliari, in cui opera Fulvia Putzolu, collaboratrice storica di Luisa, sociologa di formazione, ma attiva nel campo della ricerca biologica e naturalistica. In queste pagine è stata recepita la prima giornata del convegno (ma non la seconda, più specificatamente dedicata ai temi del parto e della nascita).

L'Archivio orale Asdalo rappresenta un aspetto significativo della formazione e della storia di Luisa Orrù, e la sua esistenza e cura consente oggi importanti progetti di valorizzazione legati alla digitalizzazione e alla messa on line. Queste pagine – che anche noi di «Lares» consideriamo una dedica e un omaggio alla collega scomparsa – riguardano pertanto un'analisi storica e tematica di Asdalo, con degli estratti significativi dell'Archivio (Fulvia Putzolu), un intervento sull'archivistica orale digitalizzata e pubblica come nuova risorsa (Veronique Ginouves), un esempio francese di integrazione tra ricerca e formazione all'interno di un archivio pubblico (Valentina Zingari), un'esperienza di ricerca sull'emigrazione, sempre francese, basata sui criteri metodologici degli studi della Orrù (Livia Monne) e una nota di commento di Gianni Pizza, che sul tema degli archivi era già intervenuto nel convegno di Cagliari. Infine, questo mio pezzo sull'archivistica orale negli anni Ottanta vuole fornire un contesto di riferimento all'esperienza di Luisa, ma anche ricordare una fase della mia ricerca che con lei avevo fortemente condiviso.

Transiti e idee

Trovare nelle note di Putzolu su Asdalo, cui Luisa ha dedicato anni di cura, due riferimenti a miei scritti sugli archivi orali mi ha riportato emo-

zionalmente indietro nel tempo, alla stagione in cui mi occupavo della ricerca sulle fonti orali, o meglio, intendevo la ricerca soprattutto come una realizzazione di documenti orali. Erano gli anni Ottanta del Novecento.

Già alla fine degli anni Settanta, in un incontro a Siena con Alberto M. Cirese avevo dato lettura nel nostro gruppo di lavoro a un testo che era una sorta di bis de *L'elogio del magnetofono* di Gianni Bosio (e così si intitolava), ma in una chiave di prevalente documentarismo più che di soggettività dei protagonisti sociali. C'era dietro la crisi del marxismo e della politica, e per qualche anno mi ero tuffato in un metodologismo forte, in cui cercavo di fare uso delle teorie di riferimento, depotenziando la centralità degli apparati teorici e mettendo in risalto gli aspetti del metodo. Cercavo 'teorie' dal campo, teorie non invadenti, che non facessero annegare le esperienze empiriche; cercavo metodologie teoreticamente autosufficienti in cui gli 'altri' prendessero la parola senza debiti con le grandi 'narrazioni' del Novecento.[1]

Dall'altra parte del mare Tirreno Luisa, un po' più giovane di me, che era stata mia collega di studi universitari, ma anche di insegnamento nella scuola media (lei a Pimentel e io a Samatzai nel plesso didattico di Nuraminis, nel Campidano di Cagliari), era entrata all'università di Cagliari e mi proponeva delle collaborazioni. Aveva già partecipato ad alcuni incontri del Tofisiroca,[2] che però si era chiuso a causa di conflitti sul marxismo, sul femminismo ed altro. Così entrò nel mio progetto di lavoro con le fonti orali e con le storie di vita e prese parte alla ricerca del biennio1984-1985 fatta con un'ampia équipe interdisciplinare di studiosi a Castiglione d'Orcia, intervenendo sul campo in quattro momenti differenti (la cui durata è difficile ricostruire, ma che si può immaginare dalle date delle interviste che tenne).

Luisa fece quattro interviste nel maggio 1984 (risiedendo almeno cinque giorni); otto nell'agosto-settembre dello stesso anno (almeno sette giorni); una nel maggio del 1985 e nove nel settembre del 1985 (soggiornando in loco almeno 12 giorni). In tutto, dunque, 22 interviste di tipo biografico, a 13 diversi interlocutori; 3 con Gabriella Donati. Quest'ultima si era laureata all'Università di Pisa su tematiche di memoria orale, seguita da Paola Tabet, ed aveva collaborato per qualche tempo alle mie ricerche, seguendo un corso di didattica avanzata dedicato alla storia di vita di Dina Mugnaini (la più importante storia orale raccolta in ambito mezzadrile)[3]

---

[1] Nel 1984 usciva come lavoro di gruppo con Fabio Dei e Alessandro Simonicca il numero 10 de *La ricerca folklorica*, dedicato a James Frazer: un volume critico e decostruttivo che portò alla fine del decennio all'elaborazione delle basi della rivista «Ossimori». Vedi P. Clemente (a cura di), *I Frutti del Ramo d'oro: James G. Frazer e le eredità dell'antropologia*, «La Ricerca Folklorica», n. 10, 1984.

[2] Un gruppo di discussione sui temi del rapporto marxismo-antropologia che vide intorno a Cirese (maestro di quasi tutti i componenti) la partecipazione di studiosi delle università di Torino, Firenze, Siena, Roma e Cagliari (dall'insieme delle cui sigle deriva Tofisiroca).

[3] V. Di Piazza – D. Mugnaini, *Io sò nata a Santa Lucia. Il racconto autobiografico di una donna toscana tra mondo contadino e società d'oggi,* Castelfiorentino, Società Storica della Valdelsa, 1988

e partecipando anche alle attività della rivista «Fonti orali» con un articolo basato in buona parte su quella inchiesta.[4] Luisa, tra i suoi 13 interlocutori, entrò in relazione anche con un'ostetrica condotta, intervistata in tre sessioni: incontri forse significativi, se pensiamo alle sue successive indagini sulle ostetriche sarde raccolte in Asdalo. Inoltre partecipò alle riunioni del gruppo di lavoro (anche se non ne ho più la documentazione), che era composto da otto studiosi, con compiti diversificati.[5]

La ricerca a Castiglione d'Orcia fu (anche) una sfida ironica all'antropologia classica che studiava i villaggi: cercavo infatti – credo – di mostrare che era difficile se non impossibile rappresentare come un 'Montegrano' o come un villaggio Banande, o Maori, un comune anche di soli 2000 abitanti, ricco di frazioni, a prevalenza agricola e nel quale facevo ricerca da anni sul canto del 'maggio' del 30 aprile. La complessità rendeva il 'paese' una dimensione non totalizzabile, continuamente sfuggente, rinviante a settori, faglie, campi diversi di connessione.[6]

Questo approccio aveva a che fare con una sorta di 'decostruzionismo' poco fiducioso nell'olismo e nella totalità dei fatti sociali, con una predilezione che, in quegli anni, nell'ambito del folklore mi faceva apprezzare molto l'Arnold Van Gennep del *Manuel del folklore français contemporain* (1937) e degli scritti sulla Savoia: uno che scriveva le teorie raccontando fatti, attestazioni, connessioni, senza mai farle diventare concezione generale del mondo.

Un orientamento, il mio, che era stato molto influenzato anche dagli incontri internazionali che ebbi con Rudolf Schenda, demologo-filologo dell'università di Zurigo (che veniva da Tubinga e dalla collaborazione con Hermann Bausinger), e dal dialogo con Dunja Rithman dell'Istituto di folklore croato e dell'Università di Zagabria, con una formazione risalente a un'ermeneutica critica centrata su una 'descrizione densa' che trovavo molto interessante in confronto all'alto tasso di deduttivismo che c'era

---

(esaurito ma scaricabile in copia scansionata dal sito http://www.storicavaldelsa.it/pubblicazioni/io-so-nata-santa-lucia). Si tratta della più ampia storia di vita trascritta e pubblicata sotto la mia direzione, e anche della più significativa sul mondo dei contadini mezzadri della Toscana. È indicata in co-autorialità tra rilevatrice (Di Piazza) e testimone (Mugnaini) come entrò in uso in quegli anni in particolare per iniziativa di Maurizio Catani.

[4] G. Donati, *I dintorni del biografico: l'osservazione antropologica nella ricerca di storie di vita*, «Fonti orali. Studi e ricerche», IV, 1984, n. 2, pp. 20-24. Dal testo si intuisce che consideravamo l'intervista autobiografica come una importante forma di ricerca sul campo.

[5] Oltre me, Catani (*Centre national de la recherche scientifique*, Parigi), Orrù (Università di Cagliari), Donati (laureata), Gian Bruno Ravenni (storico orale), Jeffrey Pratt (Università del Sussex), Paolo De Simonis (dialettologo), Silvia Stefanoni (laureanda), Roberto Ferretti (folklorista, direttore dell'Archivio delle tradizioni popolari di Grosseto), Riccardo Putti (fotografo e regista), Mariano Fresta (collaboratore dell'Università di Siena): queste erano le qualifiche di allora.

[6] Di questa ricerca non ci sono pubblicazioni tradizionali (anche se una laureanda ha raccolto la documentazione in una tesi). Riccardo Putti ha però realizzato due film (*Alle radici di una cooperativa e Maggio e Maggiaioli a Castiglion d'Orcia*), e Jeff Pratt ha scritto un articolo poi raccolto in *Rationality of rural life: Economic and Cultural Change in Tuscany,* Harvord, Suisse, 1994.

invece nell'approccio teorico marxista e strutturalista. Inoltre, una forte componente storica e storiografica permeava queste influenze europee, che avevo anche io, marcata dalle prime scritture ciresiane e dall'influenza demartiniana, ma un po' in ombra negli anni del Cirese logico e della compresenza dominante in Italia di tratti concettuali di strutturalismo francese e di struttural-funzionalismo inglese.

Coinvolsi Luisa in questi incontri e dialoghi, che per i temi dell'oralità interessarono anche Maurizio Catani, connazionale da anni ricercatore nel *Centre national de la recherche scientifique* (CNRS) francese, ex allievo di Franco Ferrarotti (che in Italia si è occupato di storie di vita sia a livello di ricerca che di teoria) divenuto poi allievo di Luis Dumont, e quindi intento a portare la ricerca sulla 'Histoire de vie sociale' nell'ambito del grande confronto teorico che Dumont propose tra India gerarchica ed Europa individualista. Collocare le storie di vita in questo scenario concettuale fu per Luisa e me molto proficuo.[7]

Ci trovammo insieme anche in occasione delle riunioni della rivista «Fonti orali», di cui non c'era una redazione sarda, ma a cui Luisa partecipò anche a nome della Sardegna. Ricordo poi un incontro a Torino. Ma Luisa venne a Siena spesso – ma è un altro discorso – ad esempio in occasione del Convegno che diede vita al volume *Professione antropologo* de «La ricerca folklorica»,[8] e spesso ci trovammo a Cagliari, anche d'estate, per continuare a dialogare sui temi della ricerca demologica.

«Fonti orali». Una dispensa cagliaritana

La rivista «Fonti orali. Studi e ricerche» sembra essere una delle fonti ispiratrici più dirette di Asdalo, dell'archivio di Luisa. Il primo testo che – Putzolu ci informa – Luisa tenne in considerazione per costruire l'Archivio è infatti la mia *Proposta per una scheda di descrizione di archivio sonoro* del 1981, comparsa sul primo numero della rivista.[9]

«Fonti orali» aveva una rubrica specifica, *Raccolte e archivi*, e dava notizie, in tempo reale – appunto – di archivi che nascevano e di progetti di archivio. Si trattava di un articolo che credo fosse legato a quella fase 'metodologista' di cui parlavo sopra (perché mi vedeva impegnato in un sistema di scrittura archivistica delle fonti che appare puntuale e chiaro), e anche all'esperienza che facevo a Siena con la nascita del Laboratorio degli Audiovisivi presso la

---

[7] Sia Schenda che Rithman che Catani furono docenti a contratto nell'Università di Siena dove insegnai dal 1973 al 1991. Chiamati dall'insegnamento di etnologia (Pier Giorgio Solinas), sempre a contratto, furono anche Christian Bromberger, Bruce Lincoln ed altri. Così Siena fu un centro di formazione davvero di ampio respiro, e Luisa si trovò in un clima internazionale.

[8] P. Clemente (a cura di), *Professione antropologo*, «La Ricerca Folklorica», n. 23, 1991.

[9] P. Clemente (a cura di), *Proposta per una scheda di descrizione di archivio sonoro*, «Fonti orali. Studi e ricerche», I, 1981, pp. 27-30.

facoltà di Lettere: per il *corpus* archivistico che andavo raccogliendo usavo infatti specifici codici di riconoscimento. Ma di certo non sarei più capace di scrivere una cosa così precisa, e mi fa piacere che sia stata utilizzata: ricordo che in quegli anni anche Gianni Dore ne fece uso per il suo archivio. La mia proposta – in realtà – non aveva niente di particolare, era un sistema di registrazione sia per unità di ricerca che per insieme di contenitore audio: il ché mostra che allora avevo uno spirito ordinato, forse ancora vicino all'insegnamento di Cirese, e che oggi faccio fatica a riconoscere.

Il secondo riferimento che Putzolu fa nel suo scritto è al mio testo *Voci su banda magnetica: problemi dell'analisi e della conservazione dei documenti orali. Note italiane*, letto e poi apparso negli atti del convegno *Gli archivi per la storia contemporanea. Organizzazione e fruizione*, tenutosi a Mondovì il 23-25 febbraio 1984, ma apparso nel 1986.[10] Un convegno che ricordo molto importante per varie esperienze relative alla proprietà intellettuale delle storie narrate, alla definizione della co-autorialità, ma anche al riconoscimento degli archivi orali e delle fonti archivistiche (delle raccolte in generale) come parte di una storia intellettuale del raccoglitore inteso come creatore degli archivi. Un'idea, quest'ultima, che sarebbe prezioso applicare anche ad Asdalo, e che mi è stata lungamente utile perché, quando la Regione Toscana mi incaricò di dirigere la ricerca sugli archivi orali in Toscana, il criterio che fece da traccia-guida fu proprio quello dell'unità soggettiva raccoglitore-archivio.[11]

Nel 1984 scrissi anche *L'oliva del tempo. Frammenti d'idee sulle fonti orali, sul passato e sul ricordo nella ricerca storica e demologica*,[12] che segnava una svolta anche nella mia scrittura, marcando il passaggio verso l'approccio ermeneutico, postmoderno, che sarebbe esploso nei miei scritti dal 1989 e che sarebbe confluito, con il lavoro di Fabio Dei e Alessandro Simonicca, nella nascita della rivista «Ossimori».[13] In quel testo rileggevo anche la 'politica' delle classi subalterne e la questione della 'verità' delle fonti soggettive. Come in una sorta di manifesto che non aveva più al centro le 'classi' ma le persone, la varietà delle memorie, riflettendo sul *1984* di George Orwell scrivevo:

---

[10] P. Clemente, *Voci su banda magnetica: problemi dell'analisi e della conservazione dei documenti orali. Note italiane*, in M. Cacioli (a cura di), *Gli archivi per la storia contemporanea. Organizzazione e fruizione,* Atti del seminario di studi, Mondovì, 23-25 febbraio 1984, Roma, Ministero per i beni culturali e ambientali, Ufficio centrale per i beni archivistici, 1986, pp. 185-191.

[11] A. Andreini – P. Clemente, *I custodi delle voci. Archivi orali in Toscana: primo censimento*, Firenze, Tipografia Regionale, 2007. La ricerca si era svolta tra 1999 e 2004.

[12] P. Clemente, *L'oliva del tempo. Frammenti d'idee sulle fonti orali, sul passato e sul ricordo nella ricerca storica e demologica*, «Uomo e cultura», a. 33, 1984, n. 6, pp. 17-34.

[13] «Ossimori. Periodico di antropologia e scienze umane». «Ossimori» è una rivista fondata da Pietro Clemente nel 1992, che esce con 10 numeri fino al 1997. Dal num. 9-10 fanno parte della redazione anche Fabio Dei, Valeria Di Piazza, Paolo De Simonis (direttore responsabile), Fabio Mugnaini, Riccardo Putti, Alessandro Simonicca. Vedi http://fareantropologia.cfs.unipi.it/?s=ossimori

La varietà di ricordi e la loro possibilità di resistere nel tempo sembra un nuovo aiuto alla resistenza di Winston contro il Partito. E cioè un elemento irriducibile alla totalizzazione e alla giustificazione globale del passato, venga essa dal potere o dalla teoria storica. Un modo di tenere aperte le dimensioni del vivere e del pensare.[14]

Forse le storie delle ostetriche sarde hanno avuto un ruolo analogo, anche per Luisa, oltre quello primariamente conoscitivo.

Un passo indietro: nel tempo di «Fonti orali»

A partire dagli anni Settanta e durante gli anni Ottanta del Novecento l'attenzione per le fonti e la storia orale ebbe uno slancio particolare: nascevano in Italia archivi legati a tante attività culturali di base e, intorno a essi, si configurava una sorta di movimento che faceva da specchio e veniva potenziato in ambito internazionale dalla *Oral History Society*. Nata nel Regno Unito nel 1973, la Società si fece promotrice di una serie di conferenze internazionali sulla storia orale (le *Oral History Conferences*) che, dapprima tenute in varie città dell'Europa, si estesero poi anche all'America del Nord e soprattutto del Sud. A Siena ne organizzammo una su *Memory and Multiculturalism* nel 1993.[15] In quegli anni ci fu una sorta di alleanza inquieta tra antropologi, sociologi, storici contemporanei, storici orali, dialettologi, etc. … su vari ambiti tematici, ma in particolare sulle scritture popolari, con base a Rovereto, e sulle fonti orali, a Torino, con Luisa Passerini e Daniele Jalla.

Questa fervida stagione arrivò a maturità, in Italia, proprio con la comparsa di «Fonti orali». Operativa dal 1981 fino al 1987, diretta prima da Passerini e poi da Jalla, dal 1984 la rivista ebbe cinque redazioni locali (in Piemonte, in Val d'Aosta, in Toscana, in Lazio e Campania e in Sicilia) e venne realizzata a cura dell'Istituto piemontese di scienze economiche e sociali 'Antonio Gramsci' coinvolgendo una comunità trasversale di studiosi (in specie storici, antropologi e dialettologi). «Fonti orali» affrontò, tra molte altre cose, questioni relative agli archivi, alla schedatura, alla documentazione e alle ricerche, fungendo anche da punto di incontro e alleanza intergenerazionale grazie all'esperienza dell'Istituto De Martino e alla partecipazione di personaggi come Cesare Bermani e Nuto Revelli.

È a «Fonti orali», inoltre, che si deve l'intensificarsi della discussione sul metodo e le pratiche di ricerca e sul loro significato culturale, mentre fu il già citato Convegno di Mondovì, *Gli archivi per la storia contemporanea: organizzazione e fruizione*, a fornire contributi e risposte sugli aspetti legislativi, sulle tipologie degli archivi, sugli archivi di nuovo tipo (cioè quelli legati alle

---

[14] P. Clemente, *L'oliva del tempo*, cit., p. 34.

[15] *Memory and Multiculturalism*, VIII *International Oral History Conference*, Siena-Lucca, 25-28, February 1993, Siena, tipografia senese, 1993 [preprints].

fonti orali). Furono posti problemi etici e di diritti d'autore che si sarebbero poi accentuati con la legislazione degli anni Novanta.

Ma in quegli anni, l'approccio conoscitivo propugnato da «Fonti orali», come risultò evidente nella conferenza internazionale promossa dalla *Oral History Society* che si tenne a Terni nel 1983, non era l'unico modo di guardare alle fonti. Vi era anche un approccio militante promosso da un'altra rivista, «I giorni cantati»,[16] diretta da Sandro Portelli (che fu anche coordinatore della conferenza di Terni), pubblicata dal Circolo Gianni Bosio.

«I giorni cantati» fu rivista di movimento, di culture musicali e generazionali, mentre «Fonti orali» era più legata a una comunità di studiosi in discussione. L'ispirazione del Circolo Gianni Bosio la troviamo nelle parole di Portelli nel sito:

> Il Circolo Gianni Bosio lo fondammo a Roma nel 1972, a casa di Giovanna Marini: c'erano Paolo Pietrangeli, i componenti del Canzoniere del Lazio, un gruppo di teatro e di musica che si era chiamato Collettivo Gianni Bosio, e varie persone sparse. Per parecchi anni ha avuto sede a San Lorenzo, un quartiere romano di grandi tradizioni politiche antifasciste, diventato negli anni '60 e '70 anche un luogo deputato della nuova sinistra giovanile. L'Archivio del Circolo è presentato nel sito: http://www.circologiannibosio.it/archivio.php. L'Archivio Sonoro e Biblioteca Franco Coggiola raccoglie i materiali di ricerca prodotti dal Circolo Gianni Bosio dalla sua formazione, alla fine degli anni '60, fino ai progetti di ricerca tuttora in corso. Ma non solo! L'archivio, sin dalla sua nascita nel 2001, ha rappresentato uno dei più importanti punti di raccolta e aggregazione delle registrazioni e dei materiali di quanti, avendo condotto ricerche in ambito etnomusicologico o di storia orale con un'ottica ed uno spirito affini a quelli portati avanti dal Circolo, hanno deciso di farli uscire dai propri archivi privati e metterli a disposizione di studenti, ricercatori, artisti e di chiunque altro abbia desiderio e voglia di dedicare un po' del proprio tempo nell'ascolto di questo prezioso patrimonio di voci, suoni e conoscenza. L'Archivio Sonoro e Biblioteca Franco Coggiola ha ricevuto nel 2001 il riconoscimento come archivio di interesse storico a livello nazionale.[17]

Come per «Fonti orali», pure per «I giorni cantati» nel 1981 usciva il primo numero. La rivista, però, sostenuta da un progetto teoricamente più agguerrito, legato sia alla cultura musicale e canora (Giovanna Marini, Paolo Pietrangeli, Ambrogio Sparagna, il Gruppo 'E Zezi, Francesco Giannattasio) sia ad autori importanti e poco noti allora come Stuart Hall, ma anche Enrico Pozzi e Domenico Starnone, ebbe vita più longeva.

In quegli anni Ottanta uscì anche il libro dell'antropologa Clara Gallini, *Intervista a Maria*:[18] un libro straordinario, ma che allora criticammo

---

[16] Sul sito del Circolo Gianni Bosio http://www.circologiannibosio.it/circolo.php è presente ancora oggi uno spazio per «I giorni cantati».

[17] http://www.circologiannibosio.it/circolo.php, consultato il 19 dicembre 2017.

[18] C. Gallini, *Intervista a Maria*, Palermo, Sellerio, 1981. L'intervista era stata registrata nel 1979 per la trasmissione radiofonica *Noi, voi, loro, donna* di Rai Terza rete.

per il fatto che avevamo scelto di puntare alla doppia autorialità di queste pubblicazioni ed avremmo preferito che Maria figurasse in copertina.[19] Dai contenuti di questo volume si era ricavata anche una trasmissione radiofonica 'audace' del Terzo programma della RAI, l'unico che abbia dato spazi significativi alle fonti orali nel momento in cui queste (per vari decenni) hanno avuto peso e hanno rappresentato un movimento conoscitivo. E poi c'era stato anche un primo tentativo di censire la dimensione del fenomeno della ricerca diffusa e degli archivi decentrati con delle iniziative che venivano dal Ministero e dal mondo degli archivi, come il numero *Le fonti orali* curatoda Paola Carucci e Giovanna Cantini sulla«Rassegna degli Archivi di Stato» (1988)[20] e in particolare l'articolo di Antonella Mulè, *Un primo sondaggio delle sovrintendenze archivistiche sugli archivi sonori*;[21] oppure la serie di convegni *Archivi sonori*, tenutisi a Vercelli, Bologna e Milano tra il 1993 e il 1995.[22]

Io nel 1988 riuscii a far pubblicare, nella sezione *Raccolte e archivi* di «Fonti orali» (ma in sede locale), il libro di Valeria Di Piazza e Dina Mugnaini, *Io so' nata a Santa Lucia*: una storia di vita assai ampia e paradigmatica, con una trascrizione gestita dal dialettologo Luciano Giannelli e un'intervista elaborata da Di Piazza in un lavoro collaborativo di anni. Ancora oggi il racconto di Dina (che va dalla nascita, negli anni Venti, fino alla narrazione della fine degli anni Settanta e primi Ottanta) suggerisce la grandezza degli spazi narrativi dell'alterità nella memoria che traversa la storia: una profondità di dettagli e di accessi straordinaria, imprevedibile, ricca di percorsi euristici.[23]

Nello stesso periodo le 22 registrazioni di Luisa Orrù entravano a fare parte del Laboratorio Audiovisivi del Dipartimento di Filosofia e Scienze Sociali dell'Università di Siena.[24] E venivano in gran parte trascritte. Erano un pezzo di storia condivisa tra Luisa, me e chi lavorò a Siena in quegli

---

[19] Al Convegno di Mondovì ci fu un intervento dell'avvocato Faustino Dalmazzo sul tema giuridico della autorialità (F. Dalmazzo, *La tutela del diritto d'autore per le fonti sonore e audiovisive*, in M. Cacioli (a cura di), *Gli archivi per la storia contemporanea*, cit., pp. 221-223). Già nel 1982, inoltre, Catani aveva pubblicato una storia di vita a due autori di grande rilievo metodologico per gli antropologi: M. Catani – S. Mazé, *Tante Suzanne. Une Histoire de vie sociale*, Paris, Librairie des Méridiens, 1982. Anche noi facemmo questa scelta per la storia di vita di Dina (Vedi V. Di Piazza – D. Mugnaini, *op. cit.*).

[20] P. Carucci – G. Cantini (a cura di), *Le fonti orali*, «Rassegna degli Archivi di Stato», XLVVIII, 1988, nn. 1-2.

[21] A. Mulè, *Un primo sondaggio delle sovrintendenze archivistiche sugli archivi sonori*, in P. Carucci – G. Cantini (a cura di), *Le fonti orali*, cit., pp. 82-86.

[22] *Archivi sonori*, Atti dei seminari di Vercelli (22 gennaio 1993), Bologna (22-23 settembre 1994), Milano (7 marzo 1995), Roma, Ministero per i Beni e le Attività Culturali, Ufficio Centrale per i beni archivistici, 1999.

[23] Di recente la Società Storica Valdelsana ha reso fruibile sul suo sito questo volume esaurito http://www.storicavaldelsa.it/pubblicazioni/io-so-nata-santa-luci.

[24] Per un quadro dei contenuti dell'archivio vedi A. Andreini – P. Clemente, *op. cit.*

anni, ed erano un incremento di voci della gente comune, umane dimenticate istorie, che entravano a far parte – come poi quelle delle ostetriche condotte di Asdalo – della resistenza della polifonia delle voci al potere del Grande Fratello.

Anche se allora c'era una componente illusoria in questa idea: non vedevamo infatti che i nostri archivi restavano per lo più chiusi all'uso pubblico, erano nelle nostre stanze, nei nostri cuori, ma non nella possibilità di utilizzo anche da parte dei nostri testimoni, nella loro restituzione. Una componente che si è aperta solo più tardi, quando la digitalizzazione ha costruito la possibilità di un utilizzo pubblico e on line delle fonti: una prospettiva che in Italia si sta schiudendo grazie a Ginouves (vedi il suo testo in questo numero).

Facendo didattica

Mi sono spesso domandato cosa sia rimasto a Luisa, negli anni Novanta, di quel periodo così intenso di attività comuni. Forse Luisa si tenne sul confine dei miei passaggi interpretativi che portarono poi alla creazione di «Ossimori» e a una fase in cui da Siena prima, e poi da Roma, con Dei e Simonicca, cercammo di coinvolgere tutta l'antropologia italiana in una svolta critica ('retorical turn').

L'ultimo atto documentabile del nostro dialogo collaborativo è però la dispensa che Luisa realizzò a Cagliari per la didattica 1988-89. Dalle scelte di testi che vi fece sembrerebbe infatti che fosse rimasta molto legata al nostro lavoro toscano, e che il lavoro con Catani sulle storie di vita, quello su Clifford Geertz e sui temi della descrizione densa, quello sull'ermeneutica dialogica, li avesse portati con sé in quella sua dispensa cagliaritana, che contiene molti scritti: tra i quali parte di un testo di Dan Sperber, e saggi di Geertz e di Jan Starobinski.

Un insieme di contributi che è legato proprio al lavoro che si faceva a Siena in quegli anni e anche alle mie torsioni intellettuali. Sperber e il suo *Il sapere degli antropologi* (1984) fu il tema di un laboratorio del gruppo senese,[25] come lo era stato *Per una teoria del simbolismo* (1981) – soprattutto per la parte relativa alla critica definitiva allo strutturalismo (mentre il tentativo di costruire una teoria della mente e delle rappresentazioni ci appariva meno convincente). Il saggio di Geertz, *Dal punto di vista dei nativi*,[26]

---

[25] Per gruppo senese intendo un insieme di collaboratori e allievi che parteciparono a ricerche e incontri, quelli della redazione di «Ossimori», ma anche tanti altri. In quegli anni furono soprattutto Simonicca e Dei, che allora erano insegnanti nella scuola secondaria, i principali interlocutori del mio lavoro universitario.

[26] C. Geertz, *Dal punto di vista dei nativi. Sulla natura della comprensione antropologica*, in R.S. Shweder – R.A. Le Vine (a cura di), *Mente, Sé, Emozioni. Per una teoria della cultura*, Lecce, Argo, 1997 (ed. orig. 1984), pp. 145-160.

funzionava ugualmente come una sorta di guida al superamento delle concezioni tradizionali dello sguardo sul campo antropologico. Il breve scritto di Starobinskj, infine, *La letteratura: il testo e l'interprete*,[27] era e resta per me una sorta di piccolo vangelo dell'ermeneutica dialogica, estendibile anche all'etnografia intesa come incontro.

Per la parte di storia orale i testi di Anna Bravo, Aurora Milillo, Passerini, Maurizio Gribaudi, Catani, Lalive D'Epinay, Di Piazza e Donati, oltre al mio, mostrano il rilievo in questa dispensa dei transiti intellettuali sia torinesi che toscani che accomunavano sia Luisa che me. Dalla dispensa credo si possa dire che Luisa condivise la svolta 'ermeneutica' che caratterizzò il gruppo di lavoro senese di Tradizioni Popolari e che, in connessione anche con il filone americano postmoderno, confluì nel 1991 nella esperienza della rivista «Ossimori».

Tuttavia «Ossimori» funge anche da confine: perché a questa Luisa non collaborò. Negli anni Novanta, quando io insegnavo a Roma e lei era concentrata nella sua ricerca sulle ostetriche condotte, i rapporti di collaborazione si allentarono.[28]

Polifonie e dimenticate istorie

Ho cercato di ricostruire una storia intellettuale, comune con Luisa, ma anche con altri che ho citato e che si formarono a Siena in un clima di ricerca. In quegli anni, nonostante la fine di un progetto comune, la presenza a Siena di Cirese nei nostri incontri era ancora significativa. A Cagliari d'altra parte Luisa aveva vissuto dei contrasti accademici interni al settore e alla nostra comune sfera di relazioni,[29] e forse il suo muoversi in uno scenario più largo era anche un modo di formarsi e di connettersi al di là dei rapporti interni all'università.

Il suo Archivio, la passione che ha messo nel crearlo e nel trasmetterlo (vedi infra il testo di Putzolu: «Mi raccomando l'Archivio», detto quasi come 'testamento'), lo sento legato a quegli anni Ottanta in cui il fare un archivio significava contribuire alla polifonia scientifica e 'vocale' della ricerca. Vocale nel senso della pluralità delle voci, dei racconti e dei ceti o anche

---

[27] J. Starobinskj, *La letteratura: il testo e l'interprete*, in J. Le Goff – P. Nora (a cura di), *Fare storia. Temi e metodi di una nuova storiografia*, Torino, Einaudi, 1981 (I ed. 1974), pp. 193-208.

[28] Per una comprensione più ampia delle ricerche e delle idee di riferimento di Luisa credo che si debba studiare il suo impegno sui temi di genere e la sua partecipazione alle esperienze intellettuali del femminismo. Su questi temi non sono in grado di riferire, ma colgo dalla sua bibliografia e dai riferimenti delle sue collaboratrici che forse negli anni Novanta sono stati al centro del suo cercare e pensare antropologicamente.

[29] Un tema che ha segnato quasi tutte le nostre storie, e non sarebbe corretto non ricordarlo. L'Università e il lavoro intellettuale (piuttosto) indipendente che vi ha luogo favoriscono contrasti, conflitti e rancori. Anche a Siena è successo e non è facile, anche dopo anni, prenderne le distanze.

solo dei soggetti e delle persone emarginate che negli archivi avevano un valore ed erano una scoperta rispetto alle cose dominanti, a quello che non si chiamava ancora 'mainstream'. Non una sfera della politica, ma quasi del diritto alla presenza, alla cittadinanza, alla rilevanza di 'umane dimenticate istorie', passibili però di diventare tessuto di una altra storia.

Seguivamo una traccia di Ernesto De Martino:

> Ma io entravo nelle case dei contadini pugliesi come un 'compagno', come un cercatore di uomini e di umane dimenticate istorie, che al tempo stesso spia e controlla la sua propria umanità, e che vuol rendersi partecipe, insieme agli uomini incontrati, della fondazione di un mondo migliore, in cui migliori saremmo diventati tutti, io che cercavo e loro che ritrovavo.[30]

Una traccia che divenne un giuramento d'Ippocrate del fare antropologia delle (con le) vite degli altri. Un'espressione di De Martino che non è solo collocabile nel suo contesto politico (che oggi parrebbe ambiguo), ma che ha un valore più generale sul metodo, sul dialogo, sul carattere cooperativo del conoscere e sul modo di conoscere cambiando anche sé stessi.

L'archivio orale – nella concezione che ne avevamo allora – restituiva storie al di là della politica di un tempo, restava polifonia di tutti i tempi possibili. Sarebbe stato anche l'effetto dell'esperienza dell'Archivio Nazionale Diaristico di Pieve Santo Stefano, dove la storia diventa imprevedibile.[31]

In questo senso, l'avere ascoltato a Cagliari l'attrice Rita Atzeri leggere i brani trascritti delle interviste alle ostetriche condotte ha avuto per me quell'effetto di 'meraviglioso' che connetto con l'esperienza della ricerca 'del poter vedere un mondo attraverso le parole di una storia'.[32]

Tornare dunque agli anni Ottanta è per me tornare all'età in cui vedevo negli archivi delle fonti orali la polifonia della cultura 'altra', e nel magnetofono uno strumento fondamentale di ricerca, una sorta di tecnologia buona che poteva essere gestita a favore delle culture marginali, quelle senza voce, cui De Martino aveva dedicato appunto le pagine indimenticabili di una sua memoria pugliese sulle «umane dimenticate istorie». Per me, in quegli anni, 'archivio' non significava stato, potere, anagrafe, polizia; significava invece voci delle culture popolari, polifonie e democrazie della parola, contro le oligofonie e gli autoritarismi delle parole dominanti.[33]

Così io credo che fosse anche per Luisa.

---

[30] E. De martino, *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, in Rocco Brienza (a cura di), *Mondo popolare e magia in Lucania*, Roma-Matera, Basilicata editrice, 1975, pp. 55-77.

[31] P. Clemente, *Il passato imprevedibile*, «Primapersona», n. 2, 1999, pp. 38-40.

[32] «Lo spettacolo meraviglioso di una cultura raccontata dall'interno di una vita e di una vita raccontata all'interno di una cultura», in P. Clemente, *Gli antropologi e i racconti della vita*, «Pedagogika», III, 1999, n. 11, pp. 22-33.

[33] È una linea di ricerca confermata anche nella mia ultima raccolta di testi (P. Clemente, *Le parole degli altri. Gli antropologi e i racconti della vita*, Pisa, Pacini, 2013), in cui c'è un'ampia ricapitolazione di tutti questi approcci alla ricerca.

Riassunto – Summary

A seguito del convegno *Giornate di studio in ricordo di Luisa Orrù* che si è svolto a Cagliari il 26 e 27 ottobre 2017 «Lares» ha deciso di dedicare alcune sue pagine a illustrare Asdalo, l'Archivio Sonoro Demo-Antropologico fondato dall'antropologa sarda Luisa Orrù e ora dedicato alla sua memoria. L'autore, ripercorrendo i percorsi di ricerca (e di vita) condivisi con Orrù, fornisce uno spaccato degli stimoli intellettuali e scientifici che hanno caratterizzato la loro formazione (da Rudolf Schenda a Dunja Rithman, da Maurizio Catani fino a Dan Sperber, Clifford Geertz e Jan Starobinski) e ricostruisce la fortunata stagione italiana di studi sulle fonti e sulla storia orale degli anni Ottanta, concentrandosi in particolare sul ruolo avuto dalla rivista «Fonti orali». Le scelte di Orrù e la nascita dell'archivio Asdalo vengono inserite in uno specifico periodo e clima storico in cui creare un archivio significava, soprattutto, contribuire a restituire la polifonia di voci della «umane dimenticate istorie» di demartiniana memoria.

After the conference in memory of Luisa Orrù on October 26 and 27, 2017, in Cagliari, «Lares» has decided to devote a few pages to illustrate Asdalo, the Auditory Demo-Anthropological Archive founded by the Sardinian anthropologist Luisa Orrù and now dedicated to her memory. The author, retracing his research (and life) trajectories shared with Orrù, offers a cross section of the intellectual and scientific stimuli that characterised their education (from Rudolf Schenda to Dunja Rithman, from Maurizio Catani to Dan Sperber, Clifford Geertz e Jan Starobinski) and retraces the prolific Italian season of studies on oral sources and on oral history, focusing especially on the role of the journal «Fonti orali». The choices of Orrù and the creation of the Asdalo archive are contextualised in a specific moment in history in which creating an archive meant contributing to surface the multiplicity of voices of the «umane dimenticate istorie», as Ernesto De Martino used to say.

Fulvia Putzolu

L'ARCHIVIO ASDALO. ARCHIVIO SONORO DEMO-ANTROPOLOGICO 'LUISA ORRÙ'

«Mi raccomando l'Archivio». Questa frase rivoltami da Luisa Orrù malata, adagiata su una poltrona, e la promessa che le avevo fatto di far di tutto affinché i materiali raccolti sotto la sua guida potessero essere salvaguardati e conservati nel tempo, mi hanno accompagnato in questi anni, quasi venti ormai.

Ho cercato di mantenere la promessa, anche se non tutto quello che speravo di fare è stato fatto.

L'obiettivo più importante era trovare una collocazione per i materiali. E questo l'abbiamo raggiunto: ora l'Archivio di Luisa è un fondo dell'Archivio Storico dell'università di Cagliari. Una disposizione che può apparire semplice e scontata, ma che è stata conseguita dopo molte vicissitudini, dopo molto tempo, varie prese di contatto, dubbi, problemi. Siamo grati alla professoressa Cecilia Tasca, responsabile dell'Archivio Storico dell'Università di Cagliari, per la stima che ha mostrato per questo lavoro, per il suo interessamento, per la volontà di dargli uno sbocco.

Nascita dell'Archivio Asdalo

Luisa nel libro *Il parto e la nascita in Sardegna* e più precisamente nel capitolo *Produzione e archiviazione di documenti orali sul ciclo riproduttivo in Sardegna* [1] presentava l'Archivio che aveva denominato Asacl/Ca (Archivio Sonoro della Cattedra di Antropologia Culturale della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Cagliari) e specificava che nella sua organizzazione si era basata in particolare su due saggi di Pietro Clemente.[2] Il testo era concepito

---

[1] L. Orrù, *Produzione e archiviazione di documenti orali sul ciclo riproduttivo in Sardegna*, in L. Orrù – F. Putzolu (a cura di), *Il parto e la nascita in Sardegna. Tradizione, medicalizzazione, ospedalizzazione*, Cagliari, Cuec 1994.

[2] P. Clemente, *Proposta per una Scheda di Descrizione di Archivio Sonoro (SDAS)*, «Fonti Orali. Studi e Ricerche», I, 1981, pp. 27-30 e Id., *Voci su banda magnetica: problemi dell'analisi e della conservazione dei documenti orali. Note italiane,* in M. Cacioli (a cura di), *Gli archivi per la storia contemporanea. Organizzazione e fruizione,* Atti del seminario di studi, Mondovì, 23-25 febbraio

anche come strumento didattico: gli studenti che frequentavano le lezioni venivano invitati a fare ricerca o a collaborare al processo di ordinamento dei materiali di inchiesta raccolti negli anni precedenti da altri studenti.

Erano i primi anni Novanta, e l'Archivio era già avviato.

Per ricostruire però come Luisa avesse maturato l'idea di conservare le registrazioni delle interviste e ordinarle in modo che potessero essere consultabili nel tempo, costituendo appunto un Archivio, bisogna fare un passo indietro.

Luisa aveva condotto le sue prime interviste con registratore, credo, nel 1977, per il lavoro sulla casa campidanese fatto insieme a Clemente, e questi primi nastri erano stati archiviati presso l'Istituto Sardo per la Storia della Resistenza e dell'Autonomia.[3] Aveva poi fatto ricerca, sempre insieme a Clemente, a Castiglione d'Orcia nel 1984-85. Questi materiali sono invece a Siena, ma abbiamo avuto la promessa di un duplicato: ci piacerebbe infatti avere a Cagliari tutte le registrazioni prodotte da Luisa.

Quando poi, nel 1986, era diventata professoressa associata, Luisa aveva deciso di mettere su un Archivio tutto suo legato appunto alla Cattedra e che per questo aveva chiamato Asacl.

La sua sensibilità per la conservazione delle fonti si era sviluppata negli anni in cui era stata assistente di Enrica Delitala alla cattedra di Storia delle tradizioni popolari e aveva collaborato al lavoro documentario dell'Atlante Demologico Sardo (ADS)[4] nell'ambito del progetto che Alberto Mario Cirese aveva già avviato dalla fine degli anni Cinquanta e che cominciò a realizzarsi a partire dalla seconda metà degli anni Sessanta.[5] Cirese, nel presentarlo, aveva scritto: «gli studenti dei corsi di Storia delle tradizioni popolari contribuiscono volenterosamente con inchieste singole in loco, avvalendosi dei questionari approntati. Un gruppo più ristretto di laureandi svolge lavori di tesi organizzate come *Contributi al Repertorio e all'Atlante demologico sardo*».[6]

Luisa avrebbe proseguito su questa impostazione, coinvolgendo gli studenti frequentanti il corso di Antropologia Culturale nel lavoro di inchiesta o di ordinamento e invitando i laureandi a svolgere un lavoro più approfondito.

L'Asdalo, cioè l'Archivio Sonoro Demo-Antropologico 'Luisa Orrù', che così abbiamo voluto rinominare in onore della sua ideatrice, è un Archivio Sonoro. Se l'ADS contiene per lo più relazioni di inchieste sul campo

---

1984, Roma, Ministero per i beni culturali e ambientali, Ufficio centrale per i beni archivistici 1986, pp. 185-191.

[3] L. Orrù, *La casa campidanese*, in Pietro Clemente – Luisa Orrù, *Sondaggi sull'arte popolare*, in *Storia dell'arte italiana*, Torino, Einaudi, 1982, XI, *Forme e modelli*, pp. 312-336, in particolare vedi p. 312.

[4] Luisa divenne assistente alla Cattedra di Storia delle tradizioni popolari nel 1974-75. Cfr. Enrica Delitala, *Frammenti di storia degli studi. L'Archivio e l'atlante demologico Sardo (1957-2009). Memorie e documenti*, Nuoro, Edizioni ISRE, 2013, pp. 32-33.

[5] La presentazione ufficiale dell'ADS venne fatta nel febbraio del 1966, come ricorda Delitala, cfr. E. Delitala, *Frammenti*, cit., p. 37.

[6] *Ivi*, p. 41.

e circa 300 unità tra nastri e cassette di materiale sonoro,[7] Luisa pensò da subito al suo come Archivio Sonoro e scelse di svolgere le inchieste sempre con il supporto del registratore. Negli anni Sessanta registrare era molto più impegnativo di oggi: si usavano ancora i registratori con le bobine che, oltre ad essere piuttosto ingombranti, avevano la necessità del collegamento con la corrente elettrica. In seguito, l'uso del registratore a cassetta che funzionava con le pile rese questo tipo di lavoro più semplice e alla portata di tutti, così che anche gli studenti se ne procuravano facilmente uno. All'inizio del Ventunesimo secolo si cominciarono ad avere i primi registratori digitali: ma Luisa, questi, non fece in tempo a conoscerli.

L'Asdalo è caratterizzato da una specificità di temi di ricerca: Luisa aveva orientato le sue inchieste su argomenti che oggi definiremmo di Antropologia Medica, settore disciplinare di cui alla fine degli anni Settanta non si parlava ancora esplicitamente, per lo meno a Cagliari: si parlava piuttosto di studi di 'medicina popolare'.

Luisa esplicitava i suoi propositi di ricerca in quel settore già in uno dei suoi primi lavori, *Note per una ricerca in Sardegna*, del 1978.[8] In esso auspicava infatti, mostrando il proprio legame intellettuale con Delitala e Cirese, l'avvio, da un lato, del lavoro di bibliografia analitica e, dall'altro, quello di schedatura, in prospettiva repertoriale, dei materiali inediti provenienti dalle inchieste sul campo della Cattedra di Storia delle tradizioni popolari dell'università di Cagliari.

In queste fonti, scriveva inoltre, «la medicina popolare non è mai l'oggetto proprio dell'indagine».[9] Non a caso il saggio era inserito nel libro di un Collettivo femminile patrocinato dal Centro Italiano di Storia Sanitaria e Ospedaliera (CISO), intitolato *L'erba delle donne*. In esso Joyce Lussu, che era tra le promotrici, parlava dall'invisibilità delle donne nella storia 'ufficiale', e diceva che il fare storia significava «ricercare una storia globale dell'essere umano che tenga conto di tutti gli aspetti della sua vita, del quotidiano e non solo dell'eccezionale» [10] e tra questi metteva in evidenza, in particolare, il ruolo ricoperto dalle donne nella gestione della difesa della salute delle «masse subalterne». Lussu, nel 1983, avrebbe poi partecipato al Convegno di Pesaro dedicato alla memoria di Ernesto De Martino – *Salute e malattia nella medicina tradizionale delle classi popolari italiane* – di cui fu ideatore e organizzatore Tullio Seppilli.[11]

---

[7] *Ivi*, p. 110.

[8] L. Orrù, *Note per una ricerca in Sardegna*, in M.T. Bergamaschi *et alii*, *L'erba delle donne. Maghe, streghe, guaritrici: la riscoperta di un'altra medicina*, Roma, Casa Editrice Roberto Napoleone, 1978, pp. 125-136.

[9] *Ivi*, p. 129.

[10] J. Lussu, *Il ruolo della donna nella difesa della salute delle masse popolari*, in M.T. Bergamaschi *et alii*, *L'erba delle donne*, cit., p. 13.

[11] In occasione del Convegno di Pesaro fu predisposto il fascicolo de «La Ricerca Folklorica» dedicato al tema della medicina popolare. Vedi T. Seppilli (a cura di), *La medicina popolare*, «La Ricerca Folklorica», 8, 1983.

Luisa, ricordando anni dopo l'inizio di questo interesse per la medicina popolare, riconosce il debito nei suoi confronti:

Ho iniziato ad occuparmi di medicina popolare sarda nella seconda metà degli anni Settanta su sollecitazione di Joyce Lussu che coordinava un gruppo di studio facente capo al CISO (Centro Italiano di Storia Sanitaria e Ospitaliera). Al centro della ricerca del gruppo era 'il ruolo delle donne nella storia della difesa della salute delle masse popolari'. Sulla Sardegna, oltre me, faceva ricerca un'amica di Joyce, Luisa Selis, che aveva scelto come argomento 'Le streghe nella Sardegna oggi'. Luisa Selis aveva scelto per indagare sulle 'streghe', le *maghiarjas* o *maghiarzas*, della Barbagia e della Baronia, il metodo biografico e presentava nel suo lavoro la biografia di una *maghiarja* con le testimonianze di tre compaesane. Anni dopo anch'io avrei scelto il metodo biografico come quello più adatto ad esplorare, dal punto di vista dei soggetti, aspetti altrimenti non altrettanto ben documentabili di medicina popolare e di antropologia medica. La mia prima intervista ad una levatrice empirica è del 1982 e la parte della ricerca sul ciclo riproduttivo, su parto e nascita in Sardegna, basata su inchieste, è impiantata sull'intervista biografica a levatrici empiriche, ostetriche, mamme, medici.[12]

Donne, medicina popolare, metodo biografico: questi i cardini della ricerca di Luisa che costituiscono il contenuto dell'Archivio, gli uni strettamente legati agli altri. A questi, visto che l'Archivio è costituito essenzialmente dalle inchieste svolte dagli studenti, sempre, naturalmente, sotto la supervisione di Luisa, va congiunto l'impegno didattico e il coinvolgimento degli allievi.

Sul metodo biografico, le fonti orali, non mi soffermo.[13] Voglio soltanto aggiungere che Luisa, inizialmente, aveva scelto il 'Dialogo informativo libero senza questionario' (DL) postulato da Clemente, utilizzandolo per le sue prime interviste a levatrici empiriche e ostetriche fino a quando non ha predisposto dei questionari per donne madri, empiriche e ostetriche, poi inseriti nella pubblicazione sul numero 12-13 del «Brads»[14] e, in parte rivisti, nel testo *Il parto e la nascita in Sardegna*.[15]

Il metodo che faceva uso di questionari «o meglio – come diceva Luisa – di problemari, che toccassero l'intera area tematica che ci si proponeva di esplorare e che potessero valere come riferimento sia nelle inchieste svolte di persona sia in quelle svolte dagli studenti frequentanti i corsi

---

[12] Archivio Sonoro Demo-Antropologico 'Luisa Orrù'. Inchieste. http://people.unica.it/archiviosonoroluisaorru/inchieste/, consultato il 12 dicembre 2017. La citazione appartiene originariamente a un intervento tenuto da Luisa a Ghilarza il 16 ottobre 1994 durante uno degli appuntamenti organizzati dal Gruppo Onnigaza in occasione del mese della Cultura.

[13] Nell'A.A. 1988-89 Luisa dedicò il corso monografico di Antropologia Culturale al tema *Fonti orali e autobiografie nella ricerca storica e socio-antropologica* predisponendo due dispense in cui raccolse testi di vari autori (L. Orrù, *Scritti su fonti orali, ricerca storica e demo-antropologica*, Cagliari, Cuec 1987-1988; Id., *Scritti su soggettività, autobiografia e scienze sociali,* Cagliari, Cuec 1987-1988).

[14] L. Orrù, *Stato della documentazione e prospettive di ricerca sul ciclo riproduttivo in Sardegna*, «Brads», n. 12-13, 1984-86, pp. 17-37.

[15] L. Orrù, *Produzione e archiviazione*, cit., pp. 260-290.

di Antropologia Culturale»,[16] veniva definito DQS, 'Dialogo informativo con questionario semilibero'. Gli studenti erano invitati ad appropriarsi dei temi del questionario e a intavolare un dialogo aperto con gli Informatori, che non fosse mai rigido o impostato su uno schema di domanda-risposta. Naturalmente ci sono stati Rilevatrici e Rilevatori più bravi, più sensibili, più accorti, come ci sono stati Informatrici e Informatori più aperti e disponibili e non tutte le interviste registrate sono eccelse, ma il lavoro di documentazione è sempre stato svolto con impegno, e anche nelle interviste che potremmo considerare meno belle o interessanti sono comunque registrate informazioni preziose.

La 'maternità' dell'Archivio è tutta di Luisa, e la scelta di lavorare con un gruppo interdisciplinare è stata una peculiarità del suo metodo di lavoro. Qui devo – e mi fa piacere – ricordare la nostra amica-collega Gerolama Rozzo, scomparsa prima di Luisa, nel 1994, senza la quale anche il lavoro di Luisa probabilmente sarebbe stato diverso. Gerolama, 'Cicci' per chi l'ha conosciuta e le è stato amico, è stata l'elemento propulsore del nostro gruppo. Biologa, aveva lavorato inizialmente dove lavoravo anch'io, nell'istituto di Parassitologia della Facoltà di Medicina dell'università di Cagliari diretto dal prof. Gianfranco Ferretti, medico-parassitologo di ampie vedute, interessato ad affrontare le problematiche sanitarie in maniera interdisciplinare. Insieme anche a Teresa Usala, insegnante, pure lei di estrazione 'scientifica', alla fine degli anni Settanta ci occupavamo di Educazione Sanitaria e seguivamo esperienze nella scuola dell'obbligo.

Facendo Educazione Sanitaria ci siamo subito rese conto che era fondamentale conoscere il contesto culturale dei ragazzi a cui erano diretti i nostri interventi, tener conto del modo in cui vivevano il proprio corpo e delle concezioni che avevano sulla salute e sulla malattia. Uno di questi interventi, in particolare, venne fatto con lavoratori-studenti di estrazione sociale non elevata e di provenienza geografica rurale nell'ambito dei 'corsi delle 150 ore' di Pula, comune in provincia di Cagliari.[17] Il contatto con queste persone, la conoscenza diretta o indiretta che queste avevano di terapie tradizionali tra l'empiria e la magia, ha motivato, in quel momento soprattutto Cicci, a fare ricerche su quel versante, ma si sentiva l'esigenza di collaborare con chi avesse maggiori competenze in campo antropologico e botanico. E così furono individuati, per la loro professionalità e direi anche per il loro modo di porsi, Luisa e Aldo Domenico Atzei.

Gli approcci di Cicci e Luisa, inizialmente differenti e comunque indipendenti l'uno dall'altro, confluirono in uno stesso filone di ricerca, cui ci siamo 'naturalmente' unite io e Teresa. Luisa, invitata a far parte del nostro gruppo, partecipò anche a qualche esperienza nella scuola dell'obbligo.

---

16 *Ivi*, p. 243.

17 Si trattava di corsi organizzati per il conseguimento della licenza media da parte di lavoratori sprovvisti del titolo di studio di istruzione obbligatoria a cui il nostro gruppo fu invitato a partecipare, nell'ambito dell'insegnamento delle Scienze, con un progetto di Educazione Sanitaria.

Quando Domenico, studioso di etnobotanica e professore a Sassari, nonché frate francescano, ci assicurò la sua collaborazione, si iniziò la ricerca sull'uso delle piante nelle terapie tradizionali. Il gruppo così costituito aveva un approccio interdisciplinare: Domenico aveva conoscenze botaniche, Cicci e Teresa solide basi scientifiche, io e Luisa avevamo competenze in ambito umanistico (Luisa, antropologa, si occupava di ricerca qualitativa, io, laureata in Sociologia, maggiormente di quella quantitativa). Gli studenti della Facoltà di Lettere che seguivano i corsi di Luisa dedicati alla medicina popolare erano tenuti, cosa non frequente nelle facoltà umanistiche, a raccogliere le piante insieme agli Informatori (che di queste conoscevano gli usi) e a preparare gli erbari che venivano poi portati all'università di Sassari, dove ancora oggi sono conservati nell'Erbario del Dipartimento di Scienze del Farmaco (allora Istituto di Botanica Farmaceutica).

Inoltre, gli studenti erano stimolati alla raccolta della documentazione che gli Informatori erano eventualmente disposti a donare al nostro Archivio. Così, nel corso del tempo, oltre alle registrazioni delle interviste, abbiamo raccolto gli scritti di alcuni Informatori contenenti preghiere o ricette e, da parte delle ostetriche, alcuni registri di assistenza al parto. Un'ostetrica, in particolare, intervistata dalla studentessa M. Caterina Farci, ci ha permesso di fotocopiare 55 quaderni manoscritti in cui sono riportati tutti i parti assistiti da lei e da sua sorella, anche lei ostetrica, nelle condotte di Pirri e Monserrato. Nel testo *Parto e nascita*, si son volute dare indicazioni agli studenti su come fare ricerca su tematiche sanitarie anche attraverso fonti scritte (in particolare fonti archivistiche comunali), e per farlo ci siamo avvalse della collaborazione di alcune archiviste.[18]

Negli anni successivi diversi laureandi hanno così potuto lavorare con entrambe le fonti: orali e scritte.

Descrizione dell'Archivio Asdalo

Si daranno di seguito alcune notizie sul materiale contenuto nell'Archivio e sulle procedure di ordinamento adottate.

Registri e cartelle

Nell'Archivio sono presenti 3 Registri, che Luisa ha predisposto ordinati per Unità Sonore (cioè per audiocassette) numerate in ordine progressivo. I materiali cartacei sono invece conservati in apposite cartelle, anche queste numerate in ordine progressivo. Complessivamente sono state predisposte

---

[18] A. Castellino – A. Cherchi – L. Garavaglia, *Fonti archivistiche comunali e assistenza ostetrica: il caso di Quartu Sant'Elena*, in L. Orrù – F. Putzolu (a cura di), *Il parto e la nascita in Sardegna*, cit., pp. 95-121.

200 cartelle – anche se di fatto ce ne sono 168, perché i materiali dei laureandi sono confluiti nelle tesi di laurea.

Nei registri sono riportati i seguenti dati:

USO (unità sonora)	n. d'inventario dell'unità sonora originale
DURATA	codice di durata del supporto sonoro utilizzato
LATO	il lato o i lati dell'audiocassetta in cui il colloquio è stato registrato
UR (unità di rilevazione)	n. d'inventario dell'unità di rilevazione
QUALITÀ	qualità della registrazione: B, buona; M, media; S, scarsa e per valori intermedi M/S, M/B
LOCALITÀ	località in cui è stata effettuata la rilevazione
ARGOMENTO	sigla relativa al tema della ricerca
METODO	metodo di rilevazione
ANNO	anno in cui è stata realizzata la rilevazione
RILEVATORE	cognome e nome di chi ha fatto la rilevazione
LINGUA	lingua utilizzata nel colloquio
INFORMATORE	cognome e nome dell'Informatore
TRASCRIZIONE	presenza in Archivio della trascrizione/traduzione
TRASCRITTORE	cognome e nome del Trascrittore/Traduttore
CARTELLA	n. d'inventario della cartella comprendente i documenti cartacei
TESI	cognome e nome dell'eventuale autore della tesi di laurea in cui sono riportati i documenti cartacei corrispondenti all'unità sonora

Non sempre sono indicate qualità di registrazione e metodo di rilevazione. Per quest'ultimo Luisa aveva comunque previsto di seguire quanto proposto da Clemente: [19]

- DL dialogo informativo libero senza questionario
- DQR dialogo con questionario rigido
- DQS dialogo con questionario semilibero
- DSA dialogo di supporto ad altre forme di rilevazione
- T testimonianze
- TSD testimonianze senza domande o dialogo
- TD testimonianze con dialogo

Le interviste basate sul 'dialogo informativo libero senza questionario' (DL) presenti in Archivio sono tutte di Luisa (solo una è di Cicci): si tratta infatti delle interviste fatte prima di mettere a punto il questionario che

[19] P. Clemente, *Proposta per una Scheda di Descrizione*, cit., p. 28.

sarebbe poi stato utilizzato anche da altri Rilevatori, dagli studenti in particolare. Il resto delle interviste segue la forma del 'dialogo con questionario semilibero' (DQS) e vi sono alcune 'testimonianze con dialogo' (TD).

Nelle registrazioni iniziali il metodo viene segnalato in modo preciso. Dopo le prime 300 unità sonore l'indicazione comincia a diradarsi e non è più presente dalla USO 346 in poi. Nel secondo e terzo registro manca completamente, anche se la voce continua a essere prevista.

Dopo la scomparsa di Luisa abbiamo costituito un Gruppo di lavoro per la salvaguardia e l'ordinamento dell'Archivio insieme ad alcuni familiari e a qualche ex studente (gruppo che per varie vicissitudini non è riuscito tuttavia a lavorare per molto tempo e poi si è sciolto). Alla base del progetto vi era la volontà di conservare nel miglior modo possibile il materiale raccolto negli oltre venti anni di lavoro e il proposito, nel rispetto delle leggi sulla tutela dei dati personali, di renderlo consultabile nel tempo.

Con questi obiettivi in mente, per prima cosa mi son preoccupata di informatizzare i dati del registro. In questo lavoro sono stata aiutata in un primo tempo da mio figlio Emilio che, quand'era ai primi anni di Università, ha riportato i dati su un file Excel. Successivamente una carissima amica e collega, purtroppo anche lei recentemente scomparsa, Valeria Flore, informatica e ricercatrice nel Dipartimento di Sanità pubblica, ha predisposto un database Access organizzato per tabelle correlate.

Nel corso di questo lavoro abbiamo dovuto dirimere alcuni errori che inevitabilmente si erano compiuti nella fase di lavoro manuale e che già erano emersi riportando i dati su Excel (come ad esempio la presenza di doppioni nell'attribuzione di numeri a UR e USO). Valeria nel costruire il data base aveva dunque pensato a un contatore numerico per le singole tabelle (UR, Rilevatore, Informatore…) e così, nel caso delle UR, una nuova numerazione è stata affiancata a quella che abbiamo chiamato 'UR storica', dove, nel caso dei doppioni, abbiamo inserito una lettera (può esserci cioè la UR 845 e la UR A/845 se il numero 845 è stato assegnato per errore due volte).

Materiale sonoro

Le Unità Sonore (USO) prodotte sono 1235, mentre 1400 sono le interviste, cioè le Unità di Rivelazione (UR). In un primo momento, insieme al Gruppo di salvaguardia, sono state riprodotte, in un anno, su cassetta e su CD poco meno di 300 cassette.[20] In un secondo tempo ho deciso di digitalizzare questo materiale facendomi aiutare dal mio secondo figlio, Enrico, che ha una sensibilità musicale ed è bravo a gestire file audio. Enrico ha riportato in file MP3 e Wave questi primi documenti sonori partendo dal CD (a posteriori mi son pentita, sarei dovuta ripartire dalle cassette), e poi ha digitalizzato altre circa 200 cassette di cui avevamo un duplicato (l'originale

[20] Il lavoro di duplicazione è stato fatto da Grazia Loi e Carmina Orrù.

è conservato dai familiari di Luisa). Al momento sono state digitalizzate complessivamente quasi 500 cassette, più di un terzo del materiale sonoro e stiamo predisponendo il collegamento ipertestuale tra i dati del data base e i files audio: un lavoro ancora molto lungo che prenderà diverso tempo prima di arrivare a conclusione.

Materiale cartaceo

Con il Gruppo di salvaguardia si è provveduto a schedare il materiale cartaceo presente nelle cartelle in moduli appositamente predisposti da Giovanni di Malta, nipote di Luisa, rispettando l'organizzazione in fascicoli approntata da Luisa: all'interno delle singole cartelle sono spesso presenti più fascicoli suddivisi per Informatore, Trascrittore, 'appunti di Luisa Orrù', ecc. La schedatura è stata fatta per fascicoli e per ogni singolo documento.[21]

In un secondo tempo, grazie alla collaborazione di Salvatore Capra, funzionario tecnico del Dipartimento di Scienze della Vita e dell'Ambiente, il materiale cartaceo è stato digitalizzato e sono stati digitalizzati anche i moduli.

All'interno dei fascicoli i documenti sono costituiti per lo più da schede, relazioni e trascrizioni. Nelle schede predisposte per Rilevatore, Unità Sonora e Informatore, sono riportati i dati relativi rispettivamente al Rilevatore, alla cassetta in cui si registravano le interviste e all'Informatore. Nella Scheda Informatore erano indicati anche i dati della ricerca. In seguito si è creata per questo una scheda *ad hoc*, denominata scheda Unità di Rilevazione. In questa si annota l'anno in cui la ricerca è stata fatta, la località, l'argomento, la modalità di presa di contatto dell'Informatore, il luogo e l'ambiente in cui è stata fatta l'intervista, la lingua utilizzata, se sardo o italiano, le persone presenti al colloquio e c'è uno spazio per note relative al rapporto instaurato tra Rilevatore e Informatore, a informazioni raccolte in colloqui non registrati e all'eventuale acquisizione di documenti (si può trattare di fotografie, qualche video, scritti dell'Informatore, come è capitato a volte in ricerche sulla medicina popolare, o di registri di parto che alcune ostetriche hanno conservato e permesso di fotocopiare).

Nel caso le interviste venissero trascritte era prevista la Scheda Trascrittore. I Trascrittori erano gli studenti che facevano lavoro di ordinamento: curavano la trascrizione dell'intervista e, se l'intervista era in sardo, ne facevano la traduzione, cercando comunque di riportare in sardo le parole significative per la ricerca, relative a cose o modi di dire ritenuti interessanti e non traducibili alla lettera.[22] In qualche caso il Trascrittore è la stessa per-

---

[21] Il lavoro di schedatura del materiale cartaceo è stato fatto da Teresa Usala, da me e in piccola parte da Carmina Orrù, Gianna Orrù, Annarita Perra, di Malta, Anna Luigia Moica.

[22] Si seguivano le norme di trascrizione fonetica semplificate secondo le indicazioni contenute in Enrica Delitala, *Come fare ricerca sul campo. Esempi di inchieste sulla cultura subalterna in Sardegna,* Cagliari, Edes, 1992, pp. 35-37.

sona del Rilevatore (è il caso di diversi laureandi che, per la tesi, hanno fatto inchiesta e ordinato i materiali raccolti).

Non ci si può esimere da un commento su come si lavorava allora all'università e in particolare su come lavoravano gli studenti per l'esame o la tesi di laurea in Antropologia Culturale. Forse si chiedeva troppo (era un problema diffuso e riguardava anche altri docenti), tant'è che difficilmente ci si laureava in corso; tuttavia senz'altro si acquisiva una competenza che oggi non si può certo raggiungere con una laurea triennale e forse neppure con una laurea magistrale.

Trascrizioni

Le trascrizioni di intervista sono conservate nelle cartelle o come allegato alle tesi di laurea. Complessivamente sono 596 (sono state numerate per Informatore, cioè ogni Trascrizione comprende tutte le UR prodotte con un Informatore). Nel data base è stato predisposto il collegamento ipertestuale della trascrizione e l'indicazione sulla collocazione del cartaceo originale (se in cartella o in tesi). Come già detto, il lavoro di trascrizione era fatto dagli studenti per l'esame o per la tesi di laurea. Nel primo caso in genere uno studente faceva una sola trascrizione e, se l'intervista era registrata in più unità sonore, cioè in più cassette, a volte ci sono stati due, tre o anche quattro Trascrittori per uno stesso Informatore. Nel secondo caso il lavoro era fatto dai laureandi, e ciascuno di loro poteva trascrivere tre o più interviste relative a diversi Informatori.

In questa fase di lavoro lo studente era tenuto a seguire le indicazioni precise che gli venivano date.[23] Infatti la fase di trascrizione, come ribadiva Luisa nel saggio più volte citato, rinviando in particolare ad Alessandro Portelli[24] per un confronto con le problematiche più generali sulla trascrizione come traduzione dall'orale allo scritto e come interpretazione del testo orale (come anche ai vari tipi di trascrizione), non è una fase «di edizione di un testo, ma una tappa molto importante del processo di archiviazione del documento».[25] Tutte le trascrizioni erano controllate e spesso, in quelle conservate in cartella, sono presenti correzioni di Luisa.

Lingua

Nei registri è prevista, anche se non sempre è indicata, l'informazione sulla lingua utilizzata nel colloquio. Sarà dunque necessario un controllo del materiale cartaceo e sonoro per completare questo campo. In circa 500

---

[23] Cfr. L. Orrù, *Produzione e archiviazione*, cit., pp. 254-259.

[24] A. Portelli, *Traduzione dall'oralità*, «Fonti Orali. Studi e Ricerche», III, 1983, n. 1, pp. 35-41.

[25] L. Orrù, *Produzione e archiviazione*, cit., p. 255.

interviste in cui il dato è riportato emergono comunque 216 inchieste svolte in lingua sarda, il 37%, e circa il 10% parzialmente in sardo.

Lingua utilizzata nelle inchieste

italiano	297	51,4
italiano-sardo	31	5,4
sardo	216	37,4
sardo-italiano	34	5,9

Rilevatori e Informatori

Complessivamente hanno lavorato a questo Archivio 165 Rilevatori, di cui 161 studenti (tra questi 38 laureandi), e 102 Trascrittori.

1060 sono stati gli Informatori.

L'80% degli Informatori sono donne, nel 71% dei casi sono nati prima del 1930 e nel 76% dei casi non superano, per quanto riguarda la scolarità, la licenza elementare (per essere più precisi il 51% non ha titolo di studio).

Informatori per sesso

	n.	%
M	208	19,8
F	842	80,2
Totale[26]	1050	100,0

Informatori per anno di nascita

	n.	%	% cum.
Prima del 1900	16	1,6	1,6
1900-1909	133	13,2	14,8
1910-1919	275	27,4	42,2
1920-1929	291	29,0	71,2
1930-1939	163	16,2	87,5
1940-1949	62	6,2	93,6
1950-1959	35	3,5	97,1
1960-1969	20	2,0	99.1
1970-1979	9	0.9	100,0
Totale	1004	100,0	

[26] Il totale di queste tabelle varia perché mancano i dati di alcuni Informatori.

Informatori per scolarità

	n.	%
Analfabeta	87	9,3
Sa leggere e scrivere	21	2,3
Qualche classe delle elementari	372	39,9
Licenza elementare	234	25,1
Qualche classe delle medie (o avviamento)	17	1,8
Licenza media (o avviamento)	51	5,5
Qualche casse delle superiori	16	1,7
Diploma ostetrica	64	6,9
Diploma superiore	44	4,7
Laurea	26	2,8
Totale	931	100,0

Località

Le interviste conservate nell'Archivio sono state rilevate in 114 località della Sardegna.

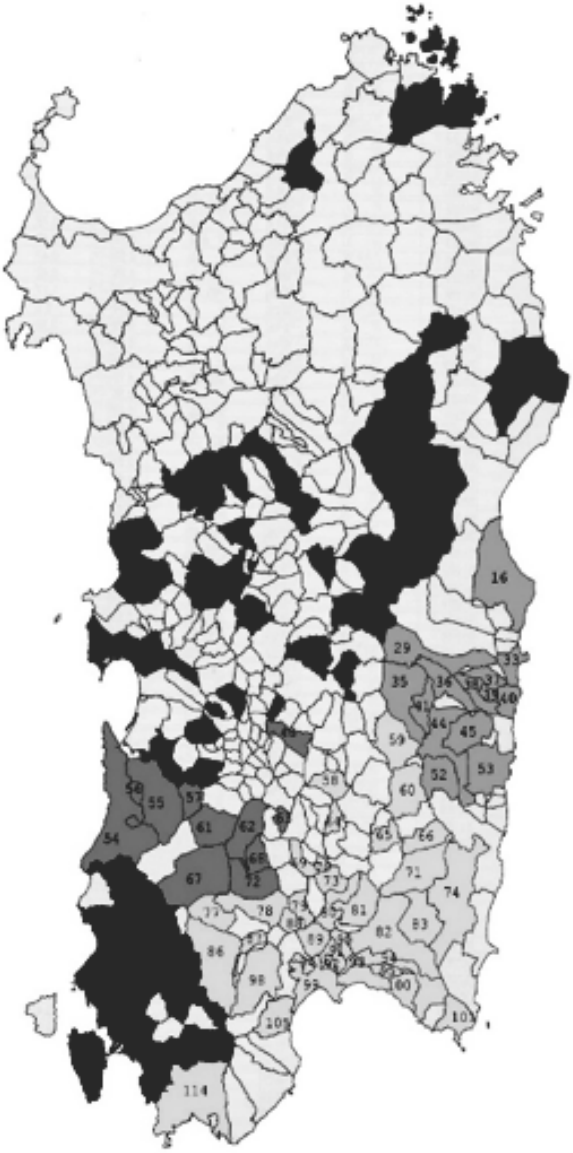
I paesi interessati dalle inchieste sono in realtà in numero superiore a quello indicato: alcuni Informatori, infatti, erano originari di centri diversi da quello in cui sono stati intervistati e in molti casi hanno fatto riferimento a più zone. Le ostetriche intervistate nel luogo di residenza, per esempio, hanno raccontato le esperienze vissute anche negli altri paesi in cui avevano lavorato.

Sono rappresentate in maniera significativa le province di Cagliari, Carbonia-Iglesias, Medio Campidano, Nuoro e Ogliastra; meno rappresentata è invece la provincia di Olbia-Tempio. Non ci sono attualmente attestazioni per la provincia di Sassari.

Argomenti di ricerca

L'Antropologia Medica è, come si è detto, il settore di ricerca privilegiato da Luisa. I temi riguardano in particolare il ciclo riproduttivo, la medicina popolare e l'igiene della casa e della persona. Altri argomenti, comunque correlati a questi, comprendono poche inchieste: alcuni studenti hanno fatto ricerca sui sogni e sulle credenze relative alle anime dei morti, tema su cui si era appena iniziato a indagare; altri studenti hanno focalizzato l'attenzione sulle valenze simboliche della casa (A/Cre).[27] Vi sono poi un

[27] Per le sigle degli argomenti di inchiesta vedi la tabella successiva.



Località della Sardegna oggetto di inchiesta (cfr. http://people.unica.it/archiviosonoroluisaorru/inchieste/informatori/localita/distribuzione-rilevazioni/, consultato il 12 dicembre 2017).

certo numero di interviste biografiche e alcune inchieste classificate sotto 'Famiglia' svolte da una studentessa di Delitala, che aveva proposto a Luisa di conservare questo materiale nel suo archivio. Del tema del 'Carnevale' si è occupato Marcello Marras per la sua tesi di laurea:[28] era stato lui a scegliere questo argomento che, pur affrontato da Luisa nel periodo in cui era stata assistente di Storia delle tradizioni popolari, non è stato oggetto di programma e quindi di inchieste da parte di altri studenti.

Sono state infine classificate come ricerche di 'Veterinaria tradizionale' le interviste ad allevatori e veterinari condotte nell'ambito di un progetto finanziato alla sezione di Parassitologia presso cui io lavoravo, mirato alla verifica dell'impatto delle azioni di Educazione Sanitaria effettuate alcuni anni prima relativamente all'Echinococcosi-Idatidosi, malattia parassitaria molto presente in Sardegna. Il problema dell'echinococcosi venne affrontato nell'ambito più generale delle malattie degli animali, delle pratiche di macellazione, del rapporto allevatori-veterinari, delle concezioni e pratiche tradizionali di veterinaria. La ricerca sul campo, in Ogliastra e nel Sulcis-Iglesiente, venne condotta da due laureati in Lettere che avevano svolto la loro tesi sul tema della medicina popolare e insieme a Luisa si è deciso di conservare anche queste registrazioni nell'Archivio.

Nel loro complesso le inchieste sul ciclo riproduttivo sono le più lunghe: 334 interviste registrate in 449 USO per un totale di oltre 500 ore di registrazione.[29] Quelle relative alla medicina popolare, 408 interviste, sono state registrate in 314 USO, mentre quelle sull'igiene della casa e della persona, 180 rilevazioni, sono state registrate in 276 USO.

Numero interviste e materiale sonoro raccolto nelle inchieste, per Argomento

Sigla argomento	Argomento di inchiesta	n. interviste[30]	n. cassette
A/Cre	Abitazione/credenze	8	8
Bi	Biografie	22	55
Ca	Carnevale	19	21
Cre/Anime	Credenze sulle anime dei morti	21	25

[28] Marras ha prodotto anche due video in VHS, anche questi conservati in Archivio.

[29] Le cassette sono per lo più da 90' minuti, molte sono da 60', poche da 120'.

[30] Con numero intervista in questo caso si intende non il numero delle UR, ma l'insieme delle interviste prodotte con un singolo Informatore che può essere stato intervistato più volte in giorni differenti. Risultano, ad esempio, 66 interviste a ostetriche, ma complessivamente, con le ostetriche, sono state effettuate 192 rilevazioni. È capitato, anche se in pochi casi, che uno stesso Informatore sia stato intervistato da due Rilevatori, e per questo motivo il totale di questa tabella è superiore al numero degli Informatori riportato in precedenza. Anche due ostetriche sono state intervistate da due differenti Rilevatrici: se dunque le ostetriche sono 64, le interviste a ostetriche sono 66.

Famiglia	Famiglia	4	4
Ig	Igiene della casa e della persona	180	276
Me	Medicina popolare	408	314
Ri	Ciclo riproduttivo	334	449
Sogni	Sogni	17	10
Vet. Tr.	Veterinaria tradizionale	79	73
	TOTALE	1092	1235

Nelle inchieste sul ciclo riproduttivo si è operata una distinzione tra quelle rivolte alle ostetriche, alle levatrici empiriche o alle mamme. In quest'ultimo caso c'è un'ulteriore differenziazione tra inchieste sui racconti di parto, credenze in generale, cura della prima infanzia, denominazioni. Le inchieste più lunghe sono quelle di tipo biografico fatte alle mamme, alle empiriche e alle ostetriche.

Numero interviste e materiale sonoro raccolto nelle inchieste sul Ciclo riproduttivo

Sigla argomento	Argomento di inchiesta	n. interviste	n. cassette
Ri	Ciclo riproduttivo (generico)	64	69
Ri/Bi/E	Ciclo riproduttivo/Biografie/Empiriche	12	27
Ri/Bi/Ma	Ciclo riproduttivo/Biografie/Mamme	46	79
Ri/Bi/O	Ciclo riproduttivo/Biografie/Ostetriche	66	159
Ri/Cre	Ciclo riproduttivo/Credenze	85	66
Ri/De	Ciclo riproduttivo/Denominazioni	7	1
Ri/In	Ciclo riproduttivo/Infanzia	11	10
Ri/Me	Ciclo riproduttivo/Medici	6	6
Ri/Pa	Ciclo riproduttivo/Racconti Parto	37	32
	TOTALE	334	449

Prospettive future

Luisa ha lavorato per questo archivio per 10-15 anni. Dopo la sua scomparsa, si è continuato a produrre e ordinare documenti sonori anche in collaborazione con Delitala e Anna Lecca. Sono state effettuate nuove inchieste e diversi studenti hanno condotto lavori di ordinamento e trascrizione sui materiali dell'Archivio.

Conservare questi materiali significa oggi valorizzare il lavoro degli studenti, oltreché quello di Luisa.

I materiali raccolti nell'Archivio Asdalo sono stati utilizzati finora per le tesi di laurea e per alcune pubblicazioni del nostro gruppo di ricerca. In

prospettiva, altri potrebbero lavorare e mettere a frutto il materiale raccolto. Ogni intervista raccolta con determinate finalità può infatti presentare una documentazione più o meno ricca su temi che non costituivano in sé argomento di ricerca. Per fare un solo esempio, nelle interviste alle ostetriche, ed anche in altre interviste biografiche, vi sono testimonianze molto interessanti sul periodo della guerra, sui bombardamenti a Cagliari, sullo sfollamento.

Gli interventi di Valentina Zingari e Véronique Ginouvès nelle *Giornate di studio in ricordo di Luisa Orru*[31] hanno offerto diversi stimoli per i possibili 'ri-usi' dei dati d'Archivio. Dai loro suggerimenti mi viene in mente che sarebbe bello lavorare in vista di una possibile restituzione alle comunità d'origine delle informazioni raccolte (ad esempio) sull'uso delle piante, o sulle pratiche di igiene.

Molte delle interviste contenute nell'Archivio Asdalo contengono dati sensibili: sarà dunque necessario affrontare il problema in vista di una possibile messa on line di parte di esse, e anche per questo sarebbe auspicabile la collaborazione con la *Phonothèque de la Maison méditerranéenne des sciences de l'homme*, che raccoglie materiali di diversi archivi e che ha implementato un protocollo per gli archivi sonori e affrontato le problematiche giuridico-etiche.

Un ulteriore uso dei materiali d'Archivio potrebbe essere quello teatrale. Una scelta di brani di intervista a tema potrebbe essere oggetto di un *reading* o costituire un canovaccio per un vero e proprio utilizzo teatrale, e qui di seguito ne vorrei dare un esempio, avvalendomi di alcune testimonianze di ostetriche condotte.[32]

---

[31] Il Convegno si è tenuto a Cagliari il 26 e 27 ottobre 2017.

[32] Nell'ambito del Convegno *Giornate di Studio in ricordo di Luisa Orrù* questo testo ha costituito una lettura a due voci tra me e Rita Atzeri, attrice drammaturga che dal 1995 fa parte della compagnia *Il crogiuolo* fondata da Mario Faticoni e di cui è attualmente presidente e direttrice artistica.

VOCI DI OSTETRICHE CONDOTTE [33]

Energiche, sicure, attente, determinate e allo stesso tempo dolci e comprensive, disponibili giorno e notte: queste le peculiarità che caratterizzano queste donne.

Si è scelto di seguirle mentre parlano, nei loro racconti, del perché hanno intrapreso questo mestiere e hanno frequentato la scuola di ostetricia; delle loro prime esperienze di lavoro; del coraggio e della determinazione con cui, spesso, dopo uno shock iniziale, si son favorevolmente adattate a un ambiente difficile, recependone e facendone proprie diverse modalità; dei rapporti a volte contrastanti e a volte di collaborazione con eventuali empiriche; fino alla riflessione sui cambiamenti che si son verificati nella professione.[34]

Scelta della professione

La scelta spesso era casuale, come ha raccontato un'ostetrica di Oristano, Ester, nata nel 1918 in un paesino in provincia di Modena, diplomata a Bologna nel 1941, arrivata in Sardegna nel 1952:

---

[33] Nell'Archivio Asdalo, come già detto, sono conservate 66 interviste ad ostetriche fatte tra il 1984 e il 2002. Nel condurre le interviste i Rilevatori hanno seguito il temario di Luisa pubblicato in *Produzione e archiviazione,* mentre i Trascrittori le sue norme di trascrizione (L. Orrù, *Produzione e archiviazione*, cit., pp. 280-286; 254-258). Per la scrittura di questo testo sono 9 le ostetriche prese in considerazione, nate tra il 1914 e il 1935, diplomate tra il 1939 e il 1959, 3 sarde e 6 continentali, di cui si è voluto garantire l'anonimato (i nomi utilizzati sono quindi di fantasia). Le testimonianze verranno presentate in riferimento alla storia lavorativa: l'attenzione si focalizzerà dunque su questo argomento, tralasciandone altri, con la consapevolezza che solo una lettura completa (o, ancora meglio, un ascolto completo) di ogni singola intervista permetterebbe di cogliere la soggettività, il vissuto di ogni Informatrice, le diverse sfaccettature di ognuna, i rapporti familiari e sociali da loro intessuti ed anche interessanti elementi relativi al periodo storico di riferimento.

[34] Nel corso di questo lavoro si forniranno indicazioni bibliografiche essenziali. Sull'Antropologia del ciclo riproduttivo cfr. B. Jordan, *La nascita in quattro culture*, Milano, Emme Edizioni, 1983. Per una sintesi degli studi dagli antecedenti nella storia della demologia italiana agli sviluppi successivi, cfr. G. Ranisio, *Il percorso nascita: dalle medicine popolari a 'Le culture del parto'* (1985), «AM. Rivista Italiana della Società di Antropologia Medica», n. 38, 2014, pp. 247-264. Su credenze, pratiche e rituali nel parto cfr. Id., *Venire al mondo*, Milano, Meltemi, 1996. Sulla storia 'istituzionale' della figura dell'Ostetrica cfr. C. Pancino, *Il bambino e l'acqua sporca. Storia dell'assistenza al parto dalle mammane alle ostetriche (sec. XVI-XIX)*, Milano, Franco Angeli, 1984; per le peculiarità della Sardegna cfr. F. Putzolu, *Prime tappe dell'ostetricia in Sardegna; La scuola per ostetriche dell'Università di Cagliari dal 1911 ai primi anni '90; Le ostetriche della Sardegna dal 1935 ai nostri giorni*, in L. Orrù – F. Putzolu (a cura di), *Il parto in Sardegna*, cit., pp. 25-66; 67-78; 79-94 e Id., *Is levadoras, Levatrici della Sardegna tra Ottocento e Novecento*, Cagliari, Cuec 2006.

Da bambina pensavo di fare la maestra, poi dopo… eh… ho preso la, la licenza media, dopodiché dovetti smettere perché ero l'unica figlia… donna. […] io poi avevo una cugina che stava facendo il corso d'ostetrica. […] alla scuola di ostetricia ci si poteva iscrivere anche… fino a trent'anni-trentadue anni mi pare, adesso non ricordo bene in quel tempo. Cosicché chiesi a lei in che cosa consisteva il… uhm… […]: cosa volesse dire far l'ostetrica, cosa consisteva questo lavoro… Me lo spiegò eh…, e così decisi. Decisi, senza volerlo ho scelto la professione che veramente faceva per me. Senza volerlo, perché eh io manco c'avrei mai pensato. Perché, ma in fondo non ne avevo neanche un'idea di che cosa fosse questa professione da ragazzina, da ragazza, cosa… Era tutto tabù per me in quei tempi. Nascere, la nascita di un bambino, l'assistenza di un parto, era tutto tabù.[35]

Contrarietà della famiglia

Ci voleva coraggio per fare questa scelta, perché la professione di ostetrica sembrava essere in contrasto con il valore della riservatezza femminile, considerato fondamentale a quei tempi. Spesso le famiglie erano contrarie. Così Iole, ostetrica di origine meridionale vissuta in Toscana, diplomata a Bologna e venuta in Sardegna nel 1939:

I miei genitori non erano contenti che io facessi l'ostetrica.
[…]
Perché mia madre le sembrava… che l'ostetrica fosse… così, doveva sapere cose prima del necessario ecco, perché allora c'era una… non era come adesso, allora una ci teneva molto, a non far sapere le sue cose, e anche se una era mestruata si… ci si riguardava, non si diceva così apertamente, adesso invece si dice: «beh, ti senti male, sei disturbata» e non… invece allora non… assolutamente, dice: «quindi l'ostetrica deve sapere tutte queste cose», poi dice: «vengono a confidarti», infatti, era così, perché molte persone venivano e chiedevano.[36]

A volte anche i parenti, tutta la famiglia estesa mostrava un forte disappunto. Lucia, ostetrica che ha lavorato anche lei a Oristano, originaria di Alghero, nata nel 1924:

I parenti. I parenti son stati contrari perché era disonore per me e per tutta la generazione (sorride) […] tutte le ostetriche […] erano tutte donnacce, che donne serie non ce n'erano, che io mi rovinavo la reputazione, che ero una ragazzina giovane e perciò non era una professione indicata per me. Ma io…[37]

Lucia è una delle poche ostetriche sarde di quel periodo. In Sardegna poche ragazze sceglievano di studiare Ostetricia proprio perché era considerato un disonore fare l'ostetrica. L'ostetrica era una donna 'leggera', le oste-

---

35 USO 150, Lato A, UR 176, TR 126, p. 3.

36 USO 74, Lato B, UR 105, TR 81, p. 31.

37 USO 201, Lato A, UR 261, TR 163, p. 3.

triche erano quasi tutte 'continentali' (venivano cioè dalla penisola), quindi le continentali erano donne leggere, la 'continentale' era la donna facile.

Incontro-scontro delle ostetriche 'continentali' con la Sardegna

Iole ricorda così il suo arrivo in Sardegna:

Da Nuoro sono arrivata a Gairo; quando sono salita a Nuoro mi guardavano tutti come se io fossi una gran donnaccia [tono sommesso]. Questo mi ha fatto molto male [con tono dispiaciuto]… molto. Tutti mi guardavano e mi davano occhiate; io avevo un abitino nero di taffetà, con le manichine sin qui, un soprabito bianco, un cappello nero grande, fuscè… mah! mi guardavano come fossi una puttana [sottovoce]: sono rimasta tanto male; mi sono sentita così offesa… mi sono messa seria seria; molti lanciavano il loro sguardo all'autista per dire: «chi è *custa*?». Anche se non capivo il dialetto, vedevo i segni…
[…]
Mamma mia! Mamma mia! mi sarei voluta sprofondare, sarei voluta tornare indietro, dicevo «aveva ragione mamma! Mamma mia che cosa faccio?» Eh [sospira]. Comunque sono arrivata a Gairo; a Gairo mi sono fermata che c'era un'altra mia collega, ho dormito lì la notte, il giorno dopo sono venuta. Da Gairo fino a Ierzu l'autista mi aveva subito notata e a Jerzu voleva invitarmi il caffè. Ho detto «no no grazie!» Dice: «ma quello, che vuole…!». «No, grazie». Non sono scesa. Poi sono arrivata a Perdasdefogu. A Perdasdefogu ho chiesto del sindaco. Non sono scesa dalla macchina fino a che il sindaco non è arrivato. Ho detto: «guardi…». Dice: «sì, abbiamo già avuto un telegramma dalla prefettura – dice – che lei ha assunto servizio ieri». Ho detto: «per cortesia mi mandi… mi cerchi una pensione, possibilmente mi mandi in una delle migliori case» Perché avevo già visto. Dice: «sì, la mando a casa di mia cognata; se poi – dice – non si trova bene cambierà!».
[…]
Ed io mi sono messa in camera: ho pianto. Non sapevo cosa fare… ho detto: «Dio mio…» mah! ho detto: «Coraggio!». Ho guardato le valigie, ho messo a posto la roba. La mattina dopo si è sentito il bando: «chi ha bisogno *de s'ostetrica esti in domu* eee…». Ho detto: «cosa dicono signora? Perché ho sentito ostetrica ma il resto non l'ho capito», dice: «no, stanno avvisando la popolazione: chi ha bisogno dell'ostetrica – dice – di rivolgersi qui»…[38]

Per farsi accettare e non mettersi in contrasto con la popolazione Iole accetta i consigli della sua padrona di casa e modifica anche il suo abbigliamento:

la signora dove ero mi consigliava, io sa, sono venuta… eh… da Firenze, avevo abitini… corti, stretti… andavo senza calze e allora qui non, non era possibile… la signora diceva: «no signori' si metta le calze! Si metta le calze!». E mi mettevo le calze.[39]

---

[38] USO 74, Lato A, UR 105, TR 81, p. 4-5.

[39] USO 74, Lato A, UR 105, TR 81, p. 13.

Per molte ostetriche l'arrivo in Sardegna è stato inizialmente uno shock, i paesi sardi in quegli anni (si parla degli anni Trenta, ma anche Quaranta e Cinquanta del Novecento) erano privi dei servizi che oggi sono ritenuti indispensabili come l'acqua potabile, la luce elettrica, il bagno. Adele, nata nel 1930 in provincia di Mantova, diplomata a Ferrara, venuta in Sardegna nel 1952, si rammarica per le carenze igieniche e in un primo tempo pensa di andarsene:

dopo un anno che ero… io ne ho abbastanza della Sardegna «me ne vado! [sbuffa] me ne vado», vado dal medico provinciale, il dottor P… a ringraziarlo e… basta, avevo già anche fatto il biglietto; in quel mentre telefonava il Sindaco di Montresta dove era sei mesi il paese senza ostetrica, che le donne partoriva…, partorivano peggio degli animali e mi ha pregato tassativamente di andare. D'andare… io l'ho accontentato perché, prima, ho dovuto riconoscere quello che aveva fatto in precedenza per me lui. Parto alla volta di Montresta; arrivo a Bosa – fino alla sera non c'era il postale che mi portava a Montresta – anche quello, eh! – senti questa che è bella! – Eh, era di novembre, il due novembre del millenovecentocinquantatre. [pausa] Partiamo, partiamo, questa strada bianca tutta piena di fossi, sembrava un trattore il pullman; un'ora in viaggio, io mi rivolgo al fattorino e le dico: «ma Montresta non, ci siamo ancora?» [sospiro] «un attimo signora, appena – signorina – appena dietro questa montagna», buio pesto, andiamo! Ancora un altro quarto d'ora, venti minuti. «ma m'ha detto che eravamo quasi arrivati a Montresta!» «Adesso subito, guardi signora». Fa una curva «ecco Montresta» uh… non vedo niente, vedo solo qualche lucina: «ma signorina non lo sa – dice – che Montresta è senza luce!» «Senza luce? cosa mi dice?» «No, non c'è luce; non c'è né acqua né luce a Montresta» [sospira]. La disperazione che m'ha preso, ho reagito stando in silenzio però avevo il cuore che mi piangeva «Come faccio?» C'era il sindaco che mi aspettava: uno con un paio di calzoni in velluto, in fustagno lì una pila in mano; mi viene vicino, in dialetto mi dice se ero l'ostetrica: «*este s'ist, sa mastr'e paltu*?» «sì» «*benzat cun megus*».[40]

Alle difficoltà legate alle situazioni precarie le ostetriche provenienti dalla penisola sommavano i problemi di comunicazione dovuti alla lingua, dato che in molti paesi molte donne non conoscevano l'italiano, così Grazia, veneta, nata in provincia di Rovigo nel 1925, arrivata in Sardegna nel 1952, che ha lavorato nell'oristanese e a Furtei:

Mi ricordo una cosa di questo fatto, che quella signora si lamentava «*Ohi, s'arrigu miu, s'arrigu miu*» e io credevo che chiamasse il nome Arrigo, che c'era anche il marito! E io le dicevo «E arriverà signora, suo marito, abbia pazienza» Insomma, non lo sapevo, che cos'era *s'arrigu*. È un nome, Arrigo, e da noi c'è, si usa molto questo nome.[41]

In Sardegna per *s'arrigu* si intendono i reni: la donna si lamentava per il dolore ai reni, alla schiena, dolore frequente durante il travaglio.

---

40 USO 400, Lato A, UR 538, TR 217, p. 2-3.

41 USO 389, Lato A, UR 524, TR 226, p. 4.

La scuola

La scuola di ostetricia che si frequentava allora era di tre anni. Dal 1936 si doveva avere la licenza media o comunque di una scuola triennale, come l'avviamento (nel 1910 era sufficiente la licenza elementare, ma dal 1923 si doveva sostenere un esame sul programma della III complementare). La scuola viene rammentata come molto rigida, la disciplina era ferrea. Ester ricorda:

una volta alla settimana veniva il direttore, e veniva solo a farci la morale. Per farci la morale. E ci diceva, appunto, che se noi, noi, la nostra non era una professione, era una missione, se non avevamo vocazione di cambiare mestiere. Perché infatti, ed è giusto, perché far l'ostetrica condotta significava non vivere per noi, vivere per gli altri. Questo era la realtà che io ho vissuto, come avranno vissuto le mie colleghe che si son trovate in… condotta, specialmente nei paesi dove eravamo sole.[42]

Preparazione ideologica dell'ostetrica

Come ha scritto Luisa, le ostetriche venivano formate in base al paradigma secondo cui esiste

un unico 'sapere' reale, quello appreso a scuola; che tranne gli addetti ai lavori, ostetriche e medici, nessuno avesse conoscenze in fatto di parto e nascita e nessuno fosse autorizzato ad operare alcunché in questo campo; che le mamme, generalmente prive di conoscenze, andassero informate perché potessero partorire e allattare adeguatamente i loro bambini; che le empiriche che abusivamente, senza sapere di parto e di igiene, esercitavano mettendo a repentaglio vite umane, andassero combattute.[43]

---

[42] USO 150, Lato A, UR 176, TR 126, p. 9.

[43] Cfr. L. Orrù, *Introduzione*, in L. Orrù – F. Putzolu (a cura di), *Il parto e la nascita*, cit., pp. 15-16. Sulla figura della levatrice empirica cfr. Y. Verdier, *La femme qui aide*, in Id., *Façons de dire, façons de faire*, Paris, Gallimard, 1979, pp. 83-156. Sugli elementi simbolico-rituali legati alla figura della levatrice cfr. N. Belmont, *Nascita*, in *Enciclopedia*, Torino, Einaudi, 1980, IX, pp. 702-713; B. Palumbo, *Madre Madrina. Rituale, parentela e identità in un paese del Sannio*, Milano, Franco Angeli,1991; G. Pizza, *La vergine e il ragno. Etnografia della possessione europea*, Lanciano, Rivista Abruzzese, 2012. Sulle levatrici tradizionali in realtà contemporanee cfr. P. Quattrocchi, *Parteras gracias a Dios, Il sistema di nascita Ienca (Honduras) tra tradizione e modernità*, «Erre Effe», n. 44, 2001, pp. 127-137 e Id., *I mille volti della sobada. Saperi riproduttivi e pratiche di resistenza nello Yucatan contemporaneo (Messico)*, in I. Maffi (a cura di), *Nascita*, «Annuario di Antropologia», n. 12, 2010, pp. 83-119. Sulla figura della levatrice empirica in Sardegna cfr. L. Orrù, *Il parto nella Sardegna tradizionale*, in *Il parto tra passato e presente: gesto e parola*, Atti del Convegno organizzato dal Centro Studi e Documentazione sulla condizione femminile, Cagliari, La Tarantola Ed., 1986, pp. 25-44 e F. Putzolu, *La levatrice empirica nel Novecento in Sardegna attraverso le fonti orali*, in *Storia della medicina*, Atti IV Congresso in Sardegna, Quartu S. Elena, Alfa Editrice 2010, pp. 81-99.

I corsi universitari tendevano a farle sentire operatrici, educatrici sanitarie in lotta, in nome della Scienza e della Civiltà, contro ignoranza e barbarie.

Ma la realtà in cui si trovavano a lavorare superava di gran lunga le previsioni. Così racconta Iole a proposito del primo parto a cui ha assistito in Sardegna:

Porto la mia valigetta, entro in questa casa… senza pavimento, come erano tutte eh… non…, entro in un'altra stanzetta dentro, c'era una finestrina così: da una parte c'era l'asino che macinava il grano, dall'altra parte c'era una chioccia [gallina] ho detto: «il nostro direttore ci ha detto: 'quando entrate in una casa, se ci sono molti sopramobili, mettete un lenzuolo così – dice – movendovi non movete polvere…'». E dove lo devo mettere il lenzuolo…? Le lacrime mi uscivano a quattro a quattro [commossa]… però dopo, aperta la valigia, ho messo fuori la mia Sant'Anna che avevo una… un santo, la protezione delle donne, e poi ho detto «come faccio?»; era in terra questa donna e io non ero abituata ad assistere in terra…, come nascevano tutte qui, eh!… non solo lei. Mi sono fatta il segno della croce, mi sono messa in ginocchio e l'ho assistita in ginocchio.[44]

Il parto in terra era la norma in Sardegna in quegli anni, le ostetriche finirono per mediare usanze e pratiche pur sbagliate dal punto di vista della scienza del periodo.

Era abitudine che nella stanza del parto fossero presenti diverse persone, e tutte intervenissero dando consigli alla partoriente. Su questo punto furono tutte molto 'severe' e imposero un radicale cambiamento. Piera, ostetrica di origine sarda, nata nel 1935, che ha lavorato a Luras e Luogosanto racconta:

…nelle campagne quando si sentiva male una donna… che aspettava… nel periodo… nel… durante il travaglio, ih, tutti, tutto il circondario era lì presente, capito? E facevano strada perché uno stazzo era qui, l'altro stazzo era lì, si passavano la voce e dicevano: «Andiamo tutti a casa di… di Rosa – tanto per dire – che sta partorendo!». Allora tutti arrivavano lì. Non uno e due, no. Tutta la famiglia! Erano tutti lì presenti. E lei si trovava la casa invasa. Perché molte volte, non è che… per dire c'era la camera da letto e la cucina, perché negli stazzi allora era così: una camera da letto e una cucina, basta! […] E tutta questa gente… presente.[45]

In Sardegna nel secondo dopoguerra le levatrici empiriche erano ancora presenti. In molti paesi le donne spesso continuavano a rivolgersi a loro anche quando arrivarono le ostetriche diplomate. Il rapporto tra ostetriche e empiriche fu da una parte conflittuale, come emerge dalla testimonianza di Lucia:

[C'erano molti bambini] che nascevano da soli con donne pratiche. Ce n'è voluto a lottare con queste donne pratiche, che magari partorivano da sole con le donne

---

44 USO 74, Lato A, UR 105, TR 81, pp. 5-6.

45 USO 853, Lato A, UR A/868, TR 346, pp. 6-7.

pratiche e poi venivano e mi dicevano «Sa, non siamo arrivati in tempo.» È perché la donna non accettava l'ostetrica. Accettava meglio la donna pratica. Perché la donna pratica l'assisteva al parto e le lavava la roba. Le lavava tutto. Era unico servizio. Però succedevano dei drammi, perché mi capitava che trovavo le donne con emorragie, con la placenta… Non riuscivano a farle secondare. Lacerate fino al retto. Infezioni. Quindi ce n'è voluto. Soprattutto con Silì. Silì è stato sempre il paese più restio a accettare il…, a accettare il progresso.
[…] l'ho denunciata, però.[46]

Ma a volte anche di collaborazione, come ricorda Piera:

… a Luogosanto c'era una, ma era molto brava. Brava, veramente brava. Quando a me capitava di essere su una assistenza in campagna, e capitava in paese di sentirsi male qualcuna, allora lei veniva chiamata in attesa che arrivassi io.
[…]
Di questa mi fidavo, era una donna anziana, figlia di un'altra… della… cioè la madre era lo stesso un'empirica, capito? Se l'è… tramandato di madre in figlia. Però era molto brava. Certo, non… lavorava… come poteva lavorare un'ostetrica. Ma al momento del parto, un parto precipitoso, ad esempio, lei era lì pronta a dare le prime cure. Poi magari che arrivavo io continuavo e controllavo se il parto era andato tutto bene, capito?[47]

Lucia, che si era espressa criticamente, ammette poi di aver appreso qualcosa dall'empirica:

l'ho visto da una donna pratica io, dalla praticona l'ho visto – che attorno alla vulva questa donna pratica passava dell'olio. Quindi, o come un lubrificante, e favoriva la progressione della testa, proprio quando si vedeva la testa. Poi io ho provato. Allora esisteva la canfora, ch'è un olio, un liquido oleoso. Ho provato io a, a rompere delle fiale di canfora, e col dito cercavo proprio di massaggiare, di lubrificare. Sembrava che effettivamente… aiutasse…, aiutasse a scivolare la testa, e a distendere quei tessuti, e a favorire l'espulsione della testa senza lacerazione.[48]

Rapporto con la partoriente

Se inizialmente l'ostetrica condotta era stata vista come un'estranea, come una appartenente a un ceto sociale elevato, che ha studiato, che viene da 'fuori', spesso dal 'continente', troppo giovane per occuparsi di parti, alla fine però viene accettata, apprezzata, rispettata. Le madri che sono state assistite da lei la cercano quando le loro figlie devono partorire.

Le ostetriche descrivono con partecipazione il modo in cui prestavano assistenza durante il travaglio, la loro propensione a sdrammatizzare, a

---

46 USO 210, Lato, UR 261, TR 162, pp. 27, 31.

47 USO 854, Lato B, UR 869, TR 346, p. 33.

48 USO 212, Lato B, UR 263, TR. 163, p. 176.

distrarre la partoriente: restavano sempre al suo fianco, chiacchieravano e cercavano di dare forza e tranquillità. Adele:

[le primipare], con i dolori che si facevano sentire – proprio i veri dolori, i veri dolori del travaglio – si innervosivano erano impressionate, e allora dovevi star lì tutte le ore prima del parto, farle compagnia, le facevo chiacchierare le distraevo così, si sentivano tranquille e sicure solo con la presenza mia.
[…]
parlavo di tutto, anche di stupidaggini. Per distrarle, perché non ascoltassero il dolore, le chiedevo le cose più confidenziali possibile, le facevo arrossire, ma sempre con una certa serenità [sorride], scherzando sorridendo, non ho mai, io non ho mai rimproverato una mamma, anche se urlava, anche se diceva parolacce – perché trovi la donna che dice… – che inveiva contro il marito, che…, anche contro di me e dire: «Lei e, lei se ne ride eh, perché non c'è lei facendolo questo figlio», eh, no, io mai, no no, non mi son mai arrabbiata mai, ho avuto sempre boh una pazienza; se qualcheduna poi mi offendeva, perché sentivi anche delle parole offensive, dopo il parto – si vede che le ricordavano – ti chiedevano scusa: «mi scusi, eh signora Adele»; ma io non le ho mai rimproverate, perché potevo capire in un atto di disperazione, il dolore era forte e… alle volte non si ragiona.[49]

Pazienza, tranquillità, rispetto dei tempi. Questi gli accorgimenti che venivano seguiti nell'assistenza al parto. Alla Rilevatrice che chiede se ci fossero trucchi particolari nell'assistenza, Iole risponde:

Non ci sono trucchi signorina mia, ci vuole solo assistenza e amore. Ci vuole amore. Sostenere il perineo, ci vuole amore…e pazienza e pazienza, perché non si può assistere, il parto in un minuto, il parto ci ha il suo decorso completo, e deve decorrere così, non affrettare i tempi. Non si può affrettare il tempo.[50]
[…]
il parto è una cosa più che normale signori', non… non è una cosa… una t.. una tragedia, il parto è una cosa normale.[51]

Assistenza ai parti distocici

In caso di parti difficili, di distocie, colpisce la loro capacità di affrontarli con coraggio prendendo celermente i provvedimenti necessari. Colpisce la loro capacità intuitiva,[52] l'autoconsapevolezza di queste donne, la loro autostima.

I parti podalici venivano assistiti di regola a casa. Iole non considera difficili i podalici e dice di averne assistiti tanti. Silvana, sarda, nata ad Ales nel

---

[49] USO 400, Lato B, UR 539, TR 217, p. 37.

[50] USO 75, Lato A, UR 105, TR 81, p. 42.

[51] USO 75, Lato B, UR 105, TR 81, p. 57.

[52] Sulla capacità intuitiva dell'ostetrica cfr. Robbie Davis-Floyd – Elisabeth Davis, *L'intuizione come sapere autorevole nella pratica ostetrica e nel parto a domicilio*, in I. Maffi (a cura di), *Nascita*, cit., pp. 19-60.

1929, che ha lavorato nel nuorese, a Fonni e Sarule ricorda che i podalici le andavano sempre benissimo, «li sapevo assistere bene»,[53] dice.

Quando si presentava un podalico comunque le ostetriche condotte chiamavano il medico, che però spesso tardava ad arrivare. Ma loro non si perdevano d'animo e affrontavano la situazione, così Piera:

Quando è venuto il medico… ce n'è passata di ora. È arrivato il medico, quando è entrato nella camera, dice: «E beh, pronti siamo?». […] «Così… È tutto fatto!» «Non mi dire!». «Sì…»
[…]
Quando è arrivato il medico: soddisfattissimo! Il bambino già messo a posto, la mamma infiocchettata…[54]

Rapporto coi medici condotti

Molti i racconti in cui l'ostetrica mette in evidenza la propria intuizione e competenza superiore a quella del medico. In caso di urgenza le ostetriche facevano quello che sentivano essere necessario, pur chiamando il medico come previsto dal regolamento per l'esercizio professionale. Silvana racconta un caso di placenta previa riconosciuto da lei e non dal medico:

Una volta ho trovato – ascolti – una placenta previa; questa era in campagna, era… dopo il lago di… non di Gusana no! Bah! Del Taloro! […] «Signora, guardi, qui lei non può partorire!». «Perché? Se io c'ho altri due-tre figli?». Ho detto: «Guardi, questa volta lei deve andare a Nuoro». Siccome io ero appena arrivata, signorina allora, [la gente] non m'ha creduto, le ho detto che ero magrolina, mi credevano molto piccola, capito? Avranno detto tra loro: «Ma questa cosa ne capisce?» Invece avevo tutte le esperienze da… E… questa tipa, io me ne sono tornata a Fonni, le ho detto: «Signora, lei, io la prendo e la porto a Nuoro, si accontenta, perché qui non, lei non può partorire: ha questa placenta prima del bambino, quindi – ho detto – le cose qui non vanno bene!». «Ah! – dice – Va bene! Io non sono mai andata, a Nuoro, e non ci vado!». «Signora, allora io me ne torno a Fonni – ho detto – e a me non mi chiami più. Perché lei qui non può partorire!». Prendono e chiamano un medico. E dice: «Ma che dice questa ragazza – dice – è una ragazza, non capisce, bisogna perdonarla – dice – il bambino sta per nascere». Questo medico… E mi torna di nuovo il marito di questa signora: «Guardi che ha detto il dottore che il bambino sta per nascere, e quindi lei deve venire ad assistere questo parto!» Ho det… «Guardi, allora, che se l'assista il medico! Io, se viene, la porto a Nuoro, altrimenti non vado, a assisterla qui». Aspettano tutta la notte, e poi mi chiamano alle quattro del mattino di nuovo; dice: «Questo bambino, non arriva!». Ho detto: «Signora, se viene adesso a Nuoro, sono ancora in tempo di portarla, altrimenti lei ci lascia le penne!» Arriviamo a Nuoro: ha fatto dalla barella in sala operatoria! E c'era professor F., un professore vecchio, e le fa: «Ma, perché ha aspettato così a venire? – dice – Questa ragazza l'ha fatta rimanere così?» «No – dice – questa ragazza me l'ha detto da ieri,

---

53 USO 404, Lato B, UR 543, TR 218, p. 32.

54 USO 853, Lato A, UR A/868, TR 346, pp. 4-5.

è il medico che mi ha fatto rimanere così!». Gli ha detto la verità. Gli hanno fatto il taglio cesareo, ma il bambino l'aveva perso, ormai era andato…[55]

Piera racconta il caso di un bambino nato prematuro:

Era un bambino che era nato prematuro, in otto mesi e mezzo. Una notte invernale. Mandai a chiamare il dottore, è venuto, e mi ha detto: «E… cara Piera, qua… Questo bambino come facciamo?» «Come facciamo? Questo bambino deve vivere! Non come facciamo? – ho detto – Adesso che è arrivato lei il bambino si sta riprendendo. – ho detto – Cosa facciamo?! Cerchiamo di fargli una puntura di Coramina, lei ne ha, se non ce l'ha ce l'ho io, però se io la faccio la faccio con la sua presenza, altrimenti non la faccio». Ha pesato un chilo e duecento. Un bambino… un prematuro. Di notte. Erano le tre del mattino: un'acqua, un vento, un temporale, guardi, che non si poteva fare. A lume di candela. Dopo che ho rianimato il bambino, che ho messo a posto… Prima ho rianimato il bambino, poi piano piano ho messo a posto la madre. Come fare (con) questo bambino piccolino? Dove metterlo? Aveva un faccino così piccolino, quelle manine piccoline piccoline, dicevo: «Gesù, adesso ci metto anche queste camicine – ho detto – finisco di… , non so, di nasconderlo completamente!». Allora cosa ho fatto? Ho detto: «Prendetemi una tegola!» «Tegola?» «Una tegola di tetto! Dà qua!». C'era il caminetto acceso, l'ho fatta scaldare, a distanza. Gli ho preparato la… una culla dentro questa… questa tegola, tutta messa dentro la culla, poi ben cozzata con delle… delle borse di acqua calda, a distanza in modo che tenevano quel… quel cal… quel tepore, che potevano ravvivarlo questo bambino. Gli ho fatto la cuffietta… col cotone. Lei doveva vedere questo faccino piccolino piccolino, con tutta quella bambagia, qua, e quella cuffietta grande grande. L'ho tutto imbottito a cotone. Beh, io a casa di questa signora andavo quattro o cinque volte al giorno. Mi ero dedicata tutta a quel bambino. Però ne sono uscita vittoriosa. Ho visto crescere quel bambino: gli davo da mangiare con il cont… con il contagocce, sino alla mezzanotte andavo: l'ultima poppata. E alle sei e mezzo del mattino ero lì. Toglievo il latte alla madre con il… con il tiralatte, poi con il contagocce glielo davo senza toccarlo dalla… dalla tegola, sempre… Dicevo io: «Tenetegli sempre le borse dell'acqua calda!». Bene, oggi questo è vivo. È sposato e ha figli![56]

Riflessioni sulla professione ostetrica e sull'ospedalizzazione del parto

L'autonomia del lavoro in condotta, essere responsabili in prima persona dei parti ha reso le ostetriche condotte orgogliose e felici del lavoro che hanno svolto. Così Iole:

[In ospedale] …lei, qualsiasi cosa faccia, è l'ospedale che ha l'onore o il disonore, lei non ha niente, lei è una pedina che la muovono e basta in un ospedale. Io… a Bologna ne ho assistite tante; però, non mi ricordo né nome né niente.
[…]

---

[55] USO 404, Lato B, UR 543, TR 218, pp. 30-31.

[56] USO 853, Lato A, UR A/868, TR 346, pp. 10-11.

Anche in un ospedale avrei lavorato, però non sarei stata, contenta come in una condotta, perché in una condotta c'è il pro e il contro. Lei ci ha tutta la responsabilità addosso, però ci ha anche la soddisfazione…[57]
[…]
Quando finivo l'assistenza (tono soddisfatto) non c'era una signora più felice di me! […] lì ero sola, ero io proprio che avevo dato alla luce questa creatura, che avevo aiutato a venir fuori… ero felicissima, ero felicissima. E così come tante altre. Io ogni parto mi commuovo perché una nuova vita che viene alla luce, è un nuovo fiore che sboccia…[58]

Il parto in ospedale ha portato grosse modifiche nel ruolo dell'ostetrica; l'uso dei nuovi strumenti e delle nuove tecniche ne ha in certo senso svilito la professione.

Inizialmente le donne venivano accompagnate in ospedale solo per i casi ritenuti davvero difficili e non era semplice recarvisi per mancanza di mezzi e per le condizioni delle strade. A volte l'unico mezzo poteva essere un camion: la partoriente si faceva sedere vicino all'autista, e l'ostetrica e il secondo autista, se c'era, si sdraiavano sulla paglia o sulla ghiaia se questi camion portavano paglia o ghiaia,[59] come ricorda Fabiola, ostetrica nata nel 1925, diplomata a Ferrara e venuta in Sardegna nel 1946 a lavorare in un paese del Medio Campidano. Le strade erano spesso bianche, non asfaltate.

Man mano l'ospedalizzazione del parto è divenuta la norma. In alcune realtà c'è stato un periodo che si potrebbe definire 'intermedio' tra il parto a domicilio con l'ostetrica condotta e il parto in ospedale come è oggi: le ostetriche condotte accompagnavano le donne in ospedale, svolgendo un ruolo di assistente e non proprio di ostetrica (dal punto di vista professionale solo l'ostetrica ospedaliera poteva intervenire in ospedale). Molte condotte dichiaravano, con rimpianto, di non sentirsi più delle 'vere' ostetriche. Lucia:

Intanto non mi sento più un'ostetrica. […] [cosa mi sento?] Boh, un'infermiera. Nemmeno. Una dama di compagnia. [ridendo] Una donna anziana che tiene compagnia a una giovane gravida, più di tutto. Non la mia professione ormai! Ecco perché vado in ospedale io: per sentirmi realizzata, per sentirmi quello che ero. Eh, per aggiornarmi ancora, per vivere ancora momenti della mia giovinezza: la dilatazione, il travaglio di parto, veder nascere un bambino. Perché anche se dovessi viver cent'anni la nascita di un bambino è sempre un momento di gioia. Si esplode sempre in un momento di gioia quando tutto nasce bene. E vivere anche momenti drammatici! Eh, eh, a me fa piacere l'uno e l'altro. Ecco, dividere assieme alla donna quei momenti di angoscia. Perché il parto è sempre un momento di attesa, non è mai una cosa positiva, certa, durante il travaglio. È positiva al momento che questo bambino nasce e piange. Eh…, e quindi mi piace, e non rinuncerò, io morirò col muso fra le gambe di una donna, senza dubbio, perché

---

57 USO 75, Lato A, UR 105, TR 81, p. 40.

58 USO 74, Lato A, UR 105, TR 81, p. 6.

59 USO 382, Lato A, UR 518, TR 210, p. 5.

non rinuncerò mai ad amare la mia professione. Mi dà modo di vivere ancora. E forse perché più passano gli anni, più mi lego alla mia professione. Non voglio…, non voglio staccarmi dal lavoro, non è un lavoro qualsiasi il nostro.[60]
[…]
È una professione bellissima la professione nostra. Eh… non è una professione qualsiasi, non è un, un lavoro qualsiasi. È un lavoro al di sopra… È una missione, veramente una missione.[61]

Come hanno quindi vissuto le ostetriche condotte l'ospedalizzazione del parto? Qualcuna la vede legata ai cambiamenti nell'organizzazione familiare, al fatto che oggi la donna è molto più sola e l'organizzazione domestica più complicata, e non si può o non si vuole mettere in subbuglio la casa.

Qualcuna vede l'ospedale come un simbolo di progresso, inevitabile, e che è giusto così, non si può tornare indietro. Adele, per esempio, esorta le ragazze che negli anni Novanta vorrebbero ancora essere assistite da lei a casa ad andare in ospedale: «siamo nel duemila – dice loro – dovete andare in ospedale!».[62]

L'organizzazione del lavoro dell'ostetrica è poi molto più semplice in ospedale, prima era faticosa, si doveva essere sempre disponibili, non c'era notte, non c'erano feste… «Non si troverebbero più quelle ostetriche – dice Piera – disposte a stare giorni e ore al capezzale di una donna».[63]

Qualcuna fa un discorso più complesso. Il cambiamento è ad ampio spettro e riguarda anche il vissuto del proprio corpo: le donne sono cambiate, è cambiato il modo di vivere il parto, le donne hanno perso la fiducia in sé stesse. Interessanti le riflessioni di Adriana. Oggi – sostiene – è difficile per le donne avere un parto spontaneo: [64]

per avere un parto spontaneo, non fatto in ospedale, fatto a casa, una deve essere tranquilla, altrimenti finisce… finisce male. Perché se tu pensi… man mano che cominci a eccitarti, agitarti, è inutile… il muscolo scompagina tutto. Io per lo meno la vedo così, il collo invece di dilatarsi, di, di mollare si restringe, secondo a che punto è del parto. La vagina lo stesso. Deve essere tranquilla, deve essere

---

60 USO 214, Lato A, UR 265, TR 346, pp. 228-229.

61 USO 210, Lato B, UR 261, TR 346, p. 58.

62 USO 400, Lato A, UR 539, TR 217, p. 16.

63 USO 853, Lato B, UR 868, TR 346, p. 15.

64 I discorsi di Adriana sembrano esemplificativi dell'analisi sulla forza simbolica della tecnologia come causa del processo di de-corporeizzazione fatta da Barbara Duden. Cfr. B. Duden, *Il corpo della donna come luogo pubblico*, Torino, Bollati Boringhieri, 1994 e Id., *I geni in testo e il feto in grembo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006. Cfr. anche E. Martin, *The woman in the Body. A Cultural Analysis of reproduction*, Boston, Beacon Press, 1987. Mi sembra interessante segnalare in questo contesto anche l'analisi di Ranisio che, rifacendosi al concetto di *agency*, mostra l'emergere di posizioni articolate e complesse relativamente al vissuto del proprio corpo da parte delle partorienti: G. Ranisio, *Le culture del parto tra agency e medicalizzazione*, in Id. (a cura di), *Culture della nascita tra saperi e servizi*, Napoli, Libreria Dante & Descartes, 2012, pp. 27-57.

fiduciosa, ma non tranquilla dall'esterno, calma perché te l'ha imposto la testa no? deve essere tranquilla veramente, conscia di quello che fa…[65]

Adriana accusa la classe medica che – dice – ha reso patologici la gran parte dei parti, e si rammarica per le donne che, condizionate da questo sistema, hanno perso la loro capacità di saper partorire.

Queste le sue parole:

la donna non ha più… non ha più… non ha più… uhm, la mentalità, non ha più niente da poter partorire a casa, perché per partorire a casa ci vuole, da parte della donna, un certo atteggiamento, una certa convinzione. E sì che è più bello il parto spontaneo a casa. Perché il parto… oppure, fare entrare nella mentalità dei medici ospedalieri, e questo non ho paura a dirlo, la mentalità che per il 94%, o nel 90, mettiamo l'85 se vogliono… il parto di una donna è un parto spontaneo. Perché me lo fanno diventare chirurgico e patologico, tutto, nella sua globalità? Con lo spaventare la donna, per attirare a loro stessi la possibilità d… non c'è bisogno di chiacchierare tanto, vero? Quindi te la fanno… te la mettono nell'atteggiamento sbagliato. Oggi la donna non sa più partorire. Non ha più nemmeno la capacità di recepire quel poco di eh… di… – come si può dire? – di… non di atavico… di, di, di naturale, che madre natura, di cui madre natura l'ha fornita. Per cui… ehm la donna, come qualsiasi altra eh… femmina, può veramente partorire da sola, perché è naturale, veramente partorire spontaneamente. Ecco, io questo lo affermerei, non perché io sono stata nel territorio, ma abbiamo perso… la donna ha perso molto, perché il parto spontaneo ha perso tutto quello che di più bello poteva avere in una maternità. La cosa più bella: il sentir partorire, il sentirsi partorire, «Io parto. Io ho portato al mondo la mia creatura». È inutile che gliela metta lì dopo un parto cesareo, mettergliela sull'addome. Non l'ha fatto lei. Ecco. Non so se sbaglio. Questa è un'opinione mia. Quindi, non ti dico partorire a casa, ma par… io sono per la difesa del parto spontaneo, che si faccia a casa o che uhm… facciano come in Inghilterra, che le portano lì due ore e poi le riportano a casa, o che attrezzino non so che cosa per… La donna, oggi, non sa più partorire, perché è stata bombardata da cognizioni non vere, non valide […] Non si fa questo! E hanno sciupato tutto quello che di bello c'era. Questo lo affermerò sempre a fronte alta. Non lo faccio certo per me, per interesse, perché… Prima era parto![66]

Appendice

Si riportano di seguito alcuni dati relativi alle Informatrici e i riferimenti all'Archivio Asdalo dove sono conservati i documenti originali. Si precisa che i nomi utilizzati sono di fantasia. Viene indicato l'anno di nascita (tra parentesi dopo il nome). Si indica poi il numero delle cassette in cui sono state registrate le inter-

---

[65] USO 891, Lato A, UR A/913, TR 584, p. 17.

[66] USO 892, Lato A, UR A/913, TR 584, pp. 52-53.

viste (USO), i numeri delle rilevazioni, cioè le interviste (UR), il numero della trascrizione (TR), l'anno (o gli anni) in cui è stata fatta l'intervista, il nome del Rilevatore o Rilevatrice, e il nome del Trascrittore o Trascrittrice. Ogni Informatrice può essere stata intervistata più volte e le interviste possono essere in diverse cassette, la Trascrizione è numerata per Informatrice (al suo interno viene comunque fornita l'indicazione dell'USO, compreso il lato, e della UR).

ADELE (1930)
USO 400-401, UR 538-540, TR 217, anno intervista: 1992, Rilevatrice Maddalena Sanna, Trascrittore: Davide Podda.

ADRIANA (1926)
USO 891-892, UR A/913, TR 584, anno intervista: 1996, Rilevatrice Daniela Capello, Trascrittrice: Grazia Loi.

ESTER (1918)
USO 150-153, UR 176-179, TR 126, anni intervista: 1987-1988, Rilevatrice e Trascrittrice: Rosalba Mocci.

FABIOLA (1925)
USO 382-383, UR 518-519, TR 210, anno intervista: 1992, Rilevatrice: Laura Poledrini, Trascrittrice: Stefania Cuttaia.

GRAZIA (1925)
USO 389-390, UR 524-525, TR 226, anno intervista: 1992, Rilevatrice: Natasha Piras, Trascrittrice: Grazia Loi.

IOLE (1914)
USO 74-77, UR 105, TR 81, anno intervista: 1987, Rilevatrice: Rosa Spanu, Trascrittrici: Daniela Setzu, Rosella Bernardone, Roberta Puxeddu, Anna A. D. Luxi.

LUCIA (1924)
USO 210-215, UR 261-265, TR 163, anni intervista: 1987-1989, Rilevatrice e Trascrittrice: Rosalba Mocci.

PIERA (1935)
USO 853-854, UR A/868-A/869, TR 346, anno intervista: 1995, Rilevatrice: Mara Sanna, Trascrittrice: Anna Rita Perra.

SILVANA (1929)
USO 404-405, UR 543-544, TR 218, anno intervista: 1992, Rilevatrice e Trascrittrice: Paola Lavra.

Riassunto – Summary

Come nasce, cosa contiene e intorno a quali nuclei tematici si sviluppa l'Archivio Sonoro Demo-Antropologico 'Luisa Orrù' (Asdalo)? Queste sono le domande che affronta il presente saggio, che ci restituisce anche come si sviluppa, in Luisa

Orrù, attraverso proficue esperienze e collaborazioni, la sensibilità alla conservazione delle fonti e l'attenzione all'universo femminile, alla medicina popolare e al metodo biografico, senza tralasciare di sottolineare la grande importanza ricoperta dall'impegno didattico e dal coinvolgimento degli studenti nelle sue attività di ricerca. Di Asdalo vengono esaurientemente presentati contenuto e procedure di ordinamento, suddivisi tra tipologia di materiale conservato (sonoro, cartaceo e trascrizioni) e argomenti della ricerca, oltre a tutta una serie di dati descrittivi (lingua, Rilevatori e Informatori, località di indagine, ecc.). Il contributo si interroga anche sulle prospettive future di utilizzo dell'archivio sonoro proponendone la restituzione alle comunità di origine, la messa on line e l'impiego in ambito teatrale – riportando a scopo esemplificativo, per quest'ultimo caso, una serie di testimonianze di voci di ostetriche condotte contenute nell'archivio.

How was the Auditory Demo-Anthropological Archive 'Luisa Orrù' (Asdalo) created, what does it contain and around which themes does it develop? These are the questions that this essay tries to answer, and it also traces how in Orrù's work, through prolific cooperations and experiences, the attention to the conservation of sources and to women, to popular medicine, to the biographical method is developed, without forgetting to underscore the importance of her teaching career and of the participation of her students to her research. The content and the organisational procedures of Asdalo are thoroughly presented, subdivided through a typology of material (auditory, paper, transcriptions) and research themes, in addition to a series of descriptive details (language, informants and researchers, location, etc.). This contribution also explores the possibilities of future use of the auditory archive, proposing its return to the communities of origin, online upload and the use in theatrical productions – talking about, as an example, a series of testimonies of obstetricians preserved in the archive.

Véronique Ginouvès

QUALI MEMORIE? GLI ARCHIVI DELLA RICERCA IN SCIENZE UMANE E I DATI CONDIVISI NELLA PROSPETTIVA DEL PATRIMONIO CULTURALE IMMATERIALE. USI SOCIALI, SCIENTIFICI E ISTITUZIONALI [1]

Personalmente non ho mai conosciuto Luisa Orrù. Tuttavia ho avuto l'opportunità di accedere agli archivi che ha creato e depositato presso l'università di Cagliari, e sfogliando il suo inventario, vedendo l'organizzazione dei supporti di registrazione o leggendo le schede che documentano le interviste (aspetti che anticipano l'archiviazione stessa dei dati), ho potuto cogliere in modo evidente il suo forte desiderio di capire il mondo attraverso le parole delle donne che ha registrato sul campo e di condividere questa conoscenza con il pubblico più ampio.

La sua disponibilità a censire sistematicamente ogni singola testimonianza, a lavorare in gruppo, a raccogliere in modo meticoloso le informazioni che le sembravano essenziali, ricorda lo stesso impegno di Thérèse Rivière e Germaine Tillion che preparavano insieme nel 1936 il loro piano di lavoro nell'Aurès.

Organizzando l'elenco degli strumenti necessari a operare sul campo, Tillion faceva [2]

une mention spéciale à l'appareil d'enregistrement du son, extrêmement volumineux et fragile que pour cette raison il fallait protéger dans une caisse bardée d'amortisseurs en caoutchouc. Avec sa caisse il devait peser une soixantaine de ki-

---

[1] La traduzione è stata realizzata da Matteo Cialone, etnomusicologo in visita presso la fonoteca della *Maison Méditerranéeenne des Sciences de l'Homme* (MMSH) come parte del programma *Torno subito* A.A. 2017-18, Università degli Studi di Roma «La Sapienza», Italia.

[2] Anche agli occhi di Tillion, la lista sembrava essere 'à la Prévert' per la copiosità e la complessità degli strumenti da utilizzare: «une trousse de naturaliste […]; celle d'un anthropologue avec dynamomètre, échelle de Martin pour les yeux, une autre échelle pour les cheveux et les peaux, un Pachon pour les pressions artérielles (sans oublier les plaquettes des groupes sanguins; un attirail d''arpenteur-géomètre; un autre pour faire des tests (dessins, jeux de patience); un appareil de prises de vues avec ses accessoires: pied, posemètre, rouleaux de pellicule, une petite chambre noire pour développer des bouts de films de contrôle. J'en passe… » (G. Tillion, *Il était une fois l'ethnographie*, Paris, Éditions Points 2015 (ed. orig. 2000), p. 17.

los et, pour notre malheur, nous ignorions quelles mulets, fermement décidés à ne pas porter plus qu'un quintal, avaient su imposer cette limite à leurs propriétaire.[3]

Oggi quasi due ore delle registrazioni effettuate sul campo da Tillion e Rivière possono essere ascoltate on line,[4] e l'emozione che accompagna il loro ascolto è ancora maggiore perché se ne conosce il contesto e il processo che ne ha permesso l'attuazione. D'altronde, dalla fine degli anni Novanta, la professione archivistica ha beneficiato di un'evoluzione vertiginosa della tecnologia, e da quel momento l'archivista non si è più limitato a descrivere e a conservare i documenti raccolti sul campo cercando di evitarne il deterioramento, ma li ha messi a disposizione del pubblico attraverso un'ampia serie di azioni di valorizzazione.

Anche chi si dedica al trattamento dei dati antropologici deve perfezionare le condizioni necessarie al loro riutilizzo, cimentandosi nella comprensione delle metodologie di ricerca adottate e del contesto di produzione degli archivi, ricostruendo l'avventura scientifica di chi li ha prodotti e – ove possibile – realizzando in collaborazione con gli stessi ricercatori un arricchimento della documentazione.

In queste operazioni, l'archivista si affida prima di tutto ai metodi tradizionali, consolidati da reiterate riflessioni che gli stessi fondatori della biblioteca di Alessandria non rigetterebbero, ma anche ai nuovi strumenti dell'umanistica digitale,[5] che consentono l'accesso ai dati a un maggior numero di persone.

E proprio questi sono i due approcci che si vogliono trattare e condividere con i continuatori della ricerca di Luisa in questo articolo, che si descriveranno a partire dall'esperienza della fonoteca della *Maison Méditerranéeenne des Sciences de l'Homme* (MMSH) di Aix-en-Provence attraverso esempi vicini ai temi che più le sono stati cari: l'etnobotanica e l'antropologia medica.

Come si crea una fonoteca di ricerca?

Nel 1979, Philippe Joutard, storico dell'età moderna, e Jean-Claude Bouvier, etnolinguista, creavano una fonoteca di ricerca ad Aix-en-Provence presso il CREHOP, Centro di ricerca e studio della storia orale e delle

---

[3] *Ibid.*

[4] G. Tillion – T. Riviere, *Mission Algérie – Aurès 1936 (enregistrements sur cylindres)*, Cylindres de cire, Algérie (Aurés), Centre de recherche en ethnomusicologie (CREM) – Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative (LESC) – Centre national de la recherche scientifique (CNRS) 1936. http://archives.crem-cnrs.fr/archives/corpus/CNRSMH_Cylindres_003, consultato il 20 dicembre 2017.

[5] Vedi *Manifesto delle Digital Humanities* <http://tcp.hypotheses.org/482>, consultato il 20 dicembre 2017.

lingue regionali (*Centre de recherche et d'étude sur l'histoire orale et les parlers régionaux*). Entrambi utilizzavano le fonti orali a sostegno dei loro studi: il primo per tracciare una storia dei *Camisards*,[6] il secondo per la redazione di un atlante etnolinguistico provenzale. Il progetto era trasversale e, toccando al contempo la linguistica, l'etnologia e la storia, prendeva la denominazione di *Langues et cultures régionales*.[7]

Quello lanciato dai due ricercatori[8] era un vero e proprio appello finalizzato allo sviluppo di un metodo di indagine attorno a ciò che, a seguito della loro proposta, si sarebbero definiti '*ethnotextes*'.[9] Tuttavia, a depositare per i primi tempi le proprie interviste, per lo più sotto forma di nastri magnetici, sono stati soprattutto gli studenti dei fondatori della fonoteca. Invece, tra coloro che hanno portato avanti il progetto nel lungo termine, è Jean-Noël Pelen colui che ha contribuito significativamente alla riflessione sul deposito dei dati di campo,[10] consegnando personalmente – come forma di militanza – tutte le fonti sonore della sua ricerca.

Nello stesso periodo, in altri laboratori dell'università di Aix-en-Provence, gli etnologi facevano registrazioni (senza preoccuparsi realmente di depositare le proprie fonti o almeno senza pensare al loro futuro), usando semplicemente il registratore a nastro come taccuino.[11] Così Christian Bromberger che, dopo averlo utilizzato per la prima volta nel nord dell'Iran per prendere i suoi appunti di campo,[12] avrebbe continuato, in modo più sistematico, con i valdesi della Val Germanasca, con i tifosi, gli allenatori e i calciatori torinesi, i napoletani e i marsigliesi e infine con i malati di cancro di Marsiglia. Annie-Hélène Dufour, anch'essa antropologa, impegnata su diversi temi – tra cui lo spazio marittimo, il giardinaggio e gli alberi – prima della sua morte avrebbe depositato tutte le sue fonti presso la fonoteca.

---

[6] Joutard è uno dei pionieri della storia orale in Francia. Cfr. P. Joutard, *Ces voix qui nous viennent du passé*, Paris, France, Hachette, 1983, I, Le Temps des hommes.

[7] J.C. Bouvier – V. Ginouvès, *Mémoire partagée avec Jean-Claude Bouvier*, «Rives méditerranéennes», n. 48, octobre 2014, pp. 111-132. <http://journals.openedition.org/rives/4667>, consultato il 20 dicembre 2017.

[8] P. Joutard, *Historiens, à vos micros!*, «L'histoire», n. 12, 1979, pp. 106-112.

[9] J.C.E. Bouvier – J.N. Pelen – G. Mathieu, *Tradition orale et identité culturelle: problèmes et méthodes*, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1980.

[10] J. N. Pelen, *Les phonothèques de l'oral au carrefour de la recherche et de la culture*, «Sonorités», janvier 1992, pp. 15-24. <http://journals.openedition.org/afas/2813>, consultato il 20 dicembre 2017.

[11] H. Claudot-Hawad – V. Ginouvès, *L'anthropologue et l'archiviste: une expérience de valorisation d'enquêtes sur le métier de luthier*, in V. Klein – F. Petrazoller – J.P Rothiot (éd.), *Les sources de l'histoire de la lutherie*, Mirecourt, Les amis du vieux Mirecourt-Regain, Musée de la lutherie et de l'archèterie, 2017, pp. 127-142.

[12] C. Isnart, *A propos des archives de terrain: entretien avec Christian Bromberger*, «Les carnets de la phonothèque», 22 juin 2006. <https://phonotheque.hypotheses.org/12590>, consultato il 20 dicembre 2017.

Allo stesso modo sono presenti fondi creati nell'ambito di altre istituzioni, le cui finalità di trasmissione o comprensione del territorio hanno reso necessario il ricorso all'intervista. Così, per esempio, il Parco Naturale del Luberon e il Museo Etnologico di Salagon hanno depositato importanti collezioni sull'etnobotanica che coprono principalmente le aree rurali della Provenza (Alpi dell'Alta Provenza, Vaucluse e le Alpi Marittime) e che corrispondono a quasi 400 ore registrate in cinquant'anni (dal 1960 al Ventunesimo secolo) da parte di un'ampia varietà di soggetti – dilettanti, professionisti, scienziati o attori del mondo associativo.

Venendo a tempi più recenti, è opportuno aggiungere che le nuove forme di finanziamento prevedono sempre più spesso che i risultati ottenuti dal singolo o da più ricercatori (o ricercatrici) nell'ambito dei progetti finanziati siano accessibili al pubblico. Per esempio, i programmi finanziati dall'*Agence nationale de la recherche* (ANR) che desiderano promuovere l'*Open Science* – come il programma *Colostrum* descritto in seguito – spingono molto in questa direzione.

Inoltre, cresce la sensibilità dei singoli studiosi. Alla fonoteca della MMSH riceviamo oggi fondi in formato analogico da antropologi in pensione, così come da ricercatori attivi che registrano in formato nativo digitale su un'ampia varietà di argomenti. Tutti sono preoccupati della condivisione delle loro fonti, così come della loro conservazione e, per la fonoteca della MMSH, aumentare la massa critica di dati è un modo per valorizzare meglio le fonti orali.

L'umanistica digitale a sostegno della valorizzazione degli archivi sonori

Quando nel 1997 la MMSH[13] venne al mondo, vi venne naturalmente integrata la fonoteca del CREHOP.[14] La vocazione della MMSH era quella di favorire l'incontro fra ricercatori afferenti a scienze umane e sociali, farli lavorare insieme e sviluppare nuovi strumenti per le scienze umane digitali.[15] I fondi, inizialmente depositati dai ricercatori interessati alla conservazione e al riutilizzo delle proprie fonti, si sono successivamente estesi a tutta l'area mediterranea.

---

[13] In Francia la rete delle *Maisons des Sciences de l'Homme* (MSH) comprende 23 sedi distribuite su tutto il territorio nazionale: <http://www.msh-reseau.fr>, consultato il 20 dicembre 2017. La MMSH che si trova a Aix-en-Provence è un centro di ricerca e di didattica specializzata sul mondo mediterraneo (Aix-Marseille Université – *Centre national de la recherche scientifique*, CNRS). <http://www.mmsh.univ-aix.fr>, consultato il 20 dicembre 2017.

[14] J.-C. Bouvier – V. Ginouvès, cit.

[15] Il CREHOP è stato un laboratorio dell'Università della Provenza, inserito nella *Unité mixte de recherches Temps, Espaces, Langages, Europe Méridionale, Méditerranée* (UMR Telemme) nel 1993. La fonoteca è stata inglobata nel 1997 al momento della fondazione della MMSH. La prima unità di servizio a cui apparteneva la fonoteca era mista e riuniva l'Università della Provenza e il CNRS. Nel 2013 le due università si sono fuse e oggi dipendono dalla *Aix-Marseille Université* (AMU) – la più grande università in Francia – e dal CNRS.

Il programma perseguito dalla direzione della MMSH per le discipline umanistiche digitali ha portato, a partire dal 1999, alla digitalizzazione dei fondi d'archivio. Il database, ospitato dalla *Très Grande Infrastructure* (TGIR) Huma-Num,[16] che ha preso il nome di *Ganoub* (il Sud in Arabo), permette oggi di interrogare oltre 7000 ore di registrazioni e dà libero accesso a quasi 4000 documenti digitali.

L'originalità dell'impianto della fonoteca ha dato buoni frutti. Unica nel suo genere, essa offre ai ricercatori che sostengono l'idea di una scienza cumulativa e partecipativa, l'opportunità di depositare le proprie fonti sonore. Ospitando ora le collezioni di tutti i laboratori che compongono la MMSH, la fonoteca ha esteso il suo campo di documentazione a tutte le discipline delle scienze umane e sociali: un'apertura che ha dato nuove fondamenta alla struttura già costituita, offrendo non solo l'opportunità di mettere in discussione, in termini di metodi e dati, tradizioni disciplinari diverse attraverso quelle che tendono a presentarsi come sfide epistemologiche,[17] ma anche la possibilità di focalizzarsi su specifiche aree geografiche.[18]

All'alba del Ventunesimo secolo è stato notevole[19] il coinvolgimento di una generazione di etnologi che, al momento di andare in pensione, ha espresso il desiderio di curarsi dei propri archivi, intesi come patrimonio e memoria. Le discipline etnologiche si sono evolute così come i loro oggetti di ricerca, alcuni campi d'indagine si sono ristretti o la globalizzazione li ha completamente trasformati.

In pochi anni, gli archivi sonori hanno acquisito un forte valore patrimoniale. Si è rafforzato l'attaccamento dei protagonisti delle registrazioni ai contenuti delle interviste e molti sono coloro che desiderano ritrovare le voci che riflettono la propria storia e vita culturale, che gli possano restituire tradizioni o gesti dimenticati. È in questa dinamica che nel 1997 la fonoteca della MMSH ha istituito una politica di ricezione dei fondi di archivio combinata con una riflessione metodologica e ha creato un sistema completo per il loro trattamento, dalla raccolta alla valorizzazione.

Pochi anni dopo, nel 2003, sarebbe stata ratificata la Convenzione UNESCO sul Patrimonio Culturale Immateriale che organizza la gestione del patrimonio culturale proprio di archivi come il nostro.

---

[16] *Très Grande Infrastructure* (TGIR) Huma-Num. <http://www.huma-num.fr>, consultato il 20 dicembre 2017.

[17] P. Bourdieu – J.C. Chamboredon – J.C. Passeron, *Le métier de sociologue: préalables épistémologiques*, Berlin, New York, Paris, EHESS 2015.

[18] La fonoteca non si centra esclusivamente sul Mediterraneo. Quando i ricercatori depositano i loro archivi, non importa tanto l'area del terreno quanto il lavoro sulle fonti sonore. La fonoteca ha per esempio ricevuto fondi importanti sullo Yemen (Marceau Gast, Fatima Al-Baydani), la regione dei Vosges (Hélène-Claudot-Hawad sui liutai o Pierre Laurence sulle campane) o i Caraibi (Jean Benoist, sulle terapie naturali in Martinica e La Réunion).

[19] M.D. Mouton, *Les ethnologues et leurs archives. Passion, possession et appropriation*, «Journal des africanistes», 78, 2009, nn. 1-2, pp. 221-233. <http://journals.openedition.org/africanistes/2542>, consultato il 20 dicembre 2017.

Come funziona una fonoteca di ricerca?

In Francia una rete di archivi sonori associati lavora dal 1994 per rendere uniformi le proprie pratiche di catalogazione e pubblicare una *Guide d'analyse documentaire du son inédit pour la mise en place de bases de données* regolarmente aggiornata.[20] Il passaggio al digitale, all'alba del Ventunesimo secolo, ci ha portato a immaginare che questo tipo di pratica collettiva avrebbe permesso di creare cataloghi comuni e mappare le collezioni. Di conseguenza, oggi uno dei principali obiettivi della fonoteca della MMSH è quello di condividere i suoi 'metadati'[21] attraverso piattaforme internazionali facendo uscire, sempre nel rispetto delle norme etiche e legali, gli archivi sonori da uno spazio di ricerca nazionale.

Un sistema archivistico completo, dalla raccolta alla digitalizzazione

Alla fine degli anni Sessanta i ricercatori che si appoggiavano alle interviste per la loro ricerca utilizzavano nastri o cassette analogiche. La conservazione veniva fatta su bobine, la consultazione su cassette audio. La manipolazione era faticosa e trovare un passaggio specifico prendeva una quantità infinita di tempo. Gli attori sociali che accettavano di essere registrati – a volte provocatoriamente divertiti di fronte alla 'nuova' tecnologia dei registratori a nastro –[22] difficilmente potevano aspettarsi di essere ascoltati, un giorno, da un pubblico decuplicato, attraverso un mezzo di comunicazione come Internet (che ancora non esisteva).

La rivoluzione digitale alla fine degli anni Novanta ha cambiato completamente la relazione del ricercatore con i supporti tecnologici ma anche con gli attori sociali. Per questo motivo, sin dalla prima digitalizzazione dei suoi archivi nel 1999, la fonoteca della MMSH è impegnata in una riflessione collettiva[23] sull'organizzazione e la diffusione dei dati dei ricercatori. Ad

---

[20] Dopo il 1994 vi sono state tre edizioni aggiornate di questo manuale: nel 2001 (in francese), nel 2007 (in spagnolo, ora in corso di aggiornamento) e nel 2014 (in francese). Vedi <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01065125/document>, consultato il 20 dicembre 2017.

[21] I metadata sono letteralmente «i dati sui dati». La parola 'metadata' è ora generalmente usata per indicare gli elementi di descrizione di un file digitale e del suo contenuto.

[22] La descrizione di Tillion «della macchina per la registrazione del suono» [«l'appareil d'enregistrement du son»] che abbiamo riportato nell' introduzione si ritrova in molte testimonianze degli etnologi fino agli anni Ottanta, quando il registratore ha iniziato a miniaturizzarsi. Vedi l'intervista di Jean-Claude Bouvier in «Rives Méditerranéennes», n. 48, che descrive lo stupore dei contadini della Drôme di fronte a «l'engin» [«apparecchio»] sulla tavola della cucina durante le sue prime registrazioni negli anni Settanta per gli *Atlanti linguistici* [*Atlas linguistiques*]. J.C. Bouvier – V. Ginouvès, cit.

[23] La fonoteca della MMSH è coinvolta, sin dalla sua creazione, in più reti di fonoteche di carattere diverso: associativo (la Fédération des associations des musiques et danses traditionnelles – Famdt, tra il 1997 e il 2015), scientifico (Cresson – Centre de recherche sur l'espace

ogni fase del processo, gli archivisti sono supportati da guide alle 'buone pratiche del mestiere' [24] che permettono loro di orientarsi lungo la catena documentaria.

I sistemi analogici permettevano ai ricercatori di organizzare e classificare materialmente i supporti di registrazione e di annotarvi sopra agevolmente le informazioni necessarie, ma questa possibilità è scomparsa con la smaterializzazione dei supporti. Inoltre, la semplicità della registrazione digitale ci ha anche fatto dimenticare che essa implica trasferimenti complessi per la salvaguardia dei dati, come lo sviluppo dei formati. Il tecnico del suono o l'archivista che se ne occupano svolgono infatti in quel momento un'azione editoriale e di salvaguardia essenziale.

Il trasferimento di documenti digitali o di file digitalizzati è un punto centrale della catena documentaria. Si tratta di un processo documentario di conservazione a lungo termine. Troppo spesso la digitalizzazione è associata alla conservazione, eppure… è necessario ripeterla: digitalizzare non vuol dire preservare, e non solo la dematerializzazione del supporto deve essere accompagnata da una campagna strutturata e ponderata di denominazione dei file, ma l'attuazione della conservazione nel lungo periodo richiede un'organizzazione specifica che non può essere messa in atto da una struttura isolata.

Una volta completata la digitalizzazione o il trasferimento di documenti nativi digitali, viene il momento della documentazione. La stesura di una scheda descrittiva del corpus documentario permette di ricostruire il processo di ricerca sul campo e di avere un punto di vista complessivo sull'intera raccolta (quale registrazione è stata fatta, in quale contesto, con quali obiettivi). Trattare la storia del documento da diverse angolazioni ne facilita la riappropriazione da parte di tutti i tipi di pubblico. Inoltre, l'archivista ritorna spesso a questa scheda informativa quando si ottengono nuove informazioni o per aggiungere nuovi elementi che arricchiscono la descrizione.

Si organizzano quindi le varie interviste, che si costituiscono come entità intellettuali da analizzare. Di fatto è questo momento privilegiato, l'intervista, in cui il ricercatore ha deciso di registrare il suo dialogo con i suoi

---

sonore et l'environnement urbain, équipe CREM – Centre de recherche en ethnomusicologie nel LESC – Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, LAHRHA – Laboratoire), culturale (BnF – Bibliothèque nationale de France; Ina – Institut national de l'audiovisuel; Mucem – Musée des civilisations de l'histoire et de la Méditerranée; Museon Arlaten et Musée ethnologique de Salagon) e internazionale (Unam – Università nazionale autonomà de Mexicó; Casae – Comité operativo de censo y valoración de Archivos Sonoros y Audiovisuales Etnográficos de los países andinos, tra il 2000 e il 2007; Europeana Sounds dal 2012; Unesco su diversi programmi).

24 Cfr. C. Marcadé *et alii*, *Patrimoine culturel immatériel. Traitement documentaire des archives sonores inédites. Guide des bonnes pratiques*, Nantes, Famdt, 2014. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01065125/document>, consultato il 20 dicembre; e *Guide de bonnes pratiques pour la diffusion des données en sciences humaines et sociales* (pubblicazione prevista per settembre 2018).

testimoni, che l'archivista sonoro descrive nel database – anche se i supporti non coincidono sempre con questa entità intellettuale: cambiano a seconda della velocità o della durata del supporto,[25] l'organizzazione delle giornate di lavoro del ricercatore, le disponibilità di materiale.

L'oggetto sul quale è stata registrata l'intervista, non sempre corrisponde alla sua integrità. L'oggetto riceve un identificativo alfanumerico ('cote'), mentre l'intervista è inventariata con un altro numero, univoco. Questo numero d'inventario sarà registrato in un quaderno della fonoteca e utilizzato per tutta la vita del documento, dalla notizia documentaria al file, permettendone così l'identificazione inequivocabile.

L'analisi documentaria è un elemento centrale nel trattamento di un archivio audio o audiovisivo inedito che altrimenti non sarebbe direttamente leggibile. Oltre a localizzare le fonti mediante indicizzazione, essa permette infatti a colui che le consulta di capire se conviene o meno investire il suo tempo per ascoltare o, nel caso di documentazione video, per vedere il filmato. Ma quali elementi ha a disposizione l'archivista per effettuare questo processo documentario? Nella maggior parte dei casi, a meno che lo stesso ricercatore non abbia anticipato il processo di archiviazione, l'unica informazione visibile è quella da decifrare sulla confezione dei supporti di registrazione. Naturalmente, possono esserci delle pubblicazioni effettuate in collaborazione scientifica. Se il ricercatore è ancora in vita, si può contare sulla sua memoria. Infine, è ovvio, anche l'ascolto del documento permette di lavorare sulla sua descrizione. Il lavoro è lungo, le pratiche sono diverse.

Ritrovare le registrazioni sul campo nei cataloghi scientifici

Alla fonoteca della MMSH si è scelto di integrare gli archivi sonori in cataloghi collettivi con pubblicazioni scientifiche, taccuini di campo, video o immagini, e di favorirne una lettura contestuale dei contenuti. In altre parole, chi interroga i cataloghi deve poter comprendere come è stato prodotto l'archivio, come e perché è stato registrato, a cosa e a chi era destinato, ma deve anche sapere se può o meno riutilizzare il documento e quali siano i suoi diritti.

Per garantire che il contesto di produzione sia ben compreso, le interviste sono organizzate in una struttura gerarchica di 'fonds'-archivio (insieme che ha una stessa origine, creato da un'istituzione o una persona), 'corpus'-collezione (registrazioni realizzate per un programma di ricerca, un periodo di tempo, una pubblicazione), 'enquête'-intervista (che restituisce il momento essenziale in cui il ricercatore decide di registrare), e 'item'-oggetto(?) (sequenza sonora specifica). L'obiettivo è di ricostruire il contesto dell'indagine, il ruolo ricoperto dall'attore sociale come quello della persona che lo intervi-

[25] Principalmente i nastri (la cui durata dipende dalla loro velocità e lunghezza), cassette, DAT e mini-disc.

sta, le loro interazioni, le tematiche principali del discorso, gli elementi – tecnici o esterni – che possono contribuire alla comprensione del tutto.

Le descrizioni comprendono informazioni essenziali (titolo, data e luogo di registrazione, durata, formati, mezzi di comunicazione, ecc.), tassonomiche (tipo e natura del documento, classificazione di titoli uniformi di storie o strumenti, riferimenti geografici, ecc.) e analitiche (commenti sull'uso della lingua, sintesi delle interviste, indicizzazione, ecc.).

Questa serie di metadati saranno acquisiti nel database di *Ganoub* della fonoteca ed è proprio la possibilità di incrociare queste informazioni che dà peso a questi archivi sia al momento della ricerca che delle esportazioni nei diversi formati che ne amplificheranno la leggibilità. La fonoteca fornisce infatti i suoi dati – oltre al database *Ganoub* – in tre diversi formati: *Dublin Core* (DC), *Eureopana Data Model* (EDM), *Encoded Archival Description* (EAD). Questo trattamento offre nuove possibilità di lettura degli archivi a seconda dei progetti editoriali in cui sono inseriti. L'obiettivo del sistema è garantire che essi possano essere collocati all'interno dei *Big Data* oggi disponibili su Internet, che siano liberamente accessibili, interoperabili e che sia possibile il loro riutilizzo. Dunque, il primo passo da effettuare è quello di porre questi metadati sotto una licenza *Creative common*[26] che anticipi il dominio pubblico: la licenza CC-0.

Per fare un esempio concreto, sulla piattaforma *Isidore* – che fornisce l'accesso ai dati digitali e digitalizzati della ricerca sul campo nell'ambito delle scienze umane e sociali in Francia – la fonoteca visualizza i suoi dati in formato *Dublin Core*. Così, una ricerca sulle piante utilizzate nei territori presi in esame dai ricercatori che hanno depositato i loro archivi nella fonoteca, come 'badasson' (*Plantago sempervirens*) o 'lavande'[27] (*Lavandula angustifolia*), rinvia sin dalle prime risposte ai riferimenti MMSH, insieme ad articoli e opere di etnobotanica. La qualità e l'accuratezza dell'indicizzazione delle interviste consente di riportare il documento nei risultati del motore di ricerca.

Come riutilizzare le fonti sonore della ricerca?

Per realizzare una vera e propria storia cumulativa delle scienze umanistiche e sociali nel Ventunesimo secolo, bisognerà preoccuparsi dell'accesso ai dati e delle questioni giuridiche ed etiche che si presentano, specificare le

---

[26] Le *Creative Commons Public Licenses* (CCPL) sono state create nell'ambito della ricerca scientifica. Esse sono delle licenze di diritto d'autore che si basano sul principio di «alcuni diritti riservati». Le CCPL, infatti, rendono semplice, per il titolare dei diritti d'autore, segnalare in maniera chiara che la riproduzione, diffusione e circolazione della propria opera è esplicitamente permessa. Vedi <http://www.creativecommons.it/cosa-fa-cc>, consultato il 20 dicembre 2017.

[27] *Isidore*. <https://www.rechercheisidore.fr.>, consultato il 28 novembre 2017.

licenze che li riguardano e fornire informazioni sul modo in cui il deposito è stato effettuato, su quale fosse il punto di vista del ricercatore e il suo rapporto con gli attori sociali registrati. Tuttavia, il deposito degli archivi di campo – anche se in forte crescita – rimane ancora troppo limitato (raramente supera le 300 ore di registrazione all'anno).

Il ricercatore e le sue fonti

Non tutti i ricercatori hanno lo stesso atteggiamento nei confronti delle proprie fonti. L'antropologo David Zeitlyn ricorda ad esempio in *Anthropology in and of the Archives: Possible Futures and Contingent Pasts* l'esitazione dei suoi colleghi tra le scelte da intraprendere, tra il «conservare tutto» e il «distruggere tutto».[28] A differenza degli storici che si servono di fonti orali, in un universo scientifico dove è in gioco la loro 'autorità' e non la validità dei loro risultati, a volte gli antropologi mostrano scarsa preoccupazione nel mostrare le loro 'prove'. In fondo perché si dovrebbero preoccupare della riservatezza e la tutela dei diritti degli intervistati, se nell'ambito degli studi antropologici, il più delle volte, questo concetto giuridico non ha corso legale? Dall'altra parte, con il pretesto di proteggere i dati personali o le relazioni intime che sono state intessute con gli interlocutori, la diffusione dei dati può anche essere presentata come non realizzabile.

Insomma, resta il fatto che, per il ricercatore, in generale, la preoccupazione è spesso dominante: rivelare il proprio lavoro sul campo, far ascoltare le proprie fonti, non è semplice. Uno dei compiti fondamentali degli archivisti è quindi quello di rassicurarli, garantendogli che il rispetto della loro ricerca e della loro persona venga preservato, e fargli capire che l'obiettivo dell'archiviazione è quello di valorizzare il loro lavoro: perché gli permetterà nuovi riscontri documentari e nuovi confronti sul campo così come la possibilità di completare la loro ricerca.

Al momento abbiamo ancora pochi esempi di riutilizzo degli archivi da parte di ricercatori. La maggioranza di questi reimpieghi è stata finora attuata da curatori museali, associazioni, artisti, detentori di diritti e pubblico amatoriale. E ogni volta è stata un'esperienza unica: la scoperta di un archivio si riferisce sempre a una storia, a un'opera, a una narrazione e poco importa se non sempre si hanno elementi sufficienti per la sua comprensione. Può essere la scoperta di un parente di cui si desidera ascoltare la voce in famiglia oppure semplicemente la proposta di un ascolto a un conoscente o uno scrittore che cerca materiale; oppure, ancora, un museo che prepara una mostra, un cantante o un narratore che cercano repertorio, un'associazione che prepara passeggiate urbane o rurali…

---

[28] D. Zeitlyn, *Anthropology in and of the Archives: Possible Futures and Contingent Pasts. Archives as Anthropological Surrogates*, «Annual Review of Anthropology», vol. 41, 2012, n. 1, pp. 461-480. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-092611-145721>, consultato il 20 dicembre 2017.

Per i ricercatori, l'avventura è appena cominciata e gli esempi sono ancora rari, se si eccettua l'editorializzazione di blog come *Les carnets de la phonothèque*[29] o altri blog scientifici che favoriscono la scrittura multimediale e la condivisione. Ma le cose stanno cambiando. Recentemente la fonoteca della MMHS ha accolto la dottoranda Maëlle Mériaux, il cui progetto di tesi è incentrato sullo studio delle fonti registrate e le loro possibili implicazioni nel campo del patrimonio culturale immateriale (PCI).[30] Intitolata *Les archives orales en ethnobotanique de la Haute-Bretagne. Leur place dans la conservation et la valorisation des patrimoines*, la sua ricerca esplora i fondi sonori archiviati in due diverse fonoteche, a *Dastum* in Bretagna e alla MMSH di Aix-en-Provence. Mériaux affronta interrogativi essenziali concernenti la diffusione dei dati di campo e, in particolare, quelli appartenenti all'ambito dell'etnobotanica, dedicando specifica attenzione alle problematiche legate alla loro decontestualizzazione nel momento del trattamento documentale –[31] vale a dire nell'atto di sopprimere per la diffusione proprio quei dati necessari a comprendere gli usi individuali.

L'open science, un obiettivo per il Ventunesimo secolo

Per poter riutilizzare le fonti dei ricercatori, è necessario agire in questa previsione fin dal momento della raccolta – Luisa lo aveva capito e aveva archiviato attentamente non solo le interviste effettuate ma aveva registrato anche le informazioni sul contesto di produzione. A questo riguardo, la partecipazione della fonoteca di MMHS tra il 2012 e il 2016 al programma dell'ANR *Colostrum, l'alimentation pré-lactée (don et consommation néonatale du colostrum): pratiques, représentation et enjeux de santé publique*[32] è un esempio interessante da condividere.

Questo progetto collettivo, guidato dall'etnologo Joël Candau (Lapcos – Laboratoire d'anthropologie et de psychologie cognitives et sociales) era focalizzato su tre aspetti: i primi due (antropologico e biologico) concernenti la ricerca, il terzo (*open science*) dedicato all'archiviazione dei dati antropologici.

---

[29] Creati nel 2010, i *Carnets de la phonothèque* ricevono una media di 13.000 visite al mese. <http://phonotheque.hypotheses.org>, consultato il 20 dicembre 2017.

[30] La residenza alla fonoteca si è svolta in aprile 2017. La tesi di Mériaux è diretta in co-tutela da Florence Descamps (EPHE – École pratique des hautes études) e Ronan Le Coadic (CRBC – Centre de recherche bretonne et celtique, Université Rennes 2). <http://theses.fr/s147252>, consultato il 20 dicembre 2017.

[31] Vedi M. Mériaux, *Du remède par les plantes à la sorcellerie. Retour sur une expérience de traitement et de diffusion d'archives orales en Bretagne*, in *Guide de bonnes pratiques pour la diffusion des données en sciences humaines et sociales*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2018 (in corso di stampa).

[32] Programma ANR n°12-BSH1-OO08-01. <http://www.agence-nationale-recherche.fr/Projet-ANR-12-BSH1-0008>, consultato il 20 dicembre 2017.

La parte antropologica consisteva nella realizzazione di indagini etnografiche sulle pratiche e rappresentazioni del colostro in sette paesi (Bolivia, Burkina Faso, Brasile, Germania, Cambogia, Francia, Marocco) al fine di individuare variabili sociali e culturali che potessero spiegarne il consumo (o il non-consumo). La parte biologica comprendeva due assi di ricerca. Il primo, psicobiologico, era concentrato sulle proprietà sensoriali e funzionali del colostro nei topi e negli esseri umani (*Ethics Team* del *Centre des Sciences du Goût et de l'Alimentation* – CSGA, UMR 6265). Il secondo, immunologico, si occupava invece del potenziale terapeutico del colostro e dei suoi effetti nella prevenzione delle allergie (*Équipe Tolérance immunitaire* de l'Hôpital L'Archet, Nizza). Infine la parte *open science* serviva all'archiviazione dei dati raccolti durante le indagini etnografiche e nella loro messa a disposizione della comunità scientifica (MMSH, *Unité de service et de recherche* 3125, Aix-Marseille Université – CNRS). L'ambizione generale del programma era quella di produrre conoscenze utili per le politiche in materia di sanità pubblica e istruzione nei paesi oggetto dell'indagine.

L'obiettivo, dunque, era triplice. Non si trattava solo di archiviare in modo ragionevole tutti i dati grezzi (o dati primari) raccolti nel corso dell'indagine, ma anche di mettere questi archivi a disposizione della comunità scientifica e di consentirne l'accesso a tutti i cittadini che lo desiderassero, fatte salve le disposizioni di legge (rispetto per la privacy, diritti d'immagine, proprietà intellettuale, ecc.). 166 interviste sono state depositate ed elaborate presso la fonoteca: 92 ore di registrazione in arabo, francese, khmer, portoghese, spagnolo, tamazight e tedesco; tutte sono state accompagnate da trascrizioni, schede informative, contratti di autorizzazione, questionari rivolti alle madri e agli assistenti, fotografie[33] e accordi d'uso, *Curriculum Vitae* degli intervistatori e vari altri documenti relativi al programma.

Questo approccio *open science* è stato anticipato sul campo, dove i testimoni sono stati informati del progetto di ricerca e di come le loro parole sarebbero state archiviate e messe in rete (previo il loro consenso), ponendoli così al centro della condivisione della conoscenza. L'équipe della fonoteca ha formato gli antropologi in materia di registrazione digitale e nella redazione di un'autorizzazione all'uso tramite un contratto scritto nelle diverse lingue dei relatori, che è stato firmato sistematicamente o, a seconda dei terreni, registrato. I testimoni sono stati informati anche del fatto che i loro cognomi non sarebbero stati trascritti. I dati grezzi della ricerca e le informazioni sul contesto in cui veniva realizzata, dettagliati paese per paese, sono quindi liberamente accessibili nella banca dati della fonoteca.[34]

---

[33] *Colostrum, l'alimentation pré-lactée (don et consommation néonatale du colostrum): pratiques, représentation et enjeux de santé publique*. <https://medihal.archives-ouvertes.fr/search/index/?q=anr+colostrum&submit>, consultato il 20 dicembre 2017.

[34] Phonothèque. Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme, Colostrum. <http://phonotheque.mmsh.huma-num.fr/dyn/portal/index.seam?aloId=10820&page=alo&fonds=&nat=3&cid=685>, consultato il 20 dicembre 2017.

L'obiettivo, infatti, non è solo quello di consentire ad altri ricercatori di rileggere i dati, ma anche di collocarsi saldamente in una prospettiva di scienza cumulativa.

Questa rapida presentazione del sistema organizzativo della fonoteca della MMSH vorrebbe essere, oltre che un esempio, soprattutto un invito alla collaborazione e all'esposizione dei dati sonori e audiovisivi che provengono dalla ricerca: poiché più essi saranno disponibili on line, tanto più nasceranno le abitudini di riutilizzo e saranno maggiori le opportunità di valorizzazione.

Quando i dati prodotti da Luisa e dalla sua équipe di ricerca saranno on line, essi potranno essere confrontati con altri materiali, nello stesso ambito disciplinare e forse in altri territori, in altre lingue, creati con altre metodologie.

Siamo all'alba di alcuni cambiamenti fondamentali che riguardano il modo di preservare e accedere al nostro patrimonio culturale. Proprio per questo dobbiamo condividere i valori fondamentali che consentono l'accesso universale on line al patrimonio culturale e che si riflettono oggi su ciò che la Commissione europea richiede alla *FAIR Science*:[35] di essere **F**acile da trovare (F), **A**ccessibile (A), **I**nteroperabile (I) e **R**iutilizzabile (R). E proprio questi sono i valori che alla fonoteca della MMSH speriamo di condividere con altri centri di documentazione per istituire nuovi *FAIR Sound Archives* che potranno finalmente essere ascoltati e, soprattutto, riutilizzati.

Riassunto – Summary

Il trattamento archivistico dei dati antropologici prevede, al contempo, operazioni di conservazione e azioni di valorizzazione che ne permettano la disponibilità per un largo pubblico. In questa prospettiva, se da una parte l'archivista è chiamato a ripercorrere l'avventura di campo dei ricercatori dalla sua postazione, d'altro canto ai ricercatori si domanda di adottare metodologie funzionali alla futura archiviazione dei dati. L'esempio degli archivi di Luisa Orrù depositati presso l'università di Cagliari riflette questo duplice aspetto e incoraggia la larga diffusione dei dati grazie agli strumenti dell'Umanistica Digitale. L'esperienza della fonoteca della MMSH (Maison méditerranéenne des sciences de l'homme) d'Aix-en-Provence e il trattamento di soggetti comuni ai due archivi – l'*etnobotanica e l'antropologia medica* – costituisce un modello e un invito alla condivisione dei dati della ricerca in una prospettiva di *Fair Science*.

The archival treatment of anthropological data includes, at the same time, conservation operations and enhancement actions for a wide public access. In

[35] I quattro principi dei «FAIR data» sono: *Findable, Access, Interoperate and Reuse data*: <http://datafairport.org/fair-principles-living-document-menu>, consultato il 20 dicembre 2017.

this perspective, if on the one hand the archivist is called upon to retrace the researchers' field adventure from his workstation, on the other hand, researchers are asked to adopt functional methodologies to the future archiving of data. The example of the Luisa Orrù's archives that are stored at the university of Cagliari reflects this dual aspect and encourages the wide dissemination of data thanks to the tools of Digital Humanities. The experience of the MMSH (Maison méditerranéenne des sciences de l'homme) phonotheque in Aix-en-Provence and the treatment of subjects common to the two archives – *ethnobotany* and *medical anthropology* – is a model and an invitation to the sharing of research data in a Fair Science perspective.

Valentina Lapiccirella Zingari

TERRENI ETNOGRAFICI: TRA COMUNITÀ NARRATIVE, ARCHIVI E POLITICHE DEL PATRIMONIO

1. *2002. Quali memorie? Riflessioni intorno ai diversi esiti di una ricerca etnografica*

Puisque, bien-sûr, ce que l'on vit effectivement on ne le comprend pas. L'ethnologie a été au fond pour moi, sur ce plan et sur beaucoup d'autres, une façon de revisiter une expérience sociale. Je crois que ce n'est pas si rare, mais les ethnologues ne l'avouent pas toujours… (Daniel Fabre)[1]

Quando sono stata chiamata a portare un contributo alla giornata di Cagliari, in memoria di Luisa Orrù e del suo lavoro di ricerca, ho pensato a questa come una preziosa opportunità di riflessione sul rapporto tra ricerca etnografica, archivio e inventari del patrimonio culturale immaterial.[2] Opportunità per ripensare alla luce dell'archivio di Luisa Orrù i diversi ruoli e significati della ricerca impegnata nella costituzione di patrimoni orali il cui senso e la cui funzione si situa ben oltre i limiti storici e geografici della loro produzione. Negli anni 2000, la coscienza del documento prodotto dalla ricerca si apre a nuove prospettive. Quest'apertura si collega da una parte alla rivoluzione digitale e alla dematerializzazione del documento, che ne moltiplica i possibili usi e traiettorie, dall'altra alle Convenzioni internazionali e ai processi di patrimonializzazione, che spostano il fulcro dell'azione

---

[1] *L'invisible initiation. Devenir filles et garçons dans les sociétés rurales d'Europe*, Conferenza inedita, tenuta al Campus Condorcet, Paris, il 9 febbraio 2015 ; disponibile in https://www.campus-condorcet.fr/Diffusion-des-savoirs/conference/6/, e in una trascrizione e revisione di Anna Iuso in corso di pubblicazione, che ringrazio di avere potuto consultare.

[2] Gli inventari del patrimonio culturale immateriale sono strumenti proposti dalla Convenzione internazionale per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale. Ratificando la Convenzione (per l'Italia la ratifica è del 2007), gli Stati-parte si sono trovati nell'obbligo di aprire inventari di questo patrimonio. Questi comportano il rispetto di una serie criteri, primo fra tutti quello della partecipazione delle comunità e del loro consenso, che modificano, nel caso in cui sia un antropologo a lavorare al processo d'identificazione e descrizione del patrimonio, le metodologie dell'indagine etnografica ed i suoi obiettivi. https://ich.unesco.org/en/inventorying-intangible-heritage-00080.

di documentazione dalla comunità scientifica alla molteplicità di stakeholder -portatori d'interesse che compongono le nuove comunità patrimoniali.[3] Questa moltiplicazione non ha a che vedere solo con norme e politiche, senz'altro determinanti nei processi di produzione della conoscenza, ma con il nostro immaginario planetario, in cui si fa sempre più forte la voce (che raccoglie funzioni, ruoli e sistemi di significato) di mondi, tempi locali e conoscenze tradizionali.[4]

Frutto dell'incontro tra un ricercatore e il suo 'terreno', queste fonti alla luce dei lavori delle Convenzioni internazionali si ritrovano moltiplicate nel loro possibile senso e funzione, come strumenti strutturanti nuovi paesaggi globali, nuovi dialoghi tra comunità patrimoniali, generando possibili prospettive di azione conoscitiva e politica. Cercherò di offrire alla comune riflessione i diversi esiti di un'esperienza professionale che ha collegato, in maniera sorprendente e imprevedibile, l'etnografia e l'archivio, o meglio la documentazione che una corretta archiviazione rende accessibile e permette di trasmettere, con i recenti inventari del patrimonio culturale immateriale.

Ma quali archivi, e per quali memorie? Il contributo di Véronique Ginouvès[5]e la sua considerazione del consapevole lavoro di ricerca etnobotanica e di medicina tradizionale[6] condotto da Luisa Orrù in Sardegna, illumina i grandi cambiamenti che a partire dagli anni Novanta abbiamo vissuto nei contesti, negli strumenti e negli esiti delle ricerche etnografiche. Parte di un gruppo di studiosi formati negli anni Ottanta e Novanta nell'impegnativo esercizio del fare memoria e storia con gli strumenti dell'oralità, tra etnografia, storia orale e storia delle tradizioni popolari, ho vissuto sul terreno il carattere strategico e politico della documentazione prodotta dalla ricerca, la sua possibile trasformazione in documento per l'archivio ma anche il suo diventare altro da sé, disperdendosi nei rivoli degli usi sociali, artistici, museali, scientifici.

Con uno sguardo al mio percorso professionale di antropologa culturale impegnata in tanti e diversi progetti per committenze pubbliche e priva-

---

[3] Rimando alla definizione di comunità di eredità, proposta dalla Convenzione quadro sul valore del patrimonio culturale per la società, Consiglio dell'Europa, Faro, 2005. https://www.coe.int/en/web/conventions/full-list/-/conventions/treaty/199).

[4] La definizione di conoscenza tradizionale proposta dall'Organizzazione mondiale per Proprietà Intellettuale è molto interessante, in questo contesto di riflessioni. Recenti dibattiti e riflessioni collegano il concetto di Conoscenze tradizionali (TK) con quello di patrimonio culturale immateriale (ICH). «Traditional knowledge (TK) is knowledge, know-how, skills and practices that are developed, sustained and passed on from generation to generation within a community, often forming part of its cultural or spiritual identity». http://www.wipo.int/tk/en/tk/.

[5] Rimando allo scritto di Véronique Ginouvès in questo stesso volume.

[6] Una recente pubblicazione internazionale che riunisce, sul tema della medicina tradizionale intesa come categoria ampia ed aperta, contributi dai quattro continenti è stata presentata al dodicesimo Comitato intergovernativo per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale. Il volume è disponibile on-line. http://www.ichngoforum.org/traditional-medicine/

te, la domanda moltiplicata potrebbe essere allora questa. Documenti per chi? Per quali usi futuri? Archivi perché? Per quali progetti conoscitivi? Per chi e perché conservare la documentazione raccolta nei contesti di ricerca e renderla accessibile? Documenti per la comunità scientifica, per le istituzioni di riferimento come musei, archivi, parchi o centri di ricerca e documentazione, per le associazioni e i 'gruppi, comunità e individui', che sono i vivi narratori incontrati sul terreno delle nostre indagini e che con le loro voci e memorie incarnano anche il senso delle nostre ricerche etnografiche?

Le fonti orali, nella loro sorprendente e ribelle vitalità, nella loro capacità di produzione e affermazione di storie alternative,[7] che cosa portano alla nostra coscienza spazio-temporale? E come possono, indipendentemente dalla prima interpretazione che ne può fare il ricercatore impegnato in uno specifico contesto/progetto di documentazione, continuare un loro percorso nel futuro? Molto concretamente, come lasciare in eredità quelle voci, quei suoni, quelle conversazioni che sono allo stesso tempo eventi storici, informazioni, tracce di contesti e processi, testimonianze della trasformazione, preziose risorse conoscitive, patrimoni di comunità narrative?

Vitali dentro i grandi processi di trasformazione della società e del nostro mestiere, le voci raccolte sul terreno interrogano con insistenza la nostra coscienza, il nostro fare ricerca.

Il était une foi l'éthnographie, scriveva GermaineTillon[8] ispiratrice di una etnografia responsabile e inquieta, impegnata a cercare le chiavi di comprensione dei fenomeni e delle tragedie del suo tempo, consapevole produttrice di fonti, memorie e voci registrate, vissute e studiate come armi di sopravvivenza culturale e spirituale. Gli archivi di cui ci parla l'esperienza della *Phonothèque* di Aix en Provence[9] non sono solo luoghi di raccolta e di

---

[7] Un concetto discusso, tra molti altri, da Herzfeld nell'introduzione al suo classico M. Herzfeld, *Cultural Intimacy. Social Poetics in the nation-states,* New York-London, Routledge, 1997. Edizione italiana: M. Herzfeld, *Intimità culturale. Antropologia e nazionalismo*, Napoli, ed. Ancora del mediterraneo, 2001; Pietro Clemente ha contributo con i suoi scritti, le sue lezioni e le sue attività a diffondere in Italia una sensibilità all'uso sistematico di fonti orali, generando una tradizione di ricerca aperta alla possibile scoperta di 'passati imprevedibili'. P. Clemente, *Il passato imprevedibile,* Primapersona 2, 1999, pp. 38-40; Id., *Temps, mémoire et récit, Anthropologie et Histoire,* «Ethnologie Française», 3, pp. 566-586; Id., *Le gouvernement du temps, notes sur l'arrivé du millénaire*, «Ethnologie Française», 1; Id., *Pliures, coupures, césures du temps*, Paris, Armand Colin, 2000, pp. 9-22. Molti suoi scritti sono stati raccolti nel volume P. Clemente, *Le parole degli altri. Gli antropologi e le storie della vita*, Pisa, Ed. Pacini, 2013.

[8] G. Tillon, *Il étaitunefoil'ethnographie*, Paris, Editions du Seuil, 2000.

[9] https://www.mmsh.univ-aix.fr/mediatheque/Pages/achives-sonores.aspx «Lieu de mémoirevivante, la phonothèque de la MMSH a été créée en 1979 par un ethnodialectologue, Jean-Claude Bouvier, et un historien moderniste, Philippe Joutard. Elle a pour vocation de réunir les enregistrements du patrimoinesonore qui ontvaleurd'informationethnologique, linguistique, historique, musicologiqueoulittérairesurl'aireméditerranéenne, documentant des champs peucouverts par les sources conventionnelles, ou les complétant par le point de vue des acteursou des témoins» http://phonotheque.hypotheses.org/

conservazione di documenti, ma con il loro rendersi accessibili, riflessivi e capaci di raccontarsi nel loro contesto si aprono ai tanti possibili usi futuri, favorendo quell'uso sociale del documento che riflette, pensa e contribuisce alla espressione di diversità culturale e creatività, come processo mai compiuto. Ragionare intorno ad una concreta esperienza, un caso di studio, aiuterà a mostrare i nessi e le distanze che collegano e allontanano tempi e modi del fare ricerca, produrre documentazione, analizzare e catalogare documenti orali, riunire e archiviare materiali di ricerca producendo quei *metadati* che permetteranno ad altri non solo l'accesso al documento ma la sua comprensione e interpretazione critica, restituendo insieme alle voci dei testimoni e protagonisti di esperienze e conoscenze locali, la memoria del terreno, della committenza, del contesto storico-politico in cui quel terreno e quella ricerca è stata condotta. In questo percorso di consapevolezza e responsabilità rispetto ai materiali prodotti sul terreno, l'incontro con Véronique Ginouvès e l'esperienza della Fonoteca è stata per me, ricercatrice italiana in Francia, una tappa fondamentale.

2. *Dietro e oltre la ricerca etnografica. Percorsi di formazione e professione*

Per molti anni ho passato buona parte del mio tempo di lavoro a raccogliere, annotare, trascrivere e catalogare documenti orali. Ricucire poi frammenti di oralità in percorsi d'interpretazione. Questi percorsi prendevano vie imprevedibili, talvolta lontane dalle intenzioni d'origine, offrendosi come materiali per realizzare mostre, musei, spettacoli teatrali, documentazione video, trame di testimonianze per itinerari di valorizzazione turistica, realizzazioni artistiche ma anche, per restare in ambito scientifico e istituzionale, argomenti per iniziative di protezione dell'ambiente, misure agro-ambientali, spunti per nuovi lavori di progettazione, studio e approfondimento. Non sapendo quale sarebbe stato il destino di quei lavori, vivevo un forte senso di responsabilità rispetto alla relazione umana stabilita e un sentimento di disagio nella difficoltà ad assicurare quella che poi è stata definita la restituzione dei risultati delle attività di ricerca. Restituzione è parole riduttiva se si pensa alle vite moltiplicate della testimonianza orale una volta che essa diventa documento uscendo dal controllo dello studioso per iniziare altri viaggi nella mente dei lettori.

Il primo incontro in questo percorso di consapevolezza del valore di un'autonoma vita dei documenti prodotti è stato quello con la Fonoteca di Aix-en-Provence, luogo di risorse e competenze per pensare il lavoro di documentazione in modo aperto, accessibile, comprensibile a diverse comunità tra le quali la comunità scientifica e quella locale di riferimento, scientificamente fondato ma anche aperto, nelle sue intenzioni e nelle sue realizzazioni, alla continua sperimentazione legata all'evoluzione delle tecnologie digitali e al web. Trovandomi nella necessità di stabilire una metodologia di analisi delle fonti orali raccolte, ho avuto la fortu-

na di incontrare questa esperienza pertinente, che offriva le risposte che cercavo alle mie preoccupazioni e domande. Come assicurare che quelle voci raccolte e quei materiali di ricerca potessero essere comprensibili oltre i limiti della nostra esistenza, in quanto ricercatori e co-autori di quei documenti? [10]

Come restituire insieme alle voci il contesto politico e culturale delle committenze, ma anche il concreto vissuto dell'incontro etnografico? Come fare in modo che i testimoni, narratori e co-autori del documento potessero venire riconosciuti e rispettati, come portatori di esperienze, capacità e pratiche, come preziose guide conoscitive attraverso quei mondi spesso sorprendenti, dischiusi dall'incontro etnografico, ma anche come portatori/soggetti di diritti culturali?

Come restituire, insieme alle testimonianze individuali, il contesto comunitario in cui memorie e racconti trovano il loro senso sociale? Come dar conto, infine, del rapporto affettivo che ogni ricercatore costruisce con i suoi terreni? [11]

Mentre le esperienze dei maestri Pietro Clemente e Pier Giorgio Solinas, tra Siena e Roma, costruivano strumenti interpretativi forti per guardare e interpretare i contesti attraverso quelle fonti, proseguendo una tradizione critica e filologica legata all'antropologia di Alberto Mario Cirese, mentre la rivista «Lares» apriva una sezione dedicata a documenti di trascrizione dell'oralità arricchita da apparati critici che permettono di comprendere il lavoro di traduzione/interpretazione all'opera in ogni trascrizione di oralità, la Fonoteca iniziava un cammino pionieristico di connessione tra l'analisi dei complessi di documentazione legati alle ricerche sul campo degli scienziati sociali e la riflessione metodologica di un lavoro di ricerca etnografica consapevole delle sfide dei patrimoni audiovisivi che entrano in una prospettiva di trasmissione e conservazione. Grazie all'esistenza di questo luogo e di questa esperienza, gli *archivi sonori della ricerca* etnografica e sociale diventano laboratori di metodologie di analisi destinate a confrontarsi con le nuove sfide delle umanità digitali: [12] la questione dell'accesso alle fonti, dei diritti culturali delle comunità e dei testimoni, dei protocolli e standard internazionali per la condivisione delle fonti sul web.

Un mondo nuovo si apriva alla mia mente. Pensare il documento sonoro, l'intervista come 'oggetto digitale' vivo, conservato con il suo apparato critico in banche dati dialoganti tra loro,[13]sembrava negli anni 2000 un

---

[10] V. Zingari Lapiccirella – M. Giuffré, *Oltre il testo, oltre l'intervista. Sguardi etnografici*, in M. Pistacchi, (a cura di), *Vive Voci, l'intervista come fonte di documentazione,* Roma, Donzelli, 2010.

[11] J. Favret-Saada, 2009, *Désorceler*, Paris, Ed. de l'Olivier, 2009 ; Id., *Être affecté*, «Gradhiva», 8, 1990, pp. 3-10; Id., *Les mots, la mort, le sorts, la sorcellerie dans le bocage*, Paris, Gallimard, 1977.

[12] https://en.wikipedia.org/wiki/Digital_humanities

[13] https://www.openarchives.org/OAI/openarchivesprotocol.html

sogno visionario. Uscendo dai nostri cassetti, le narrazioni digitalizzate e analizzate secondo gli standard del web promettevano altri vissuti. Negli anni 2000, questa prospettiva è stata una risposta adeguata sia al senso di responsabilità e di restituzione dei documenti realizzati per committenze pubbliche, che al senso di responsabilità nei confronti dei testimoni e delle comunità di riferimento che, infine, alla possibile prosecuzione delle ricerche (rispondendo alla domanda, "se qualcuno vorrà ascoltare tra 100 anni queste voci raccolte che raccontano la vita di quel narratore in quel villaggio, in quel contesto storico, come narrato nell'anno 1999…" potrà farlo).

Il secondo incontro determinante, che considero una scuola di formazione permanente è stato quello con la Convenzione per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale: strumento normativo proposto ai governi dall'UNESCO nel 2003, che ho sentito utilizzare come argomento politico per la prima volta nel 2007 da un sindaco di un comune di montagna sul confine tra Savoia e Piemonte, a Bessans, dove stavo concludendo una appassionante ricerca etnografica.[14]Ho potuto conoscere e approfondire il potenziale di questo strumento di politiche culturali e nuove metodologie di ricerca collaborativa dal 2009, grazie all'associazione accreditata UNESCO Simbdea.[15]In quegli anni, con gli studiosi Pietro Clemente e Antonio Fanelli, riflettevamo sui possibili significati ed usi di quelle fonti orali il cui valore si era aperto dal terreno delle ricerche etnografiche a fini conoscitivi al nuovo terreno dei processi di patrimonializzazione, socialmente e politicamente sempre più rilevanti e complessi. Il progetto europeo INCONTRO ha costituito un importante terreno di riflessione su quei processi, tra consapevolezze d'archivio e domande di patrimonio, tra comunità scientifiche, politiche locali, progetti europei, comunità di pratica e i nuovi inventari del patrimonio culturale immateriale. Un terreno conflittuale, contraddittorio, aperto e articolato. Una convenzione internazionale stava proponendo nuovi strumenti di lavoro per quella 'professione antropologo' che muoveva i suoi passi alla ricerca di strade percorribili tra una società

---

[14] Si tratta di una ricerca per committenza museale che ha riunito, tra 2006 e 2007 in un progetto comune tre Istituzioni: Il Musée Dauphinois di Grenoble, Il Musée Savoisien di Chambéry, il Musée des Arts et Traditions Populaires (ATP) di Parigi. Rimando al catalogo della mostra, edito dal Musée Dauphinois di Grenoble, per la comprensione del contesto scientifico in cui la ricerca è stata condotta. Rimando al mio scritto in quel catalogo, Cfr. V. Zingari Lapiccirella, *Les traces d'une présence*, catalogue de l'exposition «EugénieGoldstern, Juive et ethnologuedans l'Europe de deuxguerres», MuséeDauphinois, MuséeSavoisien, 2007, pp. 37-44; http://www.museedauphinois.fr/TPL_CODE/TPL_PUBLICATION/PAR_TPL_IDENTIFIANT/481/138-.htm.

[15] L'associazione ha sviluppato, dal 2010 in seguito all'accreditamento, competenze specifiche nell'ambito della salvaguardia del patrimonio culturale immateriale, attraverso attività di ricerca, dialogo con le Istituzioni e le associazioni della società civile, momenti di formazione in Europa e nel mondo, seguendo con sistematicità le riunioni internazionali del Comitato intergovernativo e dell'Assemblea Generale degli Stati parte. http://www.simbdea.it/index.php/ich.

civile ricca d'iniziative e rivendicazioni, un ambito istituzionale in lenta evoluzione e una comunità scientifica prudente, critica e diffidente.[16] Nel 2009, con una delegazione di SIMBDEA viaggiammo ad Abu Dhabi per assistere al quarto comitato intergovernativo di questa Convenzione internazionale. Qui iniziai a prendere coscienza dei meccanismi all'opera nel grande teatro dei processi di patrimonializzazione nel mondo globale.

Cercherò dunque di guidare il lettore in un piccolo viaggio che inizia nel 2001, anno della ricerca etnografica di riferimento nel territorio del *Parc naturel Regional des Bauges*e finisce nel 2018, anno in cui in quello stesso territorio stiamo lavorando, per il Ministero della cultura francese e il programma europeo INTERREG Spazio Alpino,[17]ad un inventario del patrimonio culturale immateriale. Tra questi due momenti, la ricerca etnografica del 2001 e l'inventario, sta l'archivio con il suo ruolo strategico per

---

[16] Senza poter dar conto del dibattito e della mancanza di dibattito su questi temi che caratterizza il mondo degli studi italiani, in particolare quello antropologico, rimando ad alcuni classici testi di antropologia politica, B. Palumbo, *L'Unesco e il campanile*, Roma, Meltemi, 2006; Alcuni scritti sono stati sviluppati nel dialogo interno a Simbdea, in particolare V. Zingari Lapiccirella, *Patrimoni immateriali come diritto alla cultura. Tra musei, territori e comunità. Note dalla Savoia alpina*, «La Ricerca Folklorica» 64, 2011, pp. 95-105; Id., "Le frontiere dell'immateriale", in L. Zagato – M. Vecco, *Le culture dell'Europa, l'Europa della cultura*, Milano, Franco Angeli, 2011; Id., *Percorsi francofoni al patrimonio immateriale*, «AM Antropologia Museale» 28/29, 2012, pp. 70-82; A. Broccolini, *Intangible cultural Heritage Scenarios within the bureaucratic Italian State*, in R. Bendix – A. Eggert – A. Peselmann, *Heritage Regimes and the States*, Universitat verlag Gottingen, 2012; Id.,*L'Unesco e gli inventari del patrimonio immateriale in Italia*, «AM Antropologia Museale» 28/29, 2011, pp. 41-51;

[17] http://www.alpine-space.eu/projects/alpfoodway/en/home. «Foodwaysare socioeconomic and cultural practices related to food production and consumption. Food heritage is a strong identity source for alpine populations. It goes beyond products to include productive landscapes and traditional knowledge on production techniques, consumption customs and rituals, and the transmission of ancient wisdom. Depopulation, ageing population and globalization put Alpine food heritage at risk of disappearing. The project will create a sustainable development model for peripheral mountain areas based on the preservation/valorization of Alpine Space cultural food heritage and on the adoption of innovative marketing and governance tools. It will also foster the emerging of a transnational alpine identity based on the common cultural values expressed in food heritage. Project outputs include Vision Paper, Value Charta, mapping of traditional food heritage, creation of a cutting edge online inventory, courses and educational units, and a cultural exchange platform based on events and tourist tours. The project will benefit heritage communities; local development professionals and organizations; cultural institutions; local, regional and national authorities. The project is innovative since it links food heritage with marketing and consumer culture and does not consider heritage communities as passive recipients of 'top-down' interventions, but instead supports 'bottom-up' mobilization processes based on engagement/empowerment of the citizenship. The project also contributes to a recent international debate (the 2013 UNESCO Convention) on the Intangible Cultural Heritage. All Alpine administrations are experimenting safeguard and valorization solutions – albeit in a fragmented and uncoordinated way. The project will develop this theme at a scale – the entire Alps – never attempted before. As future perspective, the Alpine community could aspire to inscribe the Alpine food heritage on the UNESCO intangible cultural heritage list as a traditional foodway»

diverse comunità di stakeholder, come oggi definiamo i diversi attori che esercitano interesse sui processi patrimoniali.

Queste esperienze, in un arco di tempo di 17 anni in cui molte cose sono cambiate, permettono di illuminare alcuni nessi tra i contesti politici e sociali in cui si situa la ricerca etnografica, la trasformazione creativa dei metodi del lavoro di terreno, la consapevolezza del possibile futuro dei documenti prodotti, dell'impatto delle nostre ricerche, dei loro usi futuri.

Il percorso vuole contribuire a pensare le evoluzioni patrimoniali che stiamo vivendo, con particolare attenzione a questi aspetti:

- I contesti sociali, istituzionali e scientifici della ricerca etnografica.
- Il cambiamento indotto dalla ratifica della Convenzione per la salvaguardia del patrimonio immateriale, sia sul piano politico più generale che sul piano sociale, del terreno etnografico e delle politiche patrimoniali
- Il nesso tra etnografie – archivi audiovisivi – inventari partecipativi del patrimonio culturale immateriale come strumenti che possono concorrere a rinforzare un ruolo dell'antropologia nei processi di patrimonializzazione e più in generale nella società contemporanea.

Allo stesso tempo, vorrei tentare di mostrare alcuni fili della trama che collega percorsi di formazione, eredità disciplinari, scelte metodologiche con i contesti della committenza etnografica in una prospettiva europea, con attenzione a queste dimensioni:

- Un percorso di formazione legato all'antropologia italiana, il lavoro con le fonti orali, la memoria del mondo contadino e delle classi subalterne, le lezioni di Ernesto De Martino, Alberto M. Cirese e Pietro Clemente.
- La passione etnografica come vocazione all'ascolto delle voci e delle storie. Vedere l'invisibile agli occhi: altri tempi e altre vite, le vite degli altri.

Esiste un legame tra le tradizioni dell'antropologia italiana, la consapevolezza dei rapporti e dei conflitti tra classi sociali e livelli di cultura, l'uso etnografico delle fonti orali, la dimensione giuridica ed etica viva nella produzione di documenti e l'organizzazione degli archivi, i valori promossi dalle Convenzioni internazionali?

Questo legame che senso ha per noi, come professionisti *del* e *nel* patrimonio?

3. *Il programma ministeriale «patrimoine rural» et il programma di valorizzazione «Terres des Alpes» della FACIM (Fondazione per l'Azione Culturale Internazionale in Montagna)*

Negli anni 2000 e 2001 nella Savoia francese in cui vivevo, reduce dall'esperienza senese di progettazione ed apertura del *Museo del bosco* nel comune di Sovicille,[18] sono stata invitata ad un incontro di presentazione del programma ministeriale *Patrimoine rural*. Il rapporto ministeriale, pionieristico e visionario di Isac Chiva *Per una politica del patrimonio rurale*,-[19]documento attualissimo per le sfide che segnala, viene tradotto in linee di politica culturale a livello regionale e provinciale. In Savoia, negli anni dei Giochi Olimpici di Albertville (1991) viene creata una Fondazione per lo sviluppo culturale della montagna. La Fondazione Internazionale per l'Azione Culturale Internazionale in montagna (FACIM) aveva tra i suoi obiettivi quello di diversificare l'azione culturale in montagna, obiettivo dettato dalla volontà di evitare che la montagna venisse trasformata, come in buona parte è avvenuto, in grande parco dei divertimenti sciistici con scarsa considerazione della sua storia e delle sue tradizioni artistiche, spirituali, culturali. La visione alpina che animava i fondatori di questa impresa culturale era europea e transfrontaliera. Ricordo tracce di conversazioni e seminari in cui la lunga memoria delle Alpi e della Savoia come stato unitario pre-nazionale appariva una realtà molto viva. In quegli anni, il tema delle frontiere alpine diviene un tema di lavoro e progettazione europea. La FACIM articola le sue attività per filoni tematici, si connette alla progettazione europea INTERREG e alle amministrazioni locali, propone agli enti di gestione territoriale dei progetti di studio, valorizzazione turistica, sviluppo locale e turistico.

Il progetto *Terres des Alpes*, dedicato al patrimonio rurale vede un dialogo privilegiato con il Parco Naturale Regionale dei Bauges, *Parc naturel Régional du Massifdes Bauges*,[20] progetto originale di politica territoriale che

---

[18] L'esperienza di ricerca, progettazione e realizzazione di questo museo, ancora tutta da analizzare e considerare alla luce delle evoluzioni attuali delle politiche culturali, è stata negli anni una continua fonte di ispirazione per le mie ricerche in Francia.

[19] http://www.culture.gouv.fr/mpe/dossiers/documents/chiva.htm

[20] http://www.parcdesbauges.com/fr/agir/qu-est-ce-qu-un-pnr/le-projet-de-parc. Le Parc naturel régional du Massif des Bauges a étécréé en décembre 1995 par décret du Premier ministre. Cettere connaissance nationales' appuiesur la qualité des patrimoines et l'engagement volontaire des communes, pour un développement local fondé sur leur préservation et leur valorisation. La Charte constitutive du Parcest le document qui rassembleces engagements, ainsique les grandes orientations de développement du Massif.Mieuxaccueillir le public, préserver et perpétuer les patrimoines et les paysages tout en contribuant au développement économique du territoire sontainsi les grands axes inscrits dans l'actuelle Charte. Ecrite au terme de nombreux échanges etré unions avec les acteurs et habitants du Parc, cette seconde Charte (première Charte, 1995-2007) définit les mesures à mettre en œuvresur 12 ans (2008-2019). Ces propositions recouvrent ains itrois grands domaines: leshommes, le cadre de vie et les activités.

ha messo in rete 65 comuni. Il Parco contribuisce senz'altro, gestendo elevati livelli di conflittualità, a stabilire una importante rete di relazioni tra i suoi sindaci. In Savoia il programma ministeriale genera progetti di studio a scala provinciale e azioni di valorizzazione e sensibilizzazione patrimoniale. In questo contesto, la FACIM riunisce dei finanziamenti destinati anche ad attività di ricerca etnografica, discusse e progettate con i politici locali e con il Parco. Nel 2000, presento durante una riunione pubblica il caso del Museo del Bosco all'interno del sistema museale senese, come esempio di un dialogo e una comune progettazione, spesso conflittuale, tra la ricerca universitaria e le politiche locali. Proietto immagini dal catalogo del museo (curato da Pietro Clemente e Gianfranco Molteni) ma soprattutto concentro la mia presentazione sul tema del patrimonio orale delle comunità rurali come risorsa conoscitiva, dal grande potenziale socioculturale. Ricordo che la presentazione evocava il tema del patrimonio rurale europeo, citando un bellissimo numero della rivista «Terrain» sui saperi naturalistici popolari.[21]Alla riunione era presente un sindaco studioso e militante dello sviluppo rurale, Denis Fressoz che stava lavorando a un libro (pubblicato poi nel 2003, per l'Harmattan) in cui ricostruiva un secolo di storia del suo comune, la *Compôte en Bauges.*[22]

L'idea di lavorare a una raccolta di testimonianze orali del suo villaggio lo entusiasma. Denis diventerà un prezioso alleato del lavoro di ricerca nei Bauges. Siamo nel 2001.

4. *Sul terreno: una comunità*

L'idea di concentrare il lavoro di ricerca sul villaggio della Compôte en Bauges,[23] piccola capitale pastorale dei *Bauges devant,* si collega ad una serie di decisioni basate su una analisi del potenziale patrimoniale dei 14 comuni di quello che viene definito il cuore dei Bauges, *les vrais Bauges*, come vengono denominati localmente. Queste denominazioni mantengono un'efficacia ed un uso sociale costante per distinguere l'entità storica formata dai 14 comuni di mezza montagna legati tra loro da una economia montana e pastorale fondata sull'uso degli alpeggi e sul sistema delle cooperative (*les coopératives laitières* a gestione diretta o indiretta), dagli altri comuni pedemontani, successivamente raggruppati in unità amministrativa sotto

---

[21] D. Fabre, *La voix des oiseaux, récitsd'apprentissage*, «L'Homme», 26, 99, 1986, pp. 7-40; Id., *Le sauvage en personne*, «Terrains, carnets du patrimoine ethnologique», 6, 1986, pp. 92-99;

[22] Il libro *Société rurale*è stato appena pubblicato nel 2001 quando Denis Fressoz si offre volontario per contribuire alla ricerca etnografica nel suo comune, accompagnandomi durante alcune interviste, organizzando le riunioni di restituzione e consacrando del tempo all'analisi condivisa della situazione locale. http://www.editions-harmattan.fr/index.asp?navig=catalogue&obj=livre&no=10742

[23] https://www.lacompote.info/

la denominazione recente (1994, nascita del parco regionale) di *Massif des Bauges*.

I *Bauges devant*, in particolare, rivendicano una marcata identità pastorale nei confronti dei *Bauges derrières*, più specializzati nell'economia del frutteto e la policoltura.

Tra i comuni dei *Bauges devant*, la scelta di concentrarsi sul villaggio della Compôte è legata alla volontà di dare la parola ad un piccolo popolo che ama definirsi attraverso l'appartenenza locale e pastorale: «paese di veri montanari», intraprendenti pastori, imprenditori di alpeggi affittati, acquisiti, utilizzati in un incessante dinamica di negoziazioni economiche. Un'economia ed una cultura entrata in rapido declino dopo la seconda guerra, ciclo di decadenza cui il paese sta tentando di reagire, negli anni 2000, attraverso un movimento di solidarietà tra produttori di un formaggio qui chiamato la *tome des Bauges*. L'affermazione di questa denominazione di origine controllata, oggi denominazione di origine protetta(AOP), appare funzionale alla stessa sopravvivenza culturale della comunità locale, coraggiosamente guidata dal suo sindaco, Denis Fressoz.

Negli anni 2000, sul versante politico e istituzionale, dominano gli argomenti legati ai paesaggi culturali, alla memoria che deve sfuggire alla trappola della nostalgia: la ricerca deve impegnarsi nella difficile sfida di contribuire, nel processo di emersione di un patrimonio orale che soffre nel silenzio dell'oblio e della trasformazione degli stili di vita, a disegnare progettualità di sviluppo turistico, presentato dalle politiche come unica possibile via di salvezza per le società rurali. Tra gli argomenti, quello delle risorse locali come potenziale per uno sviluppo economico radicato nelle capacità di salvaguardia e trasmissione della comunità appare piuttosto debole. Forte però, tra gli attori locali, la consapevolezza dell'importanza dell'economia pastorale per un futuro sostenibile e la speranza di rinascita grazie all'AOP *tome des Bauges*.[24]

Alcune letture animano l'orizzonte del terreno di ricerca. In particolare, la magnifica raccolta di scritti, introdotta da Isac Chiva, *Une campagne voisine. Minot, les jours de l'historie*.[25]Un libro che si presenta come una monografia di villaggio e che già nell'interpretazione del lavoro di ricerca per il Museo del bosco aveva guidato il mio lavoro. Mettersi in ascolto di una comunità narrativa parve a me e al gruppo di lavoro guidato dal sindaco studioso opportunità preziosa per sfuggire dagli stereotipi del mondo rurale/contadino. Interrogare la voce della 'mezza montagna' che non può puntare sull''oro bianco' delle stazioni (riferimento all'industria della neve) ha significato dare voce alla crisi di un territorio integrato nel potente sistema centrale francese, la cui storia locale e alpina era in quegli anni debolmente udibile.

---

[24] http://www.fromagesdesavoie.fr/fr/les-fromages-de-savoie/tome-des-bauges.html

[25] T. Jolas – M.C. Pingaud *et alii*, *Une campagne voisine. Minot, un village bourguignon*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1990. http://www.editions-msh.fr/livre/?GCOI=27351100630290.

Denis Fressoz è stato un grande aiuto nella costruzione della metodologia d'indagine, che è anche relazione umana e affettiva con i testimoni di una piccola, tenace, nostalgica e resistente società rurale. Sono stata accolta in quelle case e in quelle famiglie con sorpresa, come un'imprevista opportunità di trasmissione di un grande e potente patrimonio pastorale a rischio. Denis Fressoz m'introdusse alla conoscenza del suo comune e della sua gente iniziandomi all'incontro con una società entrata in una fase di resistenza attiva. Colsi, nel farsi delle narrazioni, la volontà di costruire un racconto alternativo all'apparente inevitabile decadenza dell'economia pastorale, forma di vita profondamente radicata al senso d'identità e continuità locale.[26] I racconti manifestavano con oscillante convinzione, tra sconforto e ribellione, le prospettive di un futuro pastorale per il paese. Quel patrimonio orale raccolto e registrato in poche settimane di terreno acquisì rapidamente ai miei occhi il valore di riscatto di una buona memoria pastorale, dominante e onnipresente.

La costituzione di un corpus di testimonianze interpretato per capitoli tematici mi impegnò per circa tre mesi di redazione. Da casa mia, il paese distava una quarantina di minuti. Spesso andavo a ricercare informazioni e consigli nella casa-studio di Denis Fressoz. Ma come si costruirono le basi per quell'espansione del terreno oggi viva nel nuovo lavoro di ricerca aperto in quello stesso territorio, sedici anni dopo? Come si costruì il dialogo tra quel luogo e il suo contesto territoriale? Come ci insegnano i classici dell'antropologia alpina, dalla «frontiera nascosta» di Wolf e Cole[27]a «comunità alpine» di Viazzo,[28]emergevano dalle storie individuali potenti legami con diversi livelli di contesto, dal locale al sovranazionale. L'energia e la profondità di quel corpus orale mi rese consapevole dell'importanza di tenere unite quelle voci e quelle narrazioni, del valore dei diversi possibili usi sociali, politici e scientifici che quel terreno offriva.

5. *Alcuni concreti risultati della ricerca*

Quali i concreti ed immateriali risultati della ricerca?

A distanza di anni, mi pare che tutto ciò che è venuto dopo quel periodo di terreno, fosse già visibile nella riunione di restituzione organizzata dal sindaco nel settembre del 2002.

Buona parte dei narratori e delle loro famiglie partecipa alla riunione, durante la quale presento quello che nel frattempo è diventato un rapporto

---

[26] In riferimento all'articolo 2, definizioni, della Convenzione per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale. https://ich.unesco.org/en/convention

[27] J.W. Cole – E.R. Wolf, *La frontiera nascosta: ecologia e etnicità tra Trentino e Sudtirolo*, Firenze, la Nuova Italia Scientifica, 1994 (ed. or. 1974).

[28] P. Viazzo, *Comunità Alpine. Ambiente, popolazione, struttura sociale nelle Alpi dal XVI secolo a oggi*, Bologna, il Mulino, 1990;

di studio etnografico arricchito dalla trascrizione integrale di dieci interviste. Alla riunione sono presenti altri sindaci, responsabili del parco, rappresentanti della professione pastorale, della FACIM, guide del patrimonio, insegnanti di scuole e licei, responsabili di un programma inter-ministeriale che nascerà ufficialmente l'anno successivo, il programma regionale DRAC-DRAF (Direzione Regionale per gli Affari Culturali e Direzione Regionale per l'Agricoltura e la Foresta) *Agri-culture*.

Prometto di interessarmi al destino di quel corpus sonoro, testamento degli antenati ma anche progetto di sviluppo locale, come fu detto nella discussione finale. Denis Fressoz ci teneva ad affermare che dare voce alla nostalgia non significa 'passeisme' secondo un'espressione molto diffusa nella Francia in quegli anni,[29]che l'innovazione sta nella coraggiosa conoscenza del proprio passato e nel superamento della vergogna delle origini contadine, che le persone hanno diritto all'espressione della propria memoria e cultura per determinare la direzione delle proprie scelte future, per quanto condizionate e vincolate a fattori che sfuggono alle possibilità di controllo locale e che si sarebbe impegnato in questo senso, a fare sì che il suo paese mantenesse vivo quel patrimonio. Il titolo del rapporto etnografico fu così concordato in modo da superare la trappola del confinamento del patrimonio nel passato e nella memoria (le «piège du passé», come Denis amava dire): *Des espaces en récit. Parcours du temps à la Compote en Bauges*.

Spazi come ambienti naturali umanizzati emergono dal percorso d'interpretazione che è tutto costruito cucendo tra loro frammenti di oralità: gli alpeggi, i prati da fieno e i prati pascolo, la foresta, il fiume, il paese sono luoghi di lavoro e di festa. Il ritmo temporale delle stagioni domina i racconti: i tempi del ciclo annuale, i tempi e i luoghi dell'immaginario sono linguaggio forte e resistente di una comunità. Articolati complessi di conoscenze e pratiche locali affermano nel racconto un proprio diritto espressivo: le profonde e complesse conoscenze pastorali, le pratiche di raccolta e medicina popolare, l'orto e l'alimentazione tradizionale nel ciclo delle stagioni, il lavoro della forgia e i lavori della foresta, la panificazione nel forno collettivo, le feste, le processioni e le veglie come luoghi di espressione dell'immaginario ma anche di trasmissione delle esperienze e delle storie locali e di iniziazione dei giovani. Il rapporto non diventa pubblicazione, viene però diffuso continuando un suo percorso che mi piace immaginare, alla luce delle esperienze di quest'ultimo anno, come mai compiuto.

---

[29] La lettura del libro di Michel De Certeau, *La culture au pluriel*, costituisce una guida illuminante per prendere consapevolezza dei meccanismi di potere all'opera nelle retoriche nazionali, ereditate anche dalla comunità scientifica, che hanno spinto in quello che lo studioso definisce «folklore alle frontiere di un impero» il così detto, con altra espressione riduttiva, passato contadino. Cfr. M. De Certeau, *La culture au pluriel*, Paris, Gallimard, 1976.

6. *Diversi destini del rapporto etnografico e del suo archivio sonoro. Moltiplicarsi di possibilità*

Il dispositivo originale della Fonoteca ha portato i suoi frutti. Unica nel suo genere ed ormai operativa, offre a dei ricercatori convinti dall'idea di una scienza cumulativa e partecipativa, l'opportunità di deporvi le loro fonti. (Véronique Ginouvès, in questo volume)

In quegli anni comincio ad interessarmi in maniera seria e determinate all'archivio, come garanzia di una possibilità di scienza cumulativa e partecipativa, come prova di responsabilità del ricercatore nei confronti di quelle fonti co-prodotte sul terreno, di trasparenza nel restituire i limiti del proprio lavoro, garantendone allo stesso tempo una espansione del potenziale.

Nel 2005, il programma Inter-ministeriale DRAC/DRAF *Mémoires, saveurs et créations* mi permette di tornare sul terreno con gli studenti del Liceo Agricolo di Chambéry (Lycée agricole de la Motte Servolex).[30] Alcuni dei narratori propongono di venire a incontrare gli studenti nel bistrot-ristorante storico del paese per uno scambio sul tema dell'alimentazione tradizionale. Il rapporto etnografico è utilizzato per la trama di scrittura di una sceneggiatura teatrale che, nei mesi successivi diventerà uno spettacolo. Sul palcoscenico sfilano i personaggi del paese interpretati dagli studenti, ciascuno è portatore di una competenza legata all'alimentazione. La scena ricostruisce l'arredamento e restituisce l'atmosfera dello storico bistrot di Andrée Chatelain.[31] Le testimonianze orali trascritte costituiscono la base della sceneggiatura.

In quello stesso anno e in occasione di quel progetto, incontro un gruppo di guide del patrimonio per immaginare percorsi di valorizzazione turistica di quei materiali. L'idea è valorizzare i luoghi del paese attraverso i racconti, tramite l'elaborazione di strumenti di comunicazione e percorsi tematici nel territorio. Ho sempre mantenuto un filo con quel terreno. Molti anni dopo, nel 2011, quando ormai vivevo da tre anni in Italia, ho ricevuto un messaggio dal nuovo sindaco del paese, che mi chiedeva l'autorizzazione a utilizzare il rapporto etnografico per un progetto cinematografico condotto da una giovane realizzatrice residente nel comune da qualche mese, Mathilde Sire, vincitrice di un bando regionale per realizzare un Film documentario. Le parole di Mathilde, di commento al rapporto, mi hanno proiettato nuovamente nel contesto creativo e sperimentale degli

---

[30] Si tratta di un programma inter-ministeriale che, grazie ad una Convenzione quadro, unisce i Ministeri dell'agricoltura e della cultura in azioni comuni. http://escales.enfa.fr/reseau-adc/champs-culturels/26-champs-culturels/. Un articolo on-line, ne traccia la storia. Cfr. D. Menu, *L' agri-culturel en Rhône-Alpes: un exemple d'animation et de développement des territoires*.

[31] Oggi chiuso dopo la morte dei suoi gestori, il bistrot Chatelain è stato ed è tuttora un alto luogo della memoria locale. Ho vissuto negli anni successivi in Savoia altre esperienze simili, tra narrazione orale, interpretazione etnografica e teatro.

anni francesi. La giovane cineasta tornò dagli stessi narratori e ne identificò altri. Decise di filmarli dediti ai loro lavori di giardinaggio: un tema di continuità molto forte in quei luoghi, segno concreto di una resistenza delle abitudini alimentari legate alla cultura di montagna, sui cui stiamo lavorando oggi nel nuovo contesto di un inventario del patrimonio culturale immateriale. Nel 2017, il PNR dei Bauges ha pubblicato, in un volume dedicato agli alpeggi, alcuni estratti del terreno etnografico del 2001.

7. *Dall'inchiesta sul campo all'archiviazione di dati. Catalogare le fonti per trasmettere possibilità future di conoscenza ed esperienza.*

Nel 2004, in seguito a diversi incontri e ricerche, inizio ad interrogarmi, in dialogo con il consigliere regionale per l'etnologia François Portet, sull'opportunità di *versare* l'integralità dei miei documenti sonori agli Archivi Provinciali della Savoia, che però non avevano una sezione archivi sonori e audiovisivi. Cerco di definire una metodologia e trovo pochi esempi intorno a me. Attraverso il Centro Musiche e Danze tradizionali Rhône-Alpes (CMDTRA) mi arriva il contatto con Véronique Ginouvès, che rapidamente mi invia la prima guida all'analisi documentaria del suono inedito, oggi completamente rinnovata e disponibile in una edizione on line.

Il Direttore degli *Archives Departementales de Savoie* (ADS) accoglie la mia proposta di un lavoro sugli archivi orali e di acquisizione dell'integralità delle registrazioni realizzate in un decennio di ricerche sul terreno, per la maggior parte svolte in Savoia. Per un anno, mi dedico a questa impresa. Il deposito (come si chiama in Francia) pone tutta una serie di problematiche a me relativamente nuove. La questione dei diritti di diffusione, la necessità di tornare sul terreno presso le comunità per far firmare le liberatorie, la necessità di contestualizzare ogni corpus in relazione alla sua committenza, la catalogazione vera e propria condotta, come suggerito dalla Fonoteca, secondo i criteri e gli standard del web adattati alle esigenze della ricerca in scienze umane e sociali. Inizia un nuovo lavoro su quelle fonti che mi ha reso consapevole di tutta una serie di dimensioni e possibilità della ricerca etnografica condotta con spirito di restituzione pubblica e responsabilità nei confronti delle comunità culturali di riferimento.

Tra i campi da riempire, nella scheda che accompagna ogni documento sonoro, il campo parole-chiave mi affascina. Date, luoghi citati dal narratore, temi affrontati costruiscono una mappatura che sembra svelare gli strati cognitivi, affettivi, storici presenti nel vissuto narrato. Allo stesso tempo, la massa e talvolta la precisione delle informazioni mi sorprendono. Ho l'impressione di trovarmi in presenza di una miniera di cultura, viva in ogni atto narrativo.[32] Un altro campo che mi affascina è quello del titolo da attri-

---

[32] A. Duranti, *Etnografia del parlare quotidiano*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1992.

buire al documento, e che ne permetterà la sua identificazione futura. La catena dei titoli si rivela fondamentale: titolo del fondo (es. Fondo Valentina Zingari), titolo del corpus (es. Ricerca etnografica FACIM *Terres des Alpes* à la Compôte en Bauges, 2001), titolo del singolo documento (*Albert Dumoulin e le genealogie degli alpeggi*).

Il ritorno sul terreno nel 2017 per formalizzare i contratti con i narratori è un'impresa rimasta incompiuta. Il paese mi accoglie nel 2017, dieci anni dopo, come fosse passato un anno.

Ogni corpus viene catalogato con una introduzione generale del ricercatore che ha compiuto l'indagine, attraverso la redazione di un "dossier documentario", ricostruzione sia del contesto della committenza che del terreno, delle sue difficoltà, delle sue ragioni e del potenziale di progettualità locali che la ricerca ha rivelato. Si tratta insomma di un'opera ricostruttiva, che attraverso il ricordare e raccontare contesti di ricerca, rende lo stesso ricercatore consapevole dei limiti e del potenziale del suo lavoro, consentendo di offrire varie chiavi di lettura: leggere l'evoluzione delle politiche culturali, restituire il contesto del terreno etnografico, mettersi in ascolto di mondi locali, identificare e ricostruire attraverso l'opera di documentazione elementi patrimoniali e conoscenze tradizionali, ecc.

8. *Comunità alpine. Bessans 2006*

Come racconto nella prima parte di questo scritto, a Bessans paese di confine tra Piemonte e Savoia francese dove nel 2007 mi trovo per un altro lavoro di ricerca, vengo colpita dalle parole di un altro sindaco di un paese di montagna, dalla storia transfrontaliera. Qui, in presenza di molti colleghi antropologi del mondo dei musei di etnografia e tradizioni popolari (in corso di smantellamento e riprogettazione) vengo sorpresa dalle tensioni e frizioni patrimoniali che si manifestano durante una riunione di restituzione del lavoro svolto da noi professionisti, in dialogo con l'associazione locale *Bessans Jadis et Aujourd'hui*.[33]

In poche parole, stiamo ricercando tutte le possibili tracce del passaggio a Bessans di una ricercatrice allieva di Arnold Van Gennep, Eugénie Goldsternche qui ha condotto nel 1913 e 1914, alla vigilia della prima guerra mondiale, la sua ricerca etnografica per una tesi di dottorato discussa a Vienna. La mostra, anch'essa fortemente voluta da Isac Chiva, vuole ricostruire il percorso della studiosa attraverso le frontiere alpine di un'Europa delle nazioni che si prepara al conflitto. Mentre mi addentro nelle memorie familiari di chi ha conosciuto la studiosa, l'allora direttore del Musée Savoisien parte per Vienna, dove, nelle riserve del museo di etnografia, è conservata la collezione Goldstern. Riporta a Bessans, in conclusione dei suoi lavori di ricerca e in previsione della mostra *Eugénie Goldsterm, etre eth-*

---

[33] http://www.bessans-jadis.fr/

nologue et juivedans l'Europe de deux guerres,[34]una magnifica serie di immagini. Fotografie del paese e dei suoi spazi alla vigilia della guerra, fotografie di oggetti d'uso domestico di tutti i tipi, strumenti di lavoro, sculture lignee policrome il cui artigianato ha reso celebre Bessans in epoca barocca, fotografie delle persone, delle famiglie e delle attività. Il corredo di documentazione raccolto da Eugenie Goldstern, insieme agli oggetti da lei acquisiti e trasportati a Vienna è davvero impressionante, prova di un'etnografia profondamente legata all'impresa museografica e di una volontà di ritrarre la vita locale nella sua globalità. La studiosa è profondamente colpita dalle trasformazioni della società rurale di montagna travolta dall'impatto delle vicende politiche degli Stati nazione e dai conflitti di frontiera, dall'industrializzazione avanzante, già materializzata nel progressivo esodo dei capi famiglia verso le città e i poli industriali del lavoro.

Durante la riunione presento il mio lavoro di trascrizione e scelta di percorsi attraverso le memorie locali. Mi soffermo in particolare su alcuni aspetti, come l'insistenza sul comune destino del paese e della sua antropologa: il paese incendiato dalle truppe tedesche in ritirata, Eugénie Goldstern morta nel campo di concentramento di Sobibor in quegli stessi anni. Ma è soprattutto la sequenza d'immagini, ritratto di un paese agropastorale fortemente specializzato e industrioso che colpisce la comunità locale. Il primo riflesso di alcuni membri dell'associazione, «cosa abbiamo perso… ci hanno portato via il nostro patrimonio». Il secondo, «se lei non avesse studiato, non avremmo queste tracce per ricostruire la nostra storia». Il terzo sorprendente, «le convenzioni internazionali ci dicono che questo è il nostro patrimonio e che prima di tutto appartiene a noi. Gli studiosi facciano quel che devono fare, ma noi siamo gli eredi legittimi di tutto questo…».

Per la prima volta, mi rendo consapevole del cambiamento di prospettiva che la realtà della ratifica della Convenzione UNESCO permette di compiere, a livello dell'immaginario locale.

In quella stessa serata di riunione nel comune di Bessans, la lettura delle definizioni proposte dalla convenzione suscita l'interesse dell'associazione BJA, che riconosce nella propria attività un'azione in favore della salvaguardia come intesa dalla convenzione, molto legata alla prospettiva memoriale di un mondo apparentemente lontano, ma che in tanti evocano come risorsa per il futuro. Il contesto di Bessans è radicalmente cambiato con la migrazione delle élites locali a Parigi, la progressiva decadenza del tessuto produttivo, la presenza dominante del turismo di alta montagna che finisce per polarizzare le attività locali. Il paese è concentrato in una ricerca sulle origini del turismo a Bessans e sullo sci di fondo, che oggi costituisce la prima fonte di reddito.

---

[34] Zingari Lapiccirella, *Lestraces d'une présence*, cit., pp. 37-44.

9. *Gli inventari del patrimonio culturale immateriale: nuove stagioni della ricerca*

A Bessans, comune di alta montagna, la riflessione sul ruolo del patrimonio continua e un gruppo di lavoro viene creato nel 2016 per una decisione sulle priorità di ricerca ai fini della definizione di una strategia patrimoniale, che vede protagonista l'associazione locale BJA. La decisione di condurre una ricerca sulle origini del turismo a Bessans e lo sci da fondo impegna l'antropologo François Portet in una vasta indagine, in dialogo con l'associazione locale. In questo stesso periodo, il parco regionale dei Bauges apre una prospettiva di lavoro sul patrimonio culturale immateriale, in dialogo con l'università di Lione e con lo stesso Portet. Qui, l'ambiente di mezza montagna non ha permesso lo sviluppo di grandi stazioni, e la forte vocazione agropastorale resta dominante, sia come settore economico che come luogo di benessere fortemente legato all'immaginario della montagna, sia per le popolazioni locali che per quelle urbane delle tre città limitrofe: Chambéry, Aix-les-Bains e Annecy. Un contesto favorevole allo sviluppo di medie e piccole imprese basate sull'agricoltura di montagna, la produzione di latte, formaggio, miele, frutta, erbe aromatiche e medicinali. Attività favorite dalla prossimità dei servizi, dei poli urbani e da una cultura diffusa di politiche locali basate sulla partecipazione alla gestione delle risorse.

Ma è soprattutto la cultura pastorale con il sistema cooperativo, la conduzione degli alpeggi e l'AOP (*Appellation d'Origine Protegée*) corrispondente al DOP italiano (Denominazione di Origine Protetta) *tome des Bauges* a costituire il nucleo forte dell'identità territoriale. Come nasce il progetto d'inventario del patrimonio culturale immateriale del parco e quali trasformazioni rispetto al programma ministeriale *patrimoine rural* e al programma *Terres des Alpes*, cui si lega il terreno etnografico descritto sopra?

Cosa ha significato tornare su questo terreno per un nuovo progetto di Inventario del patrimonio culturale immateriale? Quale il ruolo attuale delle voci catalogate e archiviate nel 2007?

Cercherò di descrivere, in estrema sintesi, la fondazione del processo partecipativo cui siamo impegnati dal 2016 sia per l'inventario francese del patrimonio culturale immateriale che per il progetto europeo Alpfoodway già evocato, finalizzato a una candidatura multinazionale della alimentazione alpina tradizionale alla Lista Rappresentativa del PCI.

Non posso mancare di richiamare altre ricerche che il parco, tra inventari del patrimonio e apertura al tema del patrimonio immateriale, ha sostenuto, preparando e favorendo il ritorno sul terreno nel 2016. Ma anche considerare l'interesse di una prospettiva arricchita dal processo partecipativo che, ispirandosi ai criteri e ai valori della Convenzione, abbiamo impostato su questo territorio, rispondendo a un bando del Ministero della cultura francese (2016) per progetti d'inventario nazionale del patrimonio culturale immateriale. Il bando, che una volta all'anno offre alle Istituzioni, collettività e associazioni interessate la possibilità di venire finanziati per contribuire all'inventario, costituisce in sé un importante strumento a livello nazionale.

La prima sfida rilevata dal gruppo di lavoro costituitosi in seno al parco riguarda le metodologie di lavoro. Fondare un processo partecipativo finalizzato all'inventario ha implicato una serie di tappe di condivisione del progetto e delle sue finalità, attraverso riunioni pubbliche generali e l'attivazione di reti territoriali. Queste hanno permesso di identificare la prima trama degli attori interessati al progetto e avviare una mappatura delle associazioni, comunità gruppi e individui attivi sia in ambito professionale che associativo. La proposta di diventare protagonisti del lavoro d'identificazione del patrimonio alimentare tradizionale del territorio ha suscitato molto interesse, permettendo di costituire gruppi di lavoro territoriali in diversi settori del parco, identificare dei volontari mediatori, base indispensabile per la costituzione e animazione della rete di attori locali e organizzare delle tavole rotonde in luoghi strategici del territorio. Uno stage dell'università di Lione, frutto di una convenzione di collaborazione tra università e Parco, ha permesso di formare una studentessa alle regole del lavoro etnografico, le metodologie d'intervista e analisi dei documenti raccolti, ma anche i principi, valori e criteri della Convenzione a partire dai 12 principi di etica.[35] Un lavoro di raccolta di testimonianze orali è stato predisposto, e la catalogazione secondo gli standard del web prevista insieme alla trascrizione integrale del documento sonoro. Il corpus di narrazioni, costituitosi gradualmente in un anno di lavoro, è una base solida di condivisione del progetto d'inventario, fondata su una considerazione approfondita del patrimonio orale del territorio.

Allo stesso tempo, è stato lanciato un lavoro di sensibilizzazione al patrimonio culturale immateriale del parco, attraverso la realizzazione di cartoline postali audiovisive costruite per temi: si tratta di montaggi di voci, suoni e immagini d'archivio raccolte tra archivi privati e pubblici come la *cinemathèque des pays de Savoie*,[36] che da un ventennio raccoglie la memoria audiovisiva inedita di un vasto territorio ed il corpus di testimonianze orali raccolte e analizzate nell'ambito del programma *Terres des Alpes* della FACIM. Le voci di alcuni narratori registrati nel 2001, come Christophe Petit che racconta la nascita dell'AOP *Tome des Bauges*, vengono valorizzati e ritrovano una diffusione in questa nuova stagione di lavoro. Sensibilizza-

---

[35] https://ich.unesco.org/en/ethics-and-ich-00866

[36] https://www.letelepherique.org/La-Cinematheque-502-0-0-0.html. «La Cinémathèque collecte, conserve et valorise la mémoire audiovisuelle inédite en région Auvergne-Rhône-Alpes. Films amateurs, films de famille notamment, aujourd'hui plus de 8000 bobines de films et supports vidéo représentant 500 déposants des départements savoyards, de l'Ain et d'autres limitrophes ont été sauvegardés grâce au travail de la Cinémathèque des Pays de Savoie et de l'Ain.Ces images archivées constituent des témoignages uniques sur l'histoire socio-culturelle du territoire. Les sauvegarder, c'est transmettre la mémoire collective. Les montrer, c'est les faire vivre. La mission première de la Cinémathèque est de collecter les films Inédits de la région Auvergne-Rhône-Alpes. Par films "Inédits", nous entendons les films amateurs, films de famille notamment et les films institutionnels, films d'entreprises, de structures associatives qui ne sont pas conservés par les Archives Françaises du Film».

re al patrimonio, aprire un processo d'inventario del patrimonio culturale immateriale, significa – ben oltre i limiti della ricerca – costruire le fondamenta di un processo di consapevolezza e conoscenza condivisa, base per la nascita di nuovi progetti, scelte, realizzazioni.

10. *Estate 2017. Ritorno sul terreno alla Compôte en Bauges.*

Se le voci raccolte nel 2001 raccontano la nascita della grande avventura collettiva dell'AOP Tome dei Bauges nell'ambito di una nuova operazione di sensibilizzazione al patrimonio culturale immateriale, questo avviene anche grazie all'archivio. Il ritorno sul terreno nei Bauges durante l'estate del 2017 rivela altre dimensioni legate alla ricerca etnografica rivisitata. Alcuni ricordano che la voce dei pastori raccolta nelle pagine del rapporto etnografico è servita come prova scientifica per convincere i tecnici e i funzionari degli uffici competenti delle capacità e conoscenze di cui i pastori-produttori sono depositari, per imbastire i dialoghi e gli accordi che hanno portato ad introdurre nel territorio del Parco la misura agro-ambientale di sostegno alla biodiversità coltivata, *prairies fleuries* (*http://www.europe-en-france.gouv.fr/Rendez-vous-compte/Projets-exemplaires/Les-prairies-fleuries-du-massif-des-Bauges*). Quest'ultimo progetto, definito esemplare dal Ministero, è un contratto tra il parco e la professione agropastorale impegnata a favorire la diversità biologica delle sue praterie in cambio di sovvenzioni europee a favore di quello che possiamo definire, mescolando terminologie di matrice diversa, l'alto valore ambientale del lavoro contadino.

Il lavoro d'inventario, funzionando anche come attivatore di memorie, permette una riconsiderazione profonda delle tradizioni locali in chiave di sviluppo dell'economia rurale: una visione d'insieme in evoluzione, che pensa al futuro dei giovani che stanno tornando a fare i pastori, che dopo percorsi di formazione vogliono ritrovare il paese degli antenati per costruire qui, e non altrove, le loro vite.

Molte cose sono cambiate dagli anni 2000, la memoria nostalgica e il senso della fine sembrano aver innescato, o lasciato il passo a processi di rinascita. Dal fiume carsico della memoria emergono nuove possibilità. Alcuni esempi. Il lavoro di inventario partecipativo del patrimonio immateriale ci porta a costruire un progetto di documentazione di dolci rituali, con l'attiva partecipazione di Sévérine Chatelain, che con le ricette della nonna ha aperto una piccola impresa artigianale, dedita a fabbricare quella che qui è considerata la pasticceria dei giorni di festa ed in particolare del periodo natalizio, la *rissole o r'zoule* che ritroviamo nel *Manuale di Folklore* di Arnold Van Gennep.[37] Una giovane studiosa di antropologia originaria della dina-

[37] http://fr.auvergnerhonealpes-tourisme.com/objet/4801717/la-rzoule. La rissole, sulla quale stiamo costruendo una scheda d'inventario nell'ambito del citato progetto Alp foodway, è stata oggetto di un articolo della rivista l'Alpe, che riprende il monumentale lavoro di

stia pastorale Duperrier di Jarsy, presenta una domanda di stage al parco per lavorare sull'alimentazione tradizionale ed in particolare i formaggi, nella cornice dei progetti europei in corso. Gli esempi si moltiplicano, le attività si rinnovano. In questi processi, dentro il cambiamento e l'apertura di concrete prospettive, i lavori di ricerca etnografica hanno un loro ruolo, una loro funzione sociale, un loro valore conoscitivo, politico, sociale e progettuale al tempo stesso. Durante l'estate 2017, la trascrizione di un'intervista registrata a Saint Jean d'Arvey rivela un patrimonio di conoscenze di medicina tradizionale, che nella narrazione si sviluppa a partire dal ricordo di una valigia dentro la quale la nonna della narratrice conservava fiori ed erbe seccate con le quali curava la famiglia durante l'inverno. Un progetto di recupero di queste conoscenze si collega a nuovi percorsi professionali e ad una rete di attività legate all'uso delle piante aromatiche e medicinali (PAM) già molto presente nei Bauges, cui l'inventario sta portando un suo contributo. Se la filiera di sei produttori di PAM beneficia di un 'marchio parco', l'inventario sta contribuendo a costruire nuovi ponti tra queste attività professionali, portate avanti da nuovi abitanti (qui definiti neo-rurali) e le conoscenze tradizionali, poco conosciute e valorizzate, delle popolazioni autoctone.[38]

Digitalizzare, catalogare, archiviare le voci raccolte da Luisa Orrù, alla luce di questo mio racconto, può allora significare non solo ricostruire il lavoro di ricerca di una studiosa attraverso i documenti da lei prodotti, ma anche favorire un ritorno di queste voci nei luoghi in cui furono registrate, contribuendo all'evoluzione di una coscienza patrimoniale e progettuale delle comunità.

Dentro ed oltre la dimensione biografica e locale, questo ritorno delle voci registrate in contesti di ricerca e dei patrimoni di conoscenze ed esperienze verso i luoghi e la società di cui sono figlie, può contribuire a generare nuove economie sostenibili, restituendo dignità e valore a patrimoni di conoscenze e capacità che i progetti di modernizzazione hanno spinto per alcuni decenni nei margini, sui confini della vergogna e della subalternità culturale.

Grazie al web, l'archivio moltiplica le sue possibilità e si apre al viaggio, le sue rotte possono prendere traiettorie inedite e difficilmente prevedibili.

Catalogare, archiviare e prendersi cura di questi lavori di ricerca assume allora un significato ad alto impatto socioculturale: contribuendo allo

---

Arnold Van Gennep in Savoia. http://www.musee-dauphinois.fr/TPL_CODE/TPL_PUBLICATION/PAR_TPL_IDENTIFIANT/653/138-.html

[38] Ecco come è definita sul sito dedicato la filiera "piante aromatiche e medicinali": Nouvelle Marque Parc: plantes aromatiques et médicinales (PAM). La Marque Parc a été accordée a une nouvelle filière du Massif des Bauges, avec celle des Plantes Aromatiques et Médicinales. Le Parc naturel régional du Massif des Bauges accueille sur son territoire une filière dynamique de six producteurs et cueilleurs de plantes aromatiques et médicinales (PAM). http://www.parcdesbauges.com/fr/decouvrir-le-massif-des-bauges/deguster/plantes-aromatiques-et-medicinales.html?view=zendapp#.WolTRWTSK2w

stesso tempo ad ampliare le prospettive conoscitive, a favorire il benessere di comunità e società riconciliate con la loro storia, ad avvicinare popoli lontani nello spazio ma vicini nelle esperienze. Grazie all'archivio, alle evoluzioni dei patrimoni audiovisivi e digitali, alle prospettive aperte dalla condivisione dei dati sul web, una donna sarda delle ricerche di Luisa Orrù potrà dialogare con donne dei quattro continenti, intervistate da altri appassionati ricercatori. Si apre un nuovo viaggio per le voci di queste sapienti artigiane della natura insieme a quelle dei loro studiosi, depositari e responsabili, gli uni e gli altri, di quei saperi naturalistici popolari che sono diventati conoscenze tradizionali (Convenzione sulla biodiversità, 1992) e patrimonio culturale immateriale dell'umanità (Convenzione per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale, 2003): espandendo, in maniera imprevedibile, le loro possibilità.

Riassunto – Summary

Seguendo le evoluzioni delle politiche culturali in un territorio delle Alpi francesi, il Massif des Bauges, l'articolo riflette sui nessi tra ricerca etnografica, uso della documentazione audiovisiva e archivio. Come possono i documenti prodotti dall'etnografia essere archiviati, diventando patrimonio di una comunità più ampia e fonte di ispirazione per tanti e diversi progetti culturali? Seguendo la breve storia di una ricerca etnografica, lo scritto articola una riflessione sull'evoluzione del paesaggio normativo in stretto collegamento con il potenziale di un'etnografia collaborativa, attenta alle sfide della restituzione e dell'uso pubblico delle fonti. I nuovi progetti legati all'istituzione, da parte degli Stati ratificanti le Convenzioni internazionali, di inventari del patrimonio culturale immateriale apre alla ricerca etnografica diversi scenari, inimmaginabili solo un decennio fa. Umanità digitali, archivi aperti e patrimonio culturale immateriale sono diversi volti di una stessa evoluzione che vede i diritti culturali come diritti umani, riflettendo sulle nuove responsabilità delle discipline scientifiche nel processo di produzione della conoscenza.

Following the evolution of cultural policies in a territory of the French Alps, the Massif des Bauges, the article reflects on the links between ethnographic research, use of audiovisual documentation and archives. How can documents produced by ethnography be archived, becoming shared heritage of a wider community and a source of inspiration for many different cultural projects? Following the brief history of a single ethnographic project, the paper articulates a reflection on the evolution of the legal framework in close connection with the opportunities for a collaborative ethnography, attentive to the challenges of restitution and public use of the sources. The new projects linked to the institution, by the ratifying States of the international Conventions, of Inventories of Intangible Cultural Heritage, open the ethnographic research to different scenarios, unimaginable only a decade ago. Digital humanities, open archives and intangible cultural heritage are different faces of the same evolution that see cultural rights as human rights and reflects on the new responsibilities of the scientific disciplines in the process of knowledge production.

Livia Monne

STORIE DI VITA FRA PRODUZIONE DI CONOSCENZA E SOGGETTIVITÀ: PERCORSI DI DONNE COMORIANE A MARSIGLIA.

«La conversation est un mode mineur de communication, plus intime, plus domestique, dans le bémol.
Il ne peut y avoir d'ethnographie que si l'on habite chez les gens, au moment où s'opère un petit abandon de soi»

Alban Bensa

«Après Lévi-Strauss, pour une anthropologie à taille humaine» Paris, Textuel, 2010

Il presente contributo vuole essere una riflessione sulle storie di vita e sulle forme di applicabilità euristica e sociale delle stesse, a partire da un percorso di studi che ha le sue origini in un lavoro di ricerca sulle donne madri in Sardegna, svolto nell'ambito della più vasta attività di studio portata avanti da Luisa Orrù e dal suo gruppo di ricerca in seno alla facoltà di Lettere dell'università di Cagliari.[1]

Come ex-studente ho avuto la possibilità di seguire le linee guida dei lavori di Luisa Orrù e di muovere i primi passi in quella che Alessandro Portelli definisce 'arte dell'ascolto', col conforto della metodologia da lei sperimentata, solida e al tempo stesso flessibile, quale era la produzione di racconti di vita di donne madri tramite interviste dialogiche e semi-direttive.[2] Metodologia che ho in seguito continuato ad utilizzare nel mio lavoro sull'esperienza migratoria di donne provenienti dall'arcipelago delle Comore, in una ricerca di continuità fra i diversi modi di vivere e di fare la storia che hanno caratterizzato sia i vissuti delle donne madri in Sardegna sia i percorsi delle *primo-arrivantes* comoriane sul territorio francese, alla ricerca di un personale equilibrio soggettivo e sociale, spesso inscritto nel corpo, fra il voler essere soggetti di cambiamento e custodi della tradizione.

---

[1] Tale contributo costituisce un intervento nell'ambito delle "Giornate di Studio in ricordo di Luisa Orrù", tenutesi a Cagliari il 26-27 ottobre 2017 per cui ringrazio in modo particolare Fulvia Putzolu.

[2] L. Orrù, F. Putzolu, *Il parto e la nascita in Sardegna,* Cagliari, CUEC, 1993.

Tale contributo intende così assumere la forma del ricordo tramite l'esplorazione di un orizzonte epistemologico aperto dal lavoro con storie di vita che, col passare del tempo e con l'integrazione di diversi universi di senso, continua a interrogarsi sulla delicata articolazione fra l'intervista come materiale raccolto e *l'inter-vista* come relazione dialogica, intrinsecamente vitale e non riconducibile unicamente a una «raccolta di dati in forma di discorsi».[3] Nel rileggere alcuni lavori di Luisa, con la volontà forse di conoscerla meglio e di ritrovare un filo rosso fra la sua scrittura e il mio personale percorso di ricerca, è riemersa in modo particolare la tensione conoscitiva propria di chi si affida alle fonti orali per colmare i vuoti bibliografici, superando i silenzi socio-culturali e politici su determinati gruppi sociali. Nel 1986, nel suo articolo sul parto nella Sardegna tradizionale, sottolineava «l'esigenza e il tentativo di ovviare alle decontestualizzazioni presenti nella documentazione bibliografica, di ri-connettere riti, cerimonie, credenze […] alle condizioni materiali dell'esistenza, alla posizione sociale, alle valutazioni, interpretazioni, argomentazioni dei fruitori. Decontestualizzazioni che radicano nell'irrealtà, nell'astoricità, nell'onirico il processo riproduttivo».[4]

Nel suo *Donna, casa e salute,*[5] pur partendo da istanze femministe, rifletteva sulla necessità di non ridurre gli studi sulle donne unicamente alla storia istituzionale e politica del movimento femminista, ma di estendere l'indagine agli aspetti sociali, al carattere complessivo della condizione femminile e della storia delle donne. Facendo riferimento all'interesse della storia orale per lo studio di dimensioni quotidiane e private, solitamente escluse dall'interesse storiografico, sottolineava il rischio del confinare la donna in uno «spazio subliminare e intenzionalmente marginale»,[6] disconoscendo il suo ruolo nella produzione dei valori d'uso e di scambio.

Voler dare una densità di esistenza ai gruppi e ai fenomeni sociali tramite la produzione di racconti di vita e attraverso la riduzione della focale di osservazione, interrogarsi sulle rappresentazioni, i ruoli, le asimmetrie nelle relazioni di genere osando percorrere dimensioni soggettive e singolari con lo scopo di dare visibilità alle diverse forme di agentività femminile e al ruolo produttivo delle donne: sono questi stessi punti di partenza che hanno motivato l'elaborazione del mio lavoro di ricerca, condotto a Marsiglia con la collaborazione narrativa di donne provenienti dall'arcipelago delle Comore.

La migrazione comoriana in Francia è una migrazione di origine coloniale, molto complessa dal punto di vista degli statuti amministrativi a

---

[3] S. La Mendola, *Centrato e aperto. Dare vita a interviste dialogiche*, UTET Università, 2009, p. XVII.

[4] L. Orrù, *Il parto nella Sardegna tradizionale* in *Il parto tra passato e presente. Il gesto e la parola*, La Tarantola, Cagliari, 1986, p. 25.

[5] L. Orrù, *Donna, casa e salute nella Sardegna tradizionale,* «Quaderni sardi di storia», I, 1980 pp. 167-178.

[6] L. Orrù, *Donna, casa e salute nella Sardegna tradizionale,* cit., p. 168.

causa della diversa situazione sociopolitica che caratterizza le isole dell'arcipelago, proclamatosi indipendente nel 1975 ad eccezione della sola isola di Mayotte. Quest'ultima, avendo scelto di rimanere annessa al territorio francese, divenne dipartimento d'oltre mare nel 2011. La letteratura sulla migrazione comoriana in Francia evoca molto spesso l'invisibilità e la scarsa conoscenza di questo flusso migratorio che sembra emergere nel tessuto urbano marsigliese solo in occasione di avvenimenti drammatici che danno origine a manifestazioni collettive di una certa portata.[7] La mancanza di fonti statistiche affidabili e omogenee testimonia la percezione vaga di questo flusso migratorio, per il quale si stimano 200 000 individui nella Francia metropolitana,[8] con delle cifre che oscillano fra i 30 000 e gli 80 000 individui per quanto riguarda le Bocche del Rodano.

All'incrocio fra silenzi e rappresentazioni parziali, la migrazione comoriana è attraversata da un processo di femminilizzazione che rappresenta uno dei fattori principali della sua evoluzione[9] e che si inscrive nel più ampio processo di femminilizzazione delle migrazioni internazionali che ha attirato in questi ultimi decenni l'attenzione dei ricercatori, degli attori dello sviluppo, degli operatori sociali e degli attivisti politici. La mia scelta di condurre una ricerca sulla popolazione femminile comoriana si è basata dunque essenzialmente sulla constatazione di una doppia invisibilità delle migranti comoriane nelle rappresentazioni letterarie e socio politiche, in quanto donne e in quanto provenienti dall'arcipelago delle Comore.

Il mio lavoro di ricerca si basa sul percorso migratorio come esperienza sociale,[10] sulle soggettività e sulla formazione delle identità contemporanee all'interno dello spazio migratorio. Ho inteso quest'ultimo, secondo la definizione di Gildas Simon, come un vasto spazio di vita teso fra lo spazio di origine e lo spazio di installazione,[11] come un luogo simbolico che ho cercato di attraversare dall'interno, seguendo le memorie, spigolando fra narrazioni più o meno caotiche, accogliendo i detti e i non detti di un'esperienza che talvolta esita nel raccontarsi.

Prendere in considerazione la complessità dell'esperienza migratoria da un punto di vista soggettivo, non significa trapiantare il soggetto al di fuori del suo contesto, dei suoi luoghi, delle sue relazioni dal momento che: «la soggettività non è un'entità astratta, separata e al riparo nella sua torre d'avorio».[12] Come sottolinea Laurent Faret nei suoi studi sui flussi migratori fra il

---

[7] T. Gulian, *Etude de l'identité comorienne à Marseille. Territoires et réseaux*, Mémoire de DEA en Sciences Sociales, EHESS Marseille, 2000.

[8] A. Barbey, *La socialisation des Comoriens à Marseille. Conservation et métamorphose des rôles et des usages sociaux en migration*, Thèse Doctorat Ethnologie, Université Aix-Marseille, 2008.

[9] G. Vivier, *Les migrations comoriennes en France: histoire des migrations coutumières*, Dossier du CEPED, n° 35, Paris 1996.

[10] F. Dubet, *Sociologie de l'expérience*, Paris, Seuil, 1994.

[11] G. Simon, *La planète migratoire dans la mondialisation*, Paris, Armand Colin, 2008.

[12] J.C. Kaufmann, *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Paris, Armand Colin, 2004, p. 91 (traduzione personale).

Messico e gli Stati Uniti, «migrare è un atto individuale ma diventare migrante è un processo altamente sociale».[13] L'esperienza singolare si articola con i fattori macrostrutturali che la condizionano e la determinano, ed è in questo gioco di variazioni che l'esperienza sociale acquisisce densità di esistenza.

La soggettività emersa dalle storie di vita raccolte è stata considerata come un processo dinamico e storicizzato, non come essenza monolitica ma come entità complessa e in divenire che prende forma nello spazio migratorio e nell'appartenenza a diversi universi di senso. Si sono volute individuare e lasciare emergere all'interno dell'intervista dialogica le forme di relazione fra l'individuale e il collettivo, seguendo i giochi d'attore all'interno del processo di costruzione identitaria che si elabora e si manifesta nelle scelte socio-affettive, nell'interazione con i vincoli socio amministrativi, economici e simbolici mobilitati dal percorso migratorio. Si è dunque voluta assumere una prospettiva interazionista con lo scopo di cogliere, attraverso l'esperienza del singolo, sia l'influenza dei rapporti sociali sia l'incapacità di questi ultimi di limitare pienamente i soggetti. In questa prospettiva, la biografia non è stata utilizzata come «attestato di veridicità delle generalizzazioni, ma come scarto rispetto ad esse. Scarto suggeritore di visibilità e pensabilità diverse».[14]

Le rappresentazioni sulle donne e in modo particolare sulle donne in migrazione oscillano molto spesso fra dicotomie generalizzanti che oppongono paesi d'origine e paesi d'arrivo, considerati i primi come luoghi di tradizione, di dominazione e di conformismo, i secondi come contesti di modernità, di autonomia e di emancipazione. Le storie di vita raccolte mostrano invece le molteplici maniere in cui i singoli abitano la norma sociale[15] e permettono di considerare i rapporti di potere come dei campi di tensione nei quali dipendenza e autonomia costituiscono dei momenti di un processo evolutivo, non come essenze dell'individuo o di quelle che, in modo spesso abusivo, chiamiamo «popolazioni»[16] ma come relazioni in situazione, dialettiche e in divenire. Le interlocutrici intervistate non sono né totalmente vittime né perfettamente attrici e tentano di fare ciò che l'individuo consumatore descritto da Michel de Certeau cerca di fare nella vita quotidiana: esercitare, per quanto possibile «il potere di acquisire potere su una parte di se stesso».[17]

---

[13] L. Faret, *Les territoires de la mobilité. Migrations et communautés transnationales entre le Mexique et les Etats-Unis*, Paris, CNRS, 2003, p, 183 (traduzione personale).

[14] P. Clemente, *Le parole degli altri. Gli antropologi e le storie della vita*, Pisa, Pacini, 2013, p. 112.

[15] S. Mahmood, *Politique de la piété: le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, Paris, La Découverte, 2009.

[16] Y. Jaffre, a cura di, *Fécondité et contraception en Afrique de l'ouest: une contribution anthropologique*, Claunay, Editions Faustroll, 2012, p. 13.

[17] M. de Certeau *et al.*, *L'invention du quotidien 2. Habiter, cuisiner*, Paris, Gallimard, 1994, p. 301 (traduzione personale).

Aggiustamenti, rotture, strategie e tattiche emergono o vengono adottate talvolta in un'ottica di sussistenza. Come mostrano bene gli studi di Ann Laura Stoler,[18] il corpo costituisce il luogo di una microfisica del potere, nel quale saperi intimi e logiche politiche trovano espressione. La gestione contraddittoria dei diversi statuti amministrativi legati in modo particolare alla situazione matrimoniale, testimonia questa influenza di fronte alla quale le interlocutrici assumono atteggiamenti diversi. La partenza verso la Francia è molto presente nell'immaginario collettivo comoriano ed è opinione comune che la via d'accesso più semplice per entrare regolarmente nel territorio francese sia lo sposarsi con qualcuno che possiede i documenti francesi e che possa presentare una domanda di ricongiungimento familiare. Maman K., che lavora come insegnante in un villaggio nell'isola di Ngazidjia e si confronta costantemente con l'abbandono scolastico di giovani donne a cui la famiglia riesce a trovare un marito sul territorio francese, racconta:

Pour aller en France? (**Enq.** Oui) Non, c'est difficile eh… , c'est très très difficile. Il faut qu'on trouve un mari, le mari déclare la fille pour aller en France (**Enq.** Qu'il y ait un mariage?) Ah ah… qu'il y ait un mariage français, il faut qu'on fasse le mariage français, c'est la seule chance, mais aller en France comme ça c'est difficile de trouver le visa. C'est très très difficile, il faut qu'on a un mari français (**Enq.** Ou un enfant?) Ou bien, les émigrés là-bas qui vivent là-bas il faut qu'on trouve un enfant, c'est là que je peux trouver les papiers, la nationalité française. Avec l'enfant. Mais aller en France comme ça, sans ça, non… c'est difficile. Faire le mariage avec un français… avec un français couleur ou bien un français papier… ou bien trouver un enfant avec un français.[19]

Il fatto di sposarsi con un *français couleur* o un *français papier*, cioè un cittadino *mahorais*[20] o un comoriano di nazionalità francese, è considerata una via d'accesso privilegiata verso la *Métropole* ed è a questa logica che rispondono i matrimoni combinati di alcune interlocutrici, indotte a sposarsi molto giovani con lo scopo di partire in Francia e seguire un migrante che vi si è già stabilito. Tuttavia, nella società comoriana, classificata come matrilineare in virtù del suo principio di filiazione matrilineare e della regola

---

[18] A. L. Stoler, *La chair de l'empire: savoirs intimes et pouvoirs raciaux en régime colonial*, Paris, La Découverte, 2013.

[19] «Per andare in Francia? (**R.** Sì) No, è difficile eh…, è molto molto difficile. Bisogna trovare un marito, il marito dichiara la ragazza per andare in Francia (**R.** Che ci sia un matrimonio?) Ah ah… che ci sia un matrimonio francese, bisogna fare un matrimonio francese, è la sola opportunità, ma andare in Francia così è molto difficile avere il visto. È molto molto difficile, bisogna avere un marito francese (**R.** O un bambino?) Oppure, gli emigrati che vivono là bisogna che abbiano un bambino, è così che posso avere i documenti, la nazionalità francese. Con un figlio. Ma andare in Francia così, senza questo, no… è difficile. Fare il matrimonio con un francese… con un francese colore o con un francese documento… oppure avere un bambino con un francese».

[20] Cittadino dell'isola di Mayotte.

di residenza coniugale uxori matrilocale,[21] i legami coniugali sono meno stabili rispetto a quelli tra fratello e sorella o tra madre e figlio.[22] Il rifiuto di risolvere la propria situazione amministrativa attraverso il 'matrimonio francese' rappresenta in certi casi un modo per non farsi assorbire dai determinismi di un sistema legislativo che, pur facilitando l'accesso alla regolarizzazione, non permette alle donne di reagire rapidamente all'instabilità coniugale che caratterizza il sistema matrimoniale comoriano. Echati racconta :

(**Enq.** D'accord. Et d'un coup avec lui vous avez fait le mariage à la mairie en fait?) Ah non non, mariage comme ça (**Enq.** Mariage traditionnel, mariage coutumier…?) Voilà, ici on fait concubinage, puis c'est très bien comme ça parce que le mariage maintenant c'est trop difficile à divorcer (**Enq.** Le mariage français?) Oui, c'est trop difficile, l'avocat, et ça et ça et ça… Non. (**Enq.** Vous vous sentez plus libre à l'idée de faire un mariage coutumier?) Voilà, comme ça, comme ça (**Enq.** En fait c'est du concubinage par rapport à la loi française on va dire, mais par rapport à la communauté vous êtes mariée?) Voilà. Je suis mariée, je suis mariée bien sûr… Moi je me sens très bien comme ça. Parce que le moment qui me fait chier: «Allez dégage!» Il n'y a pas d'avocat au milieu (**Enq.** Il y a une marge de liberté en plus?) Voilà, oui oui. Il y en a qui me disent: «Si tu n'as pas fait le mariage il te donne rien» oui mais s'il me donne rien je m'en fous, mais je veux pas le mariage, je veux pas. J'y crois pas. Parce que lui ne m'a jamais proposé, moi déjà… j'ai pas dans ma tête, moi je suis bien comme ça. Moi je me sens bien comme ça. Enfin, je me sens libre. Si lui est marié avec une autre, toi tu attends jusqu'au divorce et lui il fait sa vie là-bas? Non…[23]

La pratica del *concubinage* descritta da Echati corre su due binari paralleli: uno istituzionale rispetto allo stato francese, l'altro *coutumier*, rispetto alla società comoriana. Usufruire di un doppio statuto in base ai due sistemi di riferimento colloca l'interlocutrice in una situazione percepita come

---

[21] N. C. Mathieu, *Une maison sans fille est une maison morte. La personne et le genre en sociétés matrilinéaires et/ou uxorilocales*, Paris, Fondation Maison des sciences de l'homme, 2007; S. BLANCHY, *Maisons des femmes, cités des hommes. Filiation, âge et pouvoir à Ngazidjia*, Nanterre, Société d'ethnologie, 2010.

[22] S. Blanchy, *Les Comoriens en France: les femmes actrices du changement*, «Sciences de l'Homme & Sociétés», 74, 2005, pp. 55-58.

[23] «(**R.** D'accordo. E quindi vi siete sposati in comune in realtà?) Ah no no, matrimonio così (**R.** Matrimonio tradizionale, matrimonio *coutumier*…?) Ecco, qui si fa il concubinaggio, va molto bene così perché il matrimonio ora è troppo difficile divorziare (**R.** Il matrimonio francese?). Sì, è troppo difficile, l'avvocato, e questo, e quello… No. (**R.** E lei si sente più libera all'idea di fare un matrimonio *coutumier*?) Ecco, così, così (**R.** In realtà, è concubinaggio rispetto alla legge francese diciamo, ma rispetto alla comunità lei è sposata?) Ecco. Sono sposata, sono sposata certo… Ma io sto molto bene così. Perché nel momento in cui mi scoccia: «Forza, vattene!» Non c'è un avvocato di mezzo (**R.** C'è un margine di libertà in più?) Ecco sì, sì. C'è chi mi dice: «Se non fai il matrimonio non ti da niente» sì ma se non mi da niente io me ne frego, io non voglio un matrimonio, non lo voglio. Non ci credo. Perché lui non mi ha mai proposto, io già… io non ce l'ho in mente, io sto bene così. Mi sento bene così. Insomma, mi sento libera. Se lui è sposato con un'altra, tu aspetti fino al divorzio e lui fa la sua vita lì? No…».

più confortevole: madre nubile per quanto riguarda lo stato francese ma regolarmente sposata agli occhi della comunità comoriana, Echati conserva i privilegi che derivano da entrambi gli statuti. Preferire il *concubinage* oppure il matrimonio tradizionale davanti al *cadi* permette di liberarsi prima in caso di abbandono coniugale. Il dichiararsi madre isolata con figli a carico pur essendo regolarmente sposata secondo la tradizione, permette di usufruire degli aiuti sociali, di salvaguardare un certo margine di autonomia all'interno del matrimonio e di onorare al tempo stesso i propri sentimenti di appartenenza nei confronti della *coutume*. Se da un lato il fatto di dichiararsi madre nubile presenta una forma di vantaggio sociale, al tempo stesso la scelta di vivere in *concubinage* e di preferire il *mariage halal* al *mariage français*, risponde a una necessità sensibile di protezione di sé. Kalatoumi afferma:

> Pour avoir un papier il faut qu'il se fait un passage à la mairie, donc les gens ils refusent de faire un mariage, ils disent, comme ça, concubinage (**Enq.** Et pourquoi ça?) Parce qu'ils pensent que la personne se marie avec pour avoir des papiers, c'est pour les papiers, donc ils ne vont pas à la mairie. Ils vivent, comme ça. Voilà. […] Ils vont pas à la mairie mais ils vivent en concubinage pour ça. Pour trouver à manger, avoir une maison et voilà, avoir les enfants et après avoir les papiers parce qu'on a des enfants. Voilà.[24]

L'acquisizione di una certa proprietà sociale ed economica, l'indipendenza residenziale, i cambiamenti sociali e relazionali che un'attività lavorativa può favorire, costituiscono delle fondamenta sulle quali le donne intervistate posano le loro esistenze. Tuttavia, per avere accesso a queste possibilità di vita e espandere ulteriormente i loro spazi di libertà, la sola proprietà che possiedono si riduce talvolta alla proprietà del loro corpo, con il quale, come sottolinea Robert Castel: «si è costretti a pagare in contanti perché non si possiede altra moneta di scambio».[25] In un tentativo di restare nella *Métropole* e di accedere a un'esistenza sociale, amministrativa, economica più confortevole, la femminilità, il proprio corpo, le scelte intime e affettive sono talvolta mobilizzate per non cadere nell'indigenza o per non essere espulse dal territorio francese. I giochi d'attore che si elaborano per affrontare una situazione d'urgenza o di rottura biografica, lasciano emergere le dinamiche contraddittorie che attraversano la dimensione sensibile e affettiva. Sufia nasce à Ngazidjia nel 1976. In seguito a un matrimonio con un *mahorais* decide di trasferirsi à Mayotte ma poco tempo dopo, suo

---

[24] «Per avere un documento bisogna fare un passaggio al comune, quindi le persone rifiutano di sposarsi, dicono così, in *concubinage* (**R.** Come mai?). Perché pensano che la persona si sposa solo per i documenti, è per i documenti, quindi non vanno in comune. Ecco […]. Non vanno in comune ma vivono in *concubinage* per questo motivo. Per trovare di che mangiare, avere una casa e avere i bambini e poi avere i documenti perché si hanno i bambini. Ecco».

[25] R. Castel, C. Haroche, *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi: entretiens sur la construction de l'individu moderne*, Paris, Fayard, 2001, (traduzione personale).

fratello, studente a Marsiglia, le invia un biglietto d'aereo verso la Francia pur senza alcuna richiesta da parte sua. Sufia si dice «obligée» di lasciare suo marito, il suo lavoro e la sua famiglia d'origine perché, di fronte alla decisione del fratello, afferma di sentirsi fra due fuochi e di non poter rifiutare quella che tutti considerano una grande opportunità. Una volta a Marsiglia si troverà ben presto in una situazione di precarietà abitativa e amministrativa. Il rapporto conflittuale con una sorella che la ospita, il rifiuto del marito di raggiungerla in Francia, la scadenza del permesso di soggiorno costituiscono dei fattori di destabilizzazione e di rottura che irrompono simultaneamente nel suo percorso migratorio:

Quand je suis venue ici, je viens ici, j'ai dit, je viens ici avec les enfants, après quand j'ai trouvé les papiers je travaille, je vais lui dire il vient ici (**Enq.** Pour ton mari?) Voilà. Je suis venue ici et ça… ça passe pas bien, donc j'ai pas le choix et j'ai cherché un homme, parce que tout le temps quand j'appelais mon mari qui était à Mayotte je dis: «Viens ici» il me dit: «Non, je viens pas parce que je travaille bien ici» (**Enq.** Il faisait quel boulot?) Il faisait gardien de soir. Voilà, après il a dit: «Je viens pas là-bas, parce que ici, à Mayotte c'est à coté aux Comores, on paye pas trop cher pour aller là-bas» c'est pour ça il m'a dit qu'il ne vient pas ici. Je lui demande trois fois, je lui dis j'ai un problème parce que ma soeur elle veut pas, comment je vais faire avec les enfants? J'ai peur que je vais aller comme les clochards, je vais aller à la poubelle! Et donc j'ai été obligée de chercher un homme et de vivre avec lui (**Enq.** D'accord.) après j'ai appelé là-bas et on a… on a coupé le mariage (**Enq.** Vous avez divorcé?) Voilà, on a divorcé. Voilà, maintenant ça va bien, avant je parlais pas bien, maintenant ça va.[26]

La situazione di irregolarità amministrativa, le difficoltà familiari, la paura dell'indigenza, spingono Sufia a cercare una soluzione che, nel suo discorso, sembra essere l'unica possibile. Il registro semantico utilizzato per descrivere se stessa rispetto al fatto di «chercher un copain» rinvia sempre all'obbligo e alla mancanza di alternativa:

Oui. Parce que comme je travaille pas, pour m'aider, je suis allée voir assistante sociale et il m'a aidée un peu. Voilà. Après j'étais obligée parce que comme j'ai pas des sous j'ai pas… j'ai pris un copain pour vivre avec. (**Enq.** D'accord.) Des fois il m'a donné les sous et je vais acheter pour les enfants, les habits. Voilà. D'un coup j'étais sortie de chez ma soeur, parce que ma soeur elle a dit que j'habite pas avec

---

[26] «Quando sono venuta qui, vengo qui, ho detto: "Vengo qui con i bambini, poi quando trovo i documenti lavoro, gli dico di venire qui" (**R.** A tuo marito?) Ecco sì. Sono venuta qui e… non va tanto bene, quindi non ho la scelta e cerco un uomo, perché ogni volta chiamavo mio marito che era a Mayotte, gli dico: "Vieni qui" lui mi dice: "No, non vengo perché io lavoro bene qui". (**R.** Che lavoro faceva?) Faceva il guardiano di sera. Ecco, dopo ha detto: "Io non vengo lì perché qui, Mayotte è vicino alle Comore, non si paga troppo per andarci", è per questo che mi ha detto che non viene qui. Gliel'ho chiesto tre volte, gli ho detto che ho un problema perché mia sorella non vuole, come faccio con i bambini? Ho paura di finire come i senzatetto, vado alla pattumiera! E quindi sono stata costretta a cercare un uomo e a vivere con lui (**R.** D'accordo) dopo ho chiamato e… abbiamo rotto il matrimonio (**R.** Avete divorziato?) Ecco, abbiamo divorziato. Ecco, adesso ve bene, prima non parlavo bene, ora va bene».

eux […] obligée j'ai trouvé un copain. Quand j'ai trouvé un copain c'est lui qui m'a donné les sous pour mes enfants, j'ai acheté le manger de moi et des enfants.[27]

Col passare del tempo Sufia riesce a regolarizzare la propria situazione amministrativa in seguito a una relazione con un *mahorais* e al riconoscimento di suo figlio:

Alors quand (à la Préfecture) il m'a dit de quitter j'ai pas quitté, j'ai resté ici, j'ai trouvé le monsieur là, j'ai fait le bébé c'est pour ça. Et le récépissé là il est déjà à peu près quatre… depuis quand je l'ai renouvelé (**Enq.** Quatre fois?) Voilà, quatre fois. […] Comme j'ai fait le bébé avec lui et le bébé il est… il a… (**Enq.** Le papa est français, donc il a le droit?) Voilà, après le papa il a fait les papiers français, carte d'identité et passeport et j'amène les papiers d'identité et le passeport là-bas à la Préfecture, c'est pour ça j'ai trouvé ça [l'**I.** montre le récépissé] (**Enq.** D'accord, parce que l'enfant est né ici?) Voilà… (**Enq.** Et le monsieur là il est comorien ou il est de Mayotte?) De Mayotte.[28]

Tuttavia, se in alcuni casi ciò che emerge è una reazione in un momento di crisi, in altri una sorta di pianificazione accompagna la decisione di intraprendere una gravidanza. Mariama, che arriva in Francia per cercare di migliorare la sua situazione lavorativa e per avvicinarsi al marito in una situazione di poligamia, si fa ospitare da alcuni conoscenti fino al momento in cui riesce a trovare un appartamento:

J'ai été accueillie par quelqu'un de mon village, de ma famille, je suis restée là deux mois, trois mois, il y a encore une de mes proches qui est venue me prendre, je suis restée chez elle un petit moment, deux mois, trois mois, et mon mari, je te l'avais dit que j'avais mon mari ici qui avait une femme… Mon mari vient me prendre tous les weekends, on les passe dans des hôtels, tranquilles, il travaille et je passe les weekends avec lui dans les hôtels, après ça j'ai fini par prendre la grossesse, parce que j'ai entendu parler… ils ont dit qu'une fois que tu as un enfant ici, un enfant français en plus, tu as la chance de trouver la carte de séjour, donc j'ai pas hésité et… je prends une grossesse. C'est un peu dur mais… ça n'a pas duré, j'ai pas terminé l'année 2001, je suis venue ici, il m'a trouvé un petit appart, j'étais

---

[27] «Sì. Perchè siccome non lavoro, per aiutarmi, sono andata dall'assistente sociale e mi ha aiutata un po'. Ecco. Poi ero costretta perché siccome non ho soldi non ho… ho preso un compagno per vivere insieme. (**R.** D'accordo) A volte mi da i soldi e vado a comprare per i bambini, i vestiti. Ecco. D'un tratto ero uscita da casa di mia sorella, perché mia sorella ha detto che non abito più con loro […] per forza ho trovato un compagno. Quando ho trovato un compagno è lui che mi ha dato i soldi per i miei bambini, ho comprato da mangiare per me e i miei figli».

[28] «Allora quando (in Prefettura) mi ha detto di abbandonare non ho abbandonato (il territorio francese), ho trovato il signore e ho fatto il bambino, è per questo. E la ricevuta è già più o meno quattro…da quando l'ho rinnovata (**R**. Quattro volte?) Ecco, quattro volte […] Siccome ho fatto il bambino con lui il bambino è… ha… (**R.** Il padre è francese, quindi ha diritto?) Ecco, dopo il padre ha fatto i documenti francesi, carta d'identità e passaporto e ho portato i documenti d'identità e il passaporto lì alla Prefettura, è per questo che ho trovato questo [l'**I**. mostra la ricevuta del permesso di soggiorno] (**R.** D'accordo, perché il bambino è nato qui?) Ecco… (**R.** E quel signore è comoriano o è di Mayotte?) Di Mayotte».

tranquille. En septembre 2001 j'ai trouvé un petit appartement et il fait comme tout le monde, il vient deux jours trois jours chez moi, deux jours trois jours chez elle…[29]

Mariama decide quindi di intraprendere una gravidanza per rientrare nel "sistema" di cui ha sentito parlare, secondo il quale una volta che si ha un bambino si ha la possibilità di ottenere il permesso di soggiorno. Tuttavia, prima del parto, il marito di Mariama scompare senza dare più notizie di sé. In seguito Mariama incontra qualcuno che decide di riconoscere suo figlio:

J'ai rencontré encore un autre monsieur… il a reconnu mon fils, il m'a pris, il m'a gardée… Donc c'est son père mais c'est pas son père biologique, après c'est ça le système, comme j'avais pas de moyen de trouver une situation, de trouver des papiers, quand il a reconnu mon fils, comme il était français, bon c'est noir eh, comorien, il a reconnu mon fils, il lui a donné des papiers et tout ça, puis à partir de là, à partir de la nationalité de mon petit, comme j'ai un enfant en France j'avais droit à la carte de séjour…[30]

In questa prospettiva, la riduzione della focale di osservazione ha portato alla luce le variabili discontinue che caratterizzano i giochi d'attore come oggetti polisemici.[31] Gli affetti e la materialità che investono le relazioni intime sono vissuti all'interno di configurazioni particolari nelle quali la dimensione politica, affettiva, amministrativa e socio-economica non si combinano fra loro in modo segmentato ma stratificato e complesso. Le strategie che le interlocutrici hanno messo in atto in particolari momenti di rottura biografica, rivelano una gestione delle relazioni affettive e un uso del corpo che non può essere ridotto unicamente a una dimensione utilitarista. La gestione dell'asimmetria per quanto riguarda gli statuti socio-amministrativi e le situazioni economiche, lascia emergere una sorta di 'ma-

---

[29] «Sono stata accolta da qualcuno del mio villaggio, della mia famiglia, sono rimasta lì due mesi, tre mesi, c'è ancora qualcuno dei miei che è venuto a prendermi, sono rimasta da lei un po', due mesi, tre mesi, e mio marito, ti avevo detto che avevo mio marito qui che aveva una donna… Mio marito viene a prendermi tutti i fine settimana, li passiamo negli hotel, tranquilli, lui lavora e io passo i fine settimana con lui negli hotel, dopo ho finito col rimanere incinta, perché ho sentito dire… hanno detto che una volta che tu hai un bambino qui, un bambino francese per di più, hai la possibilità di ottenere il permesso di soggiorno, quindi non ho esitato e… sono rimasta incinta. È un po' difficile ma… non è durato, non ho finito l'anno 2001, sono venuta qui, mi ha trovato un piccolo appartamento, ero tranquilla. In settembre 2001 ho trovato un piccolo appartamento e ha fatto come tutti, viene due o tre giorni da me, due o tre giorni da lei…».

[30] «Ho incontrato un altro uomo… ha riconosciuto mio figlio, mi ha preso, mi ha tenuta… Quindi è suo padre ma non è suo padre biologico, poi il sistema è questo, siccome non avevo modo di trovare una soluzione, di trovare documenti, quando ha riconosciuto mio figlio, visto che era francese, beh è nero eh, comoriano, ha riconosciuto mio figlio, gli ha dato i documenti e tutto, poi a partire da lì, a partire dalla nazionalita del mio piccolo, visto che ho un bambino in Francia avevo diritto al permesso di soggiorno…».

[31] L. Monne, *'Voix' de femmes comoriennes à Marseille. Étude anthropologique de subjectivités dans l'espace migratoire*, Thèse de Doctorat en Anthropologie, EHESS, Marsiglia, 2016.

nipolazione' che coinvolge e impegna comunque gli individui. Nonostante il corpo e gli affetti siano attraversati da giochi di potere e si inscrivano in un campo di tensioni nel quale differenti tattiche possono essere adottate, quest'ultimo non costituisce soltanto un teatro di forme di agentività mobilizzate per ottenere delle soluzioni concrete in situazioni d'urgenza ma rappresenta anche lo spazio nel quale i sentimenti si definiscono, la fiducia si stabilisce, la lealtà si manifesta così come un certo supporto interno alla 'diaspora'. In questa configurazione complessa e stratificata, le interazioni costruiscono gli affetti all'interno degli spazi incerti che l'esperienza migratoria porta ad attraversare.

Il fatto di essere accettata così come è, diventa per Sohaila la condizione essenziale che guida le sue scelte affettive in un mercato matrimoniale attraversato da interessi che non sono soltanto i suoi. Nel momento in cui riesce a trovare una certa stabilità amministrativa e sociale, il suo margine di manovra nel campo matrimoniale si allarga:

Oui, moi toujours j'ai les pensées que si je prends quelqu'un… qu'il va pas me faire de mal. C'est pour ça que je suis là tranquille avec… Parce que pour moi si je trouve quelqu'un il faut qu'il aime mes enfants, qu'il accepte comme je suis. Il faut qu'il le sache que moi j'ai mes enfants aux Comores, que j'ai ma mère aux Comores. Donc, si je trouve pas quelqu'un comme ça, qu'on se dise la vérité, qu'on fait tout ensemble, mais s'il cache sa part à coté parce que moi j'ai les allocations, non, j'accepte pas. (**Enq.** Il y a le risque quand même?) Oui (**Enq.** Si à un moment donné vous sortez avec une personne il y a le risque qu'il profite du fait que vous avez les allocations …?) Oui, il y a des hommes qui font comme ça maintenant.[32]

In un contesto relazionale non rassicurante, la costruzione della fiducia, il sentimento di poter condividere qualcosa o di immaginare una vita comune si definiscono all'interno di logiche contraddittorie che orientano tuttavia il soggetto nella percezione dell'altro, gli permettono di discernerne le intenzioni, le attitudini, i tratti del carattere. Sohaila sottolinea:

Lui (l'homme avec qui elle va habiter), il m'avait dit c'était vrai il était marié et moi j'avais pas les papiers, il m'a acceptée, et j'avais d'autres qui m'ont pas acceptée parce que j'avais pas les papiers, j'avais pas un appartement. Et lui il m'a acceptée…, en plus j'étais enceinte, donc tout ça… c'est pour ça que je dis, tous les gens ne sont pas pareils.[33]

---

[32] «Sì, io ho sempre il pensiero che se prendo qualcuno… che non mi faccia del male. È per questo che ora sono tranquilla con… Perché per me se trovo qualcuno bisogna che ami i miei bambini, che mi accetti come sono. Bisogna che sappia che io ho i miei figli alle Comore, che ho mia madre alle Comore. Quindi, se non trovo qualcuno così, che ci si dica la verità, che si faccia tutto insieme, ma se nasconde la sua parte perché io ho le sovvenzioni, no, non lo accetto. (**R.** C'è il rischio comunque?) Sì (**R.** Se a un certo punto lei esce con qualcuno c'è il rischio che approfitti del fatto che lei ha le sovvenzioni?) Sì, ci sono degli uomini che fanno così adesso».

[33] «Lui (l'uomo con cui va a vivere), mi aveva detto che era vero, era sposato e io non avevo i documenti, mi ha accettata, e avevo altri che non mi hanno accettata perché non avevo i

Talvolta accade che nel momento in cui cerchiamo di riportare il discorso alla vita affettiva, «l'economia materiale più che emotiva delle relazioni» (Stoler, 2013: 230) sia espressa dalle interlocutrici. Dei fattori oggettuali, come la possibilità di utilizzare liberamente una carta bancaria, detengono sicuramente un valore pratico ma veicolano al tempo stesso un sentimento di fiducia, come nel caso di Sufia:

Ça se passe bien parce que il a jamais… il a jamais… comment dire? Il dit la vérité! (**Enq.** Il ne te dit pas de mensonges ?) Voilà. Voilà, c'est comme ça, on vit ensemble, si il a gagné RMI il vient, il me donne la carte, je vais à la poste et je vais prendre les sous. Voilà.[34]

L'utilizzo delle storie di vita ha dunque permesso di mettere in luce le logiche contraddittorie che sorgono nel momento in cui le esigenze economiche e amministrative influenzano le sensibilità e le scelte più intime. Tuttavia, la funzionalità dell'approccio biografico e dei racconti di vita non può essere ricondotta unicamente alla produzione di dati empirici e fattuali o alla comprensione dei fenomeni sociali. Il lavoro tramite storia di vita dà accesso a diverse forme di sapere e di conoscenza. Se da un lato consolida quello che è «un sapere generalizzato e istituzionalizzato da una disciplina»[35] dall'altro favorisce un processo di «appropriazione di un sapere da parte dell'individuo».[36] Nell'ambito dell'antropologia, della sociologia comprensiva, della sociologia clinica e delle teorie micro sociologiche, i soggetti sono invitati a una narrazione del proprio vissuto che lascia emergere sia i dati empirici e fattuali sia i punti di vista soggettivi su di essi.[37] Nel momento in cui l'individuo rievoca la propria storia di vita raccontando i momenti fondamentali della sua esistenza, mobilita un processo di costruzione di senso, interattivo e soggettivo, producendo un sapere intrinseco ed estrinseco alla sua persona. Pur non trattandosi di narrazioni di tipo terapeutico e per quanto le interviste dialogiche non siano state realizzate con l'intenzione né la responsabilità di «curare»,[38] la narrazione autobiografica è stata talvolta paragonata dalle mie interlocutrici a una seduta dallo psi-

---

documenti, non avevo un appartamento. E lui mi ha accettata… In più ero incinta, quindi tutto questo… è per questo che dico, le persone non sono tutte uguali».

[34] «Va bene perché non ha mai… non ha mai… come dire? Dice la verità! (**R.** Non ti dice bigie?) Ecco. Ecco, è così, viviamo insieme, se prende l'RMI viene, mi da la carta, vado alla posta e vado a prendere i soldi. Ecco».

[35] K. Vanini de Carlo, *Se dire e(s)t devenir – La recherche biographique comme choix épistémologique*, «¿Interrogations?», 17, janvier 2014.

[36] K. Vanini de Carlo, *Se dire e(s)t devenir,* cit. (traduzione personale).

[37] C. Niewiadomski, G. de Villers, *Souci et soin de soi, Liens et frontières entre histoire de vie, psychothérapie et psychanalyse*, Paris, L'Harmattan, 2002; S. Beaud, *L'usage de l'entretien en sciences sociales. Plaidoyer pour l''entretien ethnographique*, «Politix», vol. 9, n. 35, 1996. pp. 226-257.

[38] S. La Mendola, *Centrato e aperto. Dare vita a interviste dialogiche*, UTET Università, 2009, pp. 68-69.

cologo e ricondotta a un momento di condivisione impossibile fra amici o conoscenti con i quali diventa spesso difficile confidarsi, mostrare fragilità, condividere le zone d'ombra col rischio di intaccare la propria immagine sociale. Per quanto il fatto di raccontarsi non possa cambiare le cose del passato, come sottolinea Kalatoumi, l'atto narrativo si inscrive in una dinamica di riconoscimento e contribuisce a 'fissare' la propria esistenza:

Ça m'a fait du bien, ça m'a apporté beaucoup de choses parce que il y a des personnes qui ont une histoire, parfois ils ont besoin de parler avec quelqu'un ou d'écrire un livre. Beh… moi j'ai pas écrit un livre mais je t'ai raconté a toi et c'est comme si il y a quelqu'un d'autre qui connait mon histoire, même si tu connais pas vraiment tout mais tu es quelqu'un d'autre qui partage mon histoire, ce que j'ai vécu, ce que j'ai fait, même maintenant aussi… Donc ça me fait du bien. Ça me fait du bien de raconter mais, je veux dire, ça n'a pas changé les choses, à moi ça m'a fait du bien mais j'aimerais que les choses ça change, par exemple, pour ma famille, j'aimerais que ça change, mais d'en parler ça me fait du bien. (**Enq.** Ça t'arrive souvent, en général, de parler de toi, de ces choses là avec…) Avec mes copines non, avec d'autres personnes je parle pas parce que je me dis: «Est ce qu'ils vont comprendre» voilà, donc j'en parle pas… Des fois je commence à parler après je vois qu'ils écoutent pas … je dis, attendez, ça fait rien, je garde en moi, je laisse tomber, j'en parle pas. Il y a des choses que je peux pas en parler avec d'autres personnes donc en parler avec toi ça me fait sortir un peu les choses que j'ai vues, que j'ai vécues, tout ça quoi, ça me fait… ça me fait du bien.[39]

Situate fra uno spazio di esperienza e un orizzonte di attesa le narrazioni autobiografiche in migrazione possono stimolare un'osservazione riflessiva di sé, del proprio percorso, delle forme di vita scelte o di quelle abbandonate perché diventate col passare del tempo obsolete o insoddisfacenti. L'articolazione fra riflessività e identità,[40] o tra *idem* e *ipse*, secondo i concetti di Paul Ricoeur,[41] si manifesta durante l'intervista nel momento in cui il racconto della propria esperienza porta l'interlocutore a storicizzare il proprio percorso, a trasformare in narrazione un insieme eterogeneo di

---

[39] «Mi fa fatto del bene, mi ha dato tanto perché ci sono persone che hanno una storia, a volte hanno bisogno di parlare con qualcuno o di scrivere un libro. Beh… io non ho scritto un libro ma ho raccontato a te ed è come se ci sia qualcun altro che conosce la mia storia, anche se non sai proprio tutto ma sei qualcun altro che condivide la mia storia, ciò che ho vissuto, ciò che ho fatto, anche adesso… Quindi mi fa del bene. Mi fa del bene raccontare ma, voglio dire, non ha cambiato le cose, a me ha fatto del bene ma vorrei che le cose cambiassero, per esempio, per la mia famiglia, vorrei che cambiasse, ma parlarne con te mi fa del bene (**R.** Ti succede spesso, in generale, di parlare di te, di queste cose con…) Con le mie amiche no, con le altre persone non parlo perché mi dico: "Chissà se capiscono" ecco, quindi non ne parlo. A volte inizio a parlare poi vedo che non ascoltano… dico, aspettate, non fa niente, tengo per me, lascio stare, non ne parlo. Ci sono cose che non posso parlarne con altre persone quindi parlarne con te mi fa uscire un po' le cose che ho visto, che ho vissuto, tutto questo insomma, mi fa… mi fa del bene».

[40] J.C. Kaufmann, *L'invention de soi,* cit.

[41] P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

avvenimenti contingenti,[42] confrontando le situazioni e le dimensioni di vita prima e dopo la partenza.

Amina arriva a Marsiglia nel 1982. Figlia primogenita, destinata in quanto tale al *Grand Mariage coutumier*,[43] si sposa all'età di sedici anni con un navigatore delle compagnie marittime già stabilitosi sul territorio francese. I primi anni di vita a Marsiglia sono caratterizzati da un notevole isolamento e da una forte dipendenza amministrativa, economica, linguistica nei confronti di un marito molto più anziano di lei dal quale cercherà di divorziare non appena inizierà a costruire la sua rete sociale e a impadronirsi della lingua francese. In seguito a un percorso lavorativo precario ma molto dinamico Amina otterrà una certa autonomia economica ed abitativa fondando la sua esistenza sul rifiuto degli aiuti sociali e sul possesso della «fiche de paye», la busta paga, che le permette di liberarsi da un sentimento di dipendenza temuto come una malattia. Amina trasforma la propria sofferenza in un filo rosso che le permette di andare avanti nel suo percorso di resilienza senza dimenticare le 'forme di sé' che l'hanno resa quella che è:

> J'étais… en fait j'étais comme quelqu'un qui était en prison fermée, dans ma tête c'est ça qui m'a fait moi aujourd'hui, c'est ça qui me fait moi aujourd'hui, parce que c'est un cap que j'ai passé qui c'était trop… ça y est, c'est derrière moi mais c'était un truc à moi, dans ma tête qui est comme un tableau, qui est comme enregistré quelque part que je vois tous les jours. Cette vie que je vivais à l'époque pour moi c'est un tableau, un tableau d'histoire que tout le temps tout le temps, à chaque minute que je vis, je vis par rapport à qu'est ce que je vivais.[44]

Sollecitare uno sguardo retrospettivo e riflessivo su un'esperienza migratoria porta spesso a confrontare i progetti, i desideri o le aspettative che hanno alimentato la decisione di partire e la loro realizzazione nella vita concreta, a confrontare le promesse implicite o esplicite che l'individuo ha fatto a se stesso e agli altri in quanto migrante in cerca di condizioni di

---

[42] P. Ricoeur, *Temps et Récit*, tome I, Paris, Seuil, 1983.

[43] Nell'isola di Ngazidja, il matrimonio in *Ada* o *Grand Mariage* costituisce un momento fondamentale di realizzazione sociale e personale per le donne che raggiungono lo statuto di *femme accomplie* (donna realizzata) non soltanto attraverso la maternità fisiologica ma soprattutto attraverso il *Grand Mariage* della figlia primogenita. Principale forma di redistribuzione e segno tangibile di riuscita sociale, tale istituzione è attualmente oggetto di forti conflitti fra giovani e "anziani", in modo particolare per quanto riguarda le ingenti quantità di denaro impiegate per la realizzazione dell'evento e per l'influenza delle norme sociali collettive che impongono rigidi criteri di scelta del coniuge.

[44] «Io ero… in realtà era come se fossi rinchiusa in prigione, nella mia testa è questo che mi ha resa me oggi, è questo che mi ha resa me oggi, perché è una tappa che ho superato che era troppo… ci siamo, è dietro di me ma era una cosa mia, nella mia testa che è come un quadro, che è come registrata da qualche parte e che vivo tutti i giorni. Questa vita che vivevo all'epoca per me è un quadro, un quadro di storia che sempre sempre, ogni minuto che vivo, vivo in rapporto a ciò che vivevo».

vita migliori. Il vissuto supera dunque i limiti di una categoria ordinaria del sapere[45] poiché, nel momento in cui l'individuo trasforma in narrazione la propria storia, sviluppa la capacità di agire su se stesso. In questo senso i racconti di vita costituiscono degli «atti di configurazione del soggetto»,[46] da cogliere nella loro dimensione performativa.

Tuttavia, nel momento in cui si passa dall'uso della storia di vita come strumento per pensare le cose e i fenomeni a strumento d'intervento per agire su di essi e sulle soggettività, nell'ottica di un'antropologia applicata, mi sembra necessario soffermarsi sulla portata euristica del racconto di vita. In questo particolare momento storico in cui la portata dei flussi migratori e le condizioni del mercato del lavoro italiano portano diversi giovani antropologi a mobilizzare e interrogare le loro competenze in qualità di operatori sociali nell'ambito di progetti di accoglienza e nell'accompagnamento dei richiedenti asilo, mi sembra importante riflettere sull'utilità sociale e sulle forme di applicabilità dell'approccio biografico.

Il percorso sociale e amministrativo per accedere alla diverse forme di protezione internazionale passa necessariamente attraverso il racconto di sé, attraverso una narrazione del proprio percorso che, sottoposto alle Commissioni Territoriali, può ottenere esito positivo o negativo se non considerato credibile. Pur senza ridurre in modo metonimico la complessità dell'esperienza migratoria alla sola dimensione del traumatismo, è evidente che i flussi migratori contemporanei sono attraversati da tensioni profonde, spesso violente, e da situazioni di forte disagio fisico e psichico. Al di là delle implicazioni amministrative e socio-politiche che la narrazione comporta in quanto strumento per accedere allo statuto di rifugiato, mi sembra importante interrogare il rapporto fra racconto di sé e resilienza: raccontarsi è necessariamente uno strumento di ricostruzione oppure si rischia di bloccare in un «fermo immagine» i momenti più traumatici della propria esistenza?[47] La funzione creatrice e performativa del racconto di vita, in modo particolare per quanto riguarda questi nuovi mestieri dell'accompagnamento con i quali i giovani antropologi sono tenuti a confrontarsi, si articola necessariamente con la strumentalità della parola, con i silenzi, i non detti, l'eventuale scelta di tacere. Se da un lato è vero, come sottolinea Vincent de Gaulejac, che nel raccontarsi l'individuo sviluppa la capacità di agire su sé stesso, è altrettanto vero che molto spesso non basta parlare per essere ascoltati e talvolta il non dire permette di essere sentiti. «Il non raccontarsi può permettere di continuare a inventare, di lasciare un posto a un pensiero futuro, di proiettarsi in uno spazio di vita ancora

---

[45] V. De Gaulejac, *Conclusion. Pour une clinique de l'historicité*, in V. De Gaulejac, M. Legrand, *Intervenir par le récit de vie. Entre histoire collective et histoire individuelle*, Toulouse, ERES, Sociologie clinique, 2008.

[46] C. Delory-Momberger, R. Hess, *Le sens de l'histoire. Moments d'une biographie*, Paris, Anthropos, 2001, p. 14.

[47] M. Lani-Bayle, A. Slovik, *Récits et résilience, quels liens?,* Paris, L'Harmattan, 2016.

abitabile»: [48] processo fondamentale per ogni essere umano e in modo particolare se impegnato in un percorso migratorio.

Se è vero che occorre passare attraverso sé stessi per descrivere l'Altro,[49] l'esperienza dell'intervista considerata in una prospettiva pluridisciplinare, sia essa realizzata con lo scopo di produrre conoscenza tramite l'elaborazione di fonti orali per colmare vuoti di tipo conoscitivo e compensare silenzi socio-politici, o con lo scopo di agire sulla realtà sociale e/o soggettiva degli individui, in quanto relazione dialogica porta inevitabilmente una trasformazione per entrambi gli interagenti.[50] Zaïnaba, mediatrice sanitaria che opera nei quartieri Nord di Marsiglia, sviluppa col passare del tempo una forma di cittadinanza flessibile tramite un'intensa vita lavorativa, associativa e di quartiere, costruendosi in maniera sincretica fra i suoi universi di appartenenza e adottando pratiche culturali diverse all'interno del suo spazio migratorio. Con la sensibilità etica che la caratterizza, evoca in questo modo la funzionalità intersoggettiva e reciproca della narrazione come strumento di conoscenza:

C'est une ouverture, chacun a une histoire, chacun a vécu différemment par rapport à l'endroit où est né, par rapport à la famille où il est né, par rapport dans le pays où il s'est trouvé, et quoi qu'il en soit chaque personne a besoin de l'écoute, quelle qu'elle soit. C'est normal de partager des choses parce que les gens qu'on arrive à parler j'ai l'impression que c'est une ouverture parce que ça crée des liens. Quand je connais, quand on s'ouvre aux gens ça enlève la peur. Parce qu'on a peur, parce qu'on se connait pas, on se parle pas, et on a peur, si on connait rien on a peur, mais là maintenant, toi et moi on peut se parler, parce que tu me vois dans la rue ou n'importe où, je te connais, tu me parles parce que tu me connais et si on se connait pas c'est vrai: on a peur. Quant on fait confiance à parler c'est un partage pour moi… C'est une ouverture, c'est enlever la peur…[51]

Al di là dell'illusione di una «empatia generalizzata e della comunione fra gli esseri» [52] che lo scambio dialogico non ha qui la pretesa di mobilizza-

---

[48] M. Lani-Bayle, A. Slovik, *Récits et résilience,* cit., p. 43 (traduzione personale).

[49] Y. Jaffre, *Les terrains d'une anthropologie comparative des sensibilités et des catégories affectives*, «Face à face», 9, 2006.

[50] S. La Mendola, *Centrato e aperto* cit.; A. Portelli, *La forma dialogica e narrativa delle fonti orali,* «Archivi per la storia. Rivista dell'associazione nazionale archivistica italiana», gennaio-giugno, 2003.

[51] «È un'apertura, ognuno ha una storia, ognuno ha vissuto in modo diverso rispetto al posto in cui è nato, rispetto alla famiglia in cui è nato, rispetto al paese in cui si è trovato, e comunque sia ogni persona ha bisogni di ascolto, chiunque sia. È normale condividere delle cose perché le persone con cui riusciamo a parlare ho l'impressione che sia un'apertura perché crea dei legami. Quando io conosco, quando ci si apre alla gente, questo toglie la paura. Perché si ha paura, perché non ci si conosce, non ci si parla, se non si conosce niente si ha paura, ma qui adesso, tu e io possiamo parlarci, perché tu mi vedi per strada o chissà dove, io ti conosco, tu mi parli perché mi conosci e se non ci si conosce è vero: si ha paura. Quando ci si fida a parlare è una condivisione per me… È un'apertura, è togliere la paura…».

[52] C. Delory-Momberger, R. Hess, *Le sens de l'histoire,* cit., p. 30.

re, mi sembra importante riflettere sulla portata euristica di un umanesimo antropologico che permetta di raggiungere, come sottolinea Alban Bensa, «una verità emozionale comune»,[53] in questo particolare momento storico di incontro e di scontro con l'Altro.

Riassunto-Summary

Il saggio intende riflettere sulla funzionalità e sulle forme di applicabilità euristica e sociale delle storie di vita, considerate in una prospettiva pluridisciplinare come strumento di produzione di conoscenza e come relazione dialogica, dinamica e interattiva. A partire da narrazioni di donne comoriane a Marsiglia, si riflette sul percorso migratorio come esperienza sociale e si porta l'attenzione sulla costruzione di soggettività intese come processi dinamici, storicizzati e complessi. L'agire individuale è considerato in una prospettiva interazionista come processo soggettivo articolato ai determinismi sociopolitici della migrazione ed esplorato come attività umana che filtra le influenze e trasforma l'individuo. Si riflette quindi sui giochi d'attore che le interlocutrici elaborano all'interno di configurazioni particolari nelle quali la dimensione politica, amministrativa, socioeconomica ed affettiva si articolano fra loro in una "microfisica del potere" inscritta nel corpo e nelle soggettività.

The essay aims to reflect on the functionality and on the forms of social and heuristic applicability of the life stories, considered in a multidisciplinary perspective as a tool of knowledge production and as a dynamic, dialogic and interactive connection. Starting from stories of women from the Union of the Comoros in Marseille, the author reflects on the migratory route as social experience and we focus the attention on the building of subjectivities considered as dynamic processes, complex and historicised. The individual act is considered in an interactionist perspective as a subjective process structured to the socio-political determinism of the migration and explored as a human activity that filters the influences and transforms the individual. So, she reflectS on the role play that the spokesperson elaborates inside particular configurations where the political, administrative, socioeconomic and emotional dimension structures itself in a "microphysics of the power", inscribed on the body and on the subjectivity.

[53] A. Bensa, *Après Lévi-Strauss, pour une anthropologie à taille humaine*, Paris, Textuel, 2010, p. 50 (traduzione personale).

Giovanni Pizza

FINESTRE, MURI, VETRI
ARCHIVI E ANTROPOLOGIA

1. *Archivi allo specchio*

Caro Stifani,
a nome di Carpitella e mio vi prego di aiutare in tutto il possibile il signor Mingozzi, che vi presenta questo biglietto. A giugno, quando ci rivedremo, non mancheremo di disobbligarci con voi.
Roma, 29.4.61

Cordiali saluti
Ernesto de Martino
[Diego] Carpitella

Luigi Stifani, il violinista del film di Gianfranco Mingozzi sul tarantismo pugliese, *La taranta*, del 1962 – che nella *Terra del rimorso* di Ernesto de Martino appare nelle fotografie di Franco Pinna poste a corredo del testo nella sezione *Tavole* ed è nominato unicamente nell'appendice etnomusicologica di Diego Carpitella [1] – conservò fino alla sua morte, avvenuta il 28 giugno del 2000, il biglietto autografo dei due grandi studiosi. Il musicista di Nardò, infatti, custodiva le sue carte nel negozio di barbiere, in un vero e proprio 'archivio' personale. Anche se non particolarmente ordinato e classificato, lo aveva denominato proprio cosi:

Archivio Tarantate
Il depositario
Università La Sapienza di Roma Collaboratore prof. Carpitella / Università di Bologna [La Sapienza] Università di Milano Roberto Leydi / Università di Cagliari di Ernesto de Martino

Orientandosi, a modo suo, tra i nomi degli atenei italiani presso i quali insegnavano gli antropologi ed etnomusicologi di chiara fama che avevano

---

[1] D. Carpitella, *Appendice III. L'esorcismo coreutico-musicale del tarantismo*, in E. de Martino, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Milano, il Saggiatore, 1961, pp. 335-372, p. 342.

collaborato con lui nel tempo, il violinista-barbiere intendeva sottolineare, come recitavano alcuni biglietti da visita che dispensava a curiosi intervistatori, la sua funzione di «Maestro Luigi Stifani – Cultore di tradizioni popolari» o di «Maestro sul tarantolismo e canzoni tradizionali neritine». Quel piccolo carteggio, contenente una corrispondenza in apparenza non particolarmente intensa con maestri e allievi dell'antropologia italiana dai primi anni Sessanta al 2000, dopo la sua morte era conservato a casa di Luigi Chiriatti, musicista e studioso del Salento, anch'egli costruttore negli anni di un archivio musicale popolare noto pubblicamente come Archivio Chiriatti, dal quale, di lì a poco, avrebbe tratto molti documenti per alimentare il catalogo di *Kurumuny*, la sua casa editrice di libri e dischi, orientando il proprio posizionamento nel campo intellettuale salentino. Grazie a Chiriatti, potei visionare il raccoglitore in cui erano conservate le carte e avviare una prima classificazione. Secondo la sua testimonianza, egli, per evitarne la sparizione e in assenza allora di un'attenzione istituzionale di valorizzazione pubblica, aveva acquisito quel materiale scritto, insieme a oggetti, strumenti e arredamenti del negozio di barbiere, da Giovanna Stifani, una donna energicamente impegnata fin da subito nella memorializzazione della figura del genitore, venuto a mancare proprio a poche ore dalla notte di San Paolo del 2000. Avevo conosciuto Giovanna ad Alessano, circa due mesi dopo la scomparsa di suo padre, in occasione della presentazione del libro *Io al santo ci credo*,[2] un interessante volume che, rispettosamente, pubblicava in anastatica gli originali appunti musicali di Stifani, dando conto della sua rappresentazione del tarantolismo, come egli stesso definiva, con termine arcaico, il fenomeno culturale pugliese, evocando sia la realtà locale, che ben conosceva, sia la tradizione di studi con la quale, a partire da *Salento 1959*, era entrato in contatto. Due anni dopo, in un'indimenticata estate salentina, nel mio studio di Presicce provai a esaminare e ordinare la scatola di carte scritte e fotografie dell'archivio Stifani. Dalle note di allora traggo alcuni frammenti descrittivi.

Oltre al biglietto a firma Ernesto de Martino, sottoscritto anche da Carpitella, con il quale lo studioso napoletano introduceva a Stifani l'allora giovane regista,

> risulta una lettera di Mingozzi del 31.7.61; cinque, anche se di una non appare la firma, sono di Diego Carpitella; 3 di Roberto Leydi; due di Edoardo Winspeare; una di Vittoria de Palma più recente, del 2000. Per citare unicamente i contatti più noti di Stifani.[3]

Alla rilettura che ne faccio in questa occasione, colpisce di più la mia nota finale:

---

[2] L. Stifani, *Io al santo ci credo. Diario di un musico delle tarantate*, a cura di L. Chiriatti, M. Nocera, R. Raheli, S. Torsello, Lequile, Edizioni Aramirè – Istituto Ernesto de Martino, 2000.

[3] G. Pizza, *Diario della ricerca in Salento. Nota sulle carte di Luigi Stifani*, Presicce, inedito, 2002.

È stato emozionante trattare questi materiali. Almeno quanto esplorare l'archivio de Martino, come mi accadde dodici anni fa [nel 1990] grazie a Clara Gallini che mi accolse in casa sua a Roma, dove allora custodiva parte dell'archivio per il riordinamento. Leggere ora le parole di Stifani, o il dialogo fra lui e Carpitella, è un'esperienza intensa.[4]

Per me, gli importanti palinsesti inediti dello studioso napoletano si accomunavano allora ai frammentari, disordinati eppure preziosi documenti di Stifani. In effetti, nel 2002, l'impressione emergente al maneggiamento dei materiali salentini assumeva tratti analoghi alla memoria dell'accoglienza seria e gentile che Gallini mi aveva riservato, dodici anni prima, nella casa che custodiva l'affascinante fondo de Martino, a Sant'Antonio all'Esquilino a Roma. Un'emozione dolorosa, per la recente scomparsa della grande antropologa.

Questi archivi allo specchio, che si andavano incrociando nelle vie del Salento dalla fine degli anni Cinquanta – e che continuavano a farlo all'inizio del nuovo millennio, attraverso la mia ricerca sulle forme di patrimonializzazione del tarantismo contemporaneo[5] –, costituiscono oggi repertori di notevole interesse non soltanto per gli studiosi, ma anche per coloro che intendono recuperare una memoria allora vissuta e praticata in un'inconsapevolezza corporea ineffabile, poi progressivamente evaporata nella rappresentazione, talora spettacolare, della propria cultura. Sono gli effetti visibili di un processo di popolarizzazione dell'antropologia culturale italiana, la cui costitutiva vocazione dialogica è sempre stata in grado di costruire confronti e vicinanze, impari o paritetiche, fra studiosi e studiati, sfumando la distanza che li separa, sia dal versante di un rigoroso metodo di «rimescolamento» tra la prassi etnografica e la vita[6] sia da quello di un obiettivo politico gramsciano, improntato a una «connessione sentimentale tra intellettuali e popolo-nazione».[7]

Nel corso degli anni Settanta e Ottanta del secolo scorso, quando la mia generazione frequentava il liceo e poi l'Università, il sapere antropologico conquistò una notevole presenza nello spazio pubblico italiano, penetrando, ad esempio, nelle antologie scolastiche di letteratura o nei premi per i migliori temi di commento a *Cristo si è fermato a Eboli*. Nell'epoca post-demartiniana, emergeva una condivisa e diffusa pertinenza della nostra disciplina con un approccio progressivo alla comprensione della perdurante "questione meridionale", successivamente percepita, da chi come me viveva la cittadinanza italiana nella periferia campana post-terremoto, come

---

[4] *Ibid.*

[5] Id., *Il tarantismo oggi. Antropologia, politica, cultura*, Roma, Carocci, 2015.

[6] P. Clemente, *Il paese di Emilio Lussu e delle rose*, «Lares. Rivista quadrimestrale di studi demoetnoantropologici», LXXII, 1, 2006, pp. 85-96, p. 87: «[E] mi vien voglia di rimescolare la vita e la professione di antropologo, che trovo congeniale a questi rimescolamenti».

[7] A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, p. 1505.

una specifica forma di incorporazione di una "normalità" negoziata ai margini dello stato nazionale. Quella popolarità era evocatrice della forza di azioni e idee con cui allora, nella fase che drammaticamente de Martino aveva lasciato orfana di un maestro del pensiero antropologico, schiere di giovani ricercatrici e ricercatori andavano esplorando e raccogliendo materiali di cultura italiana in tutte le regioni, avvalendosi delle fonti orali dirette, prodotte dai protagonisti di un cambiamento storico-culturale che aveva visto la fine del cosiddetto mondo contadino, in maniera anche troppo rapida, seppur frammentaria e contraddittoria.

Oggi quei giovani di allora compiono settant'anni, sono coetanei della Costituzione della Repubblica italiana, e le loro etnografie costituiscono nuovi archivi altrettanto utili nella fase successiva alla grande sparizione delle forme di vita, sociali, culturali e politiche, alle quali essi attinsero nel nostro paese.

2. *Pietro e Luisa*

La vignetta etnografica che ho presentato, relativa a una mia ricerca sui processi di patrimonializzazione del tarantismo nel Salento odierno,[8] cerca di illustrare come gli archivi centrali degli studiosi e quelli periferici degli studiati posseggano, fra gli altri, decisivi tratti comuni: la produzione della memoria, il rapporto riflessivo con il passato, la costruzione di autorità e autorevolezza, tracce più o meno profonde che il conflitto sociopolitico produce e dissemina irregolarmente ai margini dello stato.[9] Si tratta di un fenomeno, peraltro ben noto e già attentamente esplorato dalla etnografia più sensibile a cogliere la profondità storica e la dialettica egemonica implicita in tali processi politici.[10] È per questi motivi che l'archivio è entrato a far parte in maniera determinante dei fenomeni patrimoniali contemporanei, ponendosi come il perno, il motore, delle dinamiche sociali territoriali e delle azioni politico-culturali a carattere valorizzante.

Molti esponenti della cosiddetta "cultura popolare" hanno, nel tempo, fabbricato i loro "archivi", così denominandoli sia in relazione a quelli storici delle parrocchie territoriali o degli studiosi locali sia quale mimesi favorita dalla presenza etnografica, sul campo, di una tradizione scientifico-accademico-universitaria. Alla luce di tali considerazioni, in questo numero di «Lares», il saggio di Pietro Clemente assume un'importanza fondamentale. Animato dalla motivazione memoriale per la prematura scomparsa di Lu-

---

[8] G. Pizza, *Il tarantismo oggi*, cit.

[9] Id., *Margini*, «AM. Antropologia Museale Etnografia Patrimoni Culture Visive», 37/39, 2015-2016, pp. 105-109.

[10] B. Palumbo, *L'Unesco e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale*, Roma, Meltemi, 2003, *passim*, in particolare pp. 83-93; si veda anche Id., *Politiche dell'inquietudine. Passioni, feste e poteri in Sicilia*, Firenze, Le Lettere, 2009.

isa Orrù, originale studiosa e archiviatrice di materiali sonori e scritti sulla cultura popolare sarda inerenti in prevalenza la soggettivazione femminile, esso getta un faro di luce su una storia degli studi della quale Clemente è stato protagonista, con una capacità descrittiva intima di notevole rilevanza testimoniale e storica, quella che solo la lucida padronanza dello strumento riflessivo dell'antropologia sa donare. Abbiamo un gran bisogno di molteplici racconti e saggi come questo di Clemente, per ricostruire dall'interno la vicenda antropologica italiana e lo stesso statuto epistemologico del concetto di "popolare", nella sua genesi e nello sviluppo, per valutarne le svolte, gli arresti e le periodiche contraddizioni.[11]

Un anno decisivo per la propulsione di tale energia narrativa e storico-critica, credo sia stato quello del quale nel 2018 ricorre il cinquantennale: il 1968, momento epocale di una mobilitazione giovanile mondiale che determinò una vera e propria rivoluzione culturale nelle forme di vita collettiva. I giovani studiosi che si motivarono allora, non furono solo accademici, ma anche intellettuali socialmente partecipi. Essi maturarono il convincimento che la ricerca sul campo a carattere antropologico dovesse orientarsi parallelamente a un impegno politico votato al cambiamento. Si sviluppava una procedura di approfondimento conoscitivo, storico, sociale, antropologico, non disgiunta dall'idea del *commitment* proteso alla trasformazione di una realtà che, nella sua natura di costruzione sociale, appariva ingiusta.

È ora di tornare a riflettere, da antropologi, su quella fase storico-politica e sulla specificità della sua declinazione nel nostro paese. Se sul piano dell'azione collettiva la presenza motivata e responsabile degli intellettuali dell'antropologia italiana assumeva allora incisivamente una chiara posizione critica, fiancheggiando l'esperienza dei deboli e dei marginali che maggiormente subivano gli effetti violenti di un'ingiustizia strutturale, sul piano epistemico essa produceva prospettive analitiche profonde, meditate e plurali, in vario modo articolate. Gli sguardi scientifici che ne scaturirono, allora ricchi di linee guida operative e socialmente fruibili, conservano oggi una forte attualità, nel momento in cui, seppur monitorate da diverse etnografie, tornano ad agire nello spazio sociale forze neoliberiste interessate a produrre un arretramento delle posture critiche, con l'obiettivo di determinare la restaurazione di un senso comune *d'antan* per favorire e diffondere nelle persone l'incapacità strutturale a cogliere gli ingranaggi nascosti che muovono la cultura pubblica. Si tratta di sguardi esplorativi capaci di cogliere la traccia lasciata dai nostri predecessori:

Che traccia?
Per me sono la traccia per uno sguardo ai margini. Traccia di un decentramento come metodo dell'osservazione. Antropologia come periferizzazione dello sguar-

---

[11] Un ampio e importante quadro analitico di questa complessa storia politico-culturale dell'antropologia italiana è ora offerto da B. Palumbo, *Lo strabismo della Dea. Antropologia, accademia e società in Italia*, in corso di stampa (ringrazio l'Autore per avermi concesso di leggere e citare il testo inedito).

do. Tracce di un gioco epistemologico di spostamento come quello dell'investigatore […].[12]

Affinando lo sguardo in questa chiave discernitiva, le pratiche della conoscenza antropologica contemporanea tendono ad assumere una connotazione di urgenza e indocilità, mostrandosi necessariamente responsabili e maggiormente consapevoli del loro carattere di condivisione e di relazione tra soggetto studiante e soggetto studiato, tipico della metodologia etnografica. Come a dire che, oggi più di allora, l'antropologia proprio attraverso il suo metodo può fornire attrezzi per superare l'angoscia epistemica del controtransfert e proiettarsi nel metodo[13] sociale in un'ottica nuova, eppure già felicemente sperimentata *illo tempore*: quella di un'alleanza politica centrata sul dialogismo vigile dell'etnografia. Si tratta in ultima istanza di riscoprire, per dirla con Gramsci, una *filologia vivente*.[14]

Elementi di una simile prospettiva sono da riscontrarsi proprio in quel sodalizio politico-scientifico che accomunava giovani antropologhe e antropologi, rievocato, con la rara eleganza della maestria di scrittura, nelle opere individuali di Luisa Orrù e di Pietro Clemente e in quelle che i due antropologi scrissero insieme. Nel 1969, nel medesimo anno della pubblicazione del classico libro di Michel Foucault, *L'archeologia del sapere*, nel quale la tematica degli archivi è fatta oggetto di una acuta filosofia critica,[15] Luisa Orrù si laureava avviando un legame autoriale con Pietro Clemente destinato a produrre ispirazioni reciproche, saggi singoli, paralleli o a quattro mani, di notevole spessore, sullo sfondo di una Sardegna che ancora, per quella nuova generazione, si costituiva come scenario di rivolgimenti possibili.

Su uno soltanto di quei lavori, in particolare, intendo brevemente soffermarmi, poiché esso chiarisce come si possa guardare alle fonti archivistiche e agli oggetti generalmente intesi come testimonianze e prove dell'esistenza reale di una cultura popolare, avversando sia l'ottimismo realista dei funzionalismi progressivi sia lo scetticismo aprioristico e nichilista, per provare, in modo certosino, a praticare un equilibrio storico-culturale che si alimenta della prassi critica di una *filologia vivente*. Una linea che, perseguita oggi, potrebbe offrirsi come manifesto di una nuova antropologia in cui riconoscersi. Nel loro importante lavoro *Sondaggi sull'arte popolare*, del 1982, Clemente e Orrù riaprivano il classico fascicolo interpretativo di un oggetto che era stato emblematico nelle antropologie italiane della religio-

---

12 P. Clemente, *Il paese di Lussu e delle rose*, cit., p. 89.

13 Si allude al testo fondamentale di G. Devereux, *Dall'angoscia al metodo nelle scienze del comportamento*, a cura di C. Severi, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1984 [edizione originale 1967].

14 A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 1430.

15 M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 1998 [edizione originale 1969].

sità popolare e rimeditato a lungo in Europa fin dalla fase del folklorismo diffusionista: l'ex-voto, oggetto devozionale la cui letture antropologiche – già allora ricche – solo negli anni successivi sarebbero diventate sempre più complesse nelle diverse prospettive etnografiche sulle pratiche cristiane europee.[16]Fronteggiando l'allora irriflessa pretesa, che alimentava soprattutto una certa letteratura storiografica, di individuare nelle tavolette dipinte degli ex voto altrettante finestre aperte sulla quotidianità del mondo popolare tradizionale nella sua materialità di sistema di oggetti ordinari, quale ad esempio l'arredamento interno alle case, Pietro e Luisa scrissero parole destinate fin da subito a incrinare le certezze diffuse sulla funzione di prova di quel piccolo «documento-monumento» [17] della cultura popolare:

> Questa capacità documentaria, in genere fondata e consistente, va tuttavia sottoposta a riflessione critica, giacché la "rappresentazione della quotidianità" nell'ex voto è sempre mediata da un rapporto non-realistico tra immagini e cose rappresentate; esiste cioè un filtro costituito dalla convenzione corrente sulle modalità di rappresentazione degli eventi e del loro contesto. Un elemento di sottolineatura critica rispetto all'ipotesi di una rappresentazione obiettiva della "quotidianità" […]. [P]er rappresentare gli eventi l'artigiano non fa dei sopralluoghi e quindi delle riprese dal "vero", bensì traduce (non sappiamo sulla base di quali informazioni) l'evento e la sua ambientazione in un codice figurativo il cui rapporto con la condizione sociale del committente e l'effettiva ambientazione degli eventi è almeno da porre in dubbio.[18]

Qui Clemente e Orrù coglievano all'opera una dimensione di *bricolage* mitografico tutta da esplorare etnograficamente, a patto, però, di decostruire lucidamente le pretese realiste che, paradossalmente, erano destinate a occultare la verità. Qualche lampo ogni tanto poteva fuoriuscire dai vetri ottusi delle presunte rappresentazioni documentarie, ma soltanto grazie alla disarticolazione offerta dallo sguardo critico dei due etnografi, consapevoli e, perciò, militanti. Siamo, cioè, di fronte alla dimostrazione che quelle fonti costituiscono, necessariamente, gli oggetti di un'analisi critica. Vale a dire che il metodo etnografico è innanzitutto un'etnografia (riflessiva) del metodo stesso. I tratti tipici dei dipinti ex voto – per esempio il "baldacchino" – lungi dal riflettere la realtà quotidiana, apparivano piuttosto come «credenze visuali»,[19]retoriche descrittive atte a svelare gli stereotipi dell'arte popolare. Il vantaggio di tale congiunzione di sforzi, insito nel bi-

---

[16] Per un quadro d'insieme su questi diversi aspetti dell'ex-voto si veda G. Pizza, *La vergine e il ragno. Etnografia della possessione europea*, Lanciano, Rivista Abruzzese, 2012, cap. VII, pp. 241-252.

[17] Ci si riferisce alla riflessione sui «materiali della memoria collettiva» di J. Le Goff, *Documento/monumento*, in *Enciclopedia*, Volume quinto, Torino, Einaudi, 1978, pp. 38-48.

[18] P. Clemente e L. Orrù, *Sondaggi sull'arte popolare*, in *Storia dell'arte italiana*, Volume quarto, Torino, Einaudi, 1982, pp. 237-342, pp. 287-288.

[19] Si veda su questa nozione il recente contributo di C. Severi, *L'objet-personne. Une anthropologie de la croyance visuelle*, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2017.

nomio autoriale Pietro Clemente – Luisa Orrù, era certamente quello di conferire alla prassi antropologica un valore di apertura reale al dialogo: questo, infatti, si attiva efficacemente non nella dialettica tra due, ma con l'evocazione di un'altra presenza, una sfuggente «terza persona».[20]

È quello che Pietro e Luisa fecero, assumendo la prospettiva critica come ineludibile, poiché motivata dall'esigenza di far crollare presunte autorevolezze paludate, frantumando i concetti teoretici, affinché le polveri si adagiassero feconde, nuovo concio di una storia e di una cultura altre, sui mondi a venire, quelli che l'antropologia avrebbe sottratto al tempo della dimenticanza restituendoli a una partecipazione pubblica insperata, eppure consapevole, plurale, democratica. Sono archivi peculiari quelli dell'antropologia: miniere scintillanti che non serbano singole pietre preziose, ma che, forse anche solo per l'eco moltiplicata delle voci autoriali, riescono ancora a riprodurre nei loro meandri sonorità corali.

3. *Costruzioni polifoniche*

Nel 2001, la rivista francese "Gradhiva" fondata da Michel Leiris e Jean Jamin, nella sua prima serie, dedicava un numero monografico ai rapporti tra archivi e antropologia.[21] Collettivamente si intendeva ripensare le forme e i luoghi della raccolta e della collezione dei dati etnografici, sottolineando l'urgenza, ancora attuale, di un investimento politico-istituzionale delle università e dei centri di ricerca nelle politiche archivistiche, anche ai fini del rinnovamento di una compiuta storia dell'antropologia. La memoria della disciplina si poneva in gioco attraverso una rinnovata consapevolezza da parte degli antropologi nel riflettere sulle tracce delle loro pratiche di terreno. In quel numero interveniva anche Clara Gallini a proposito dell'Archivio Ernesto de Martino, che da ben più di venti anni prima aveva cominciato a riordinare.[22] L'archivio, raccolto e conservato nel tempo da Vittoria de Palma, compagna dello studioso napoletano fin dalla fine de-

---

[20] «È a simile dialettica che sfugge la terza persona in una forma che non si limita a differenziarla dalle prime due, ma che apre un orizzonte di senso a queste del tutto eterogeneo»: R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Torino, Einaudi, 2007, p. 129.

[21] *Archives et anthropologie*, a cura di J. Jamin et F. Zonabend, monografico di «Gradhiva. Revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie», 30-31, 2001/2002 (il riferimento agli archivi nella testata della rivista è mutato dal 2005, quando è stata avviata la nuova serie nella versione connessa al Musée du quay Branly, con un nuovo sottotitolo: «Revue d'anthropologie et d'histoire des arts»).

[22] C. Gallini, À *propos d'un mort qui devint* pezzentiello*: Notes sur les archives d'Ernesto de Martino*, «Gradhiva. Revue dihistoire et d'archives de l'anthropologie», 30-31, 2001/2002, pp. 143-152; per la versione italiana vedi oltre nota 24. Sulle complessità e le contraddizioni implicite nella storiografia antropologica a partire dallo studio di carte inedite relative a Ernesto de Martino presenti in alcuni archivi italiani, si veda l'ampio saggio di V. Alliegro, *I documenti d'archivio nella storiografia antropologica: problemi e prospettive. L'esempio dei materiali inediti di Ernesto de Martino nell'Archivio Centrale dello Stato e nell'Archivio Laterza*, «Palaver», 6, 1, 2017, pp. 169-317.

gli anni Quaranta del Novecento, aveva di per sé contribuito in maniera determinante a sollevare una riflessione franco-italiana sul rapporto tra antropologia e laboratori scientifici basati sugli inediti cantieri dei maestri dell'antropologia europea. All'avvio del nuovo millennio, si avvertiva, dunque, l'esigenza «per i ricercatori di interrogarsi sui modi di costituire i propri archivi e sulla relazione "tragica e inquieta", come la definisce Derrida, che essi vi intrattengono, oscillando tra il desiderio assoluto di conservare tutto e quello di cancellare tutto».[23] Lavorando per anni sulle carte di lavoro di de Martino e partecipando attivamente al dibattito francese sugli archivi antropologici, Gallini organizzò a Roma, il 18 aprile del 2002, un seminario presso la Biblioteca di storia moderna e contemporanea dal titolo *Laboratori di ricerca. Seminario di Studi sugli Archivi degli Etnologi*. L'intento era quello di riportare all'attenzione degli studiosi la centralità degli archivi e, in linea con Jean Jamin e Françoise Zonabend, curatori del suddetto dossier monografico, di indicare la peculiare qualità di quelli etnologici:

> Rispetto ad altri archivi che conservano documentazioni atte a ricostruire una data serie di eventi storici, gli archivi di uno scienziato sociale conservano documenti di natura diversa: attestano infatti di un'umanità contemporanea alla figura del ricercatore e, nel contempo, attestano di un percorso di ricerca che è ad essa fortemente partecipe. Per questo, l'approccio a questo tipo di documenti richiede forme di trattamento in parte analoghe in parte diverse rispetto a quelle di un archivio storico o diplomatico e che comunque tengano conto della centralità di quella serie di esperienze etnografiche che sono andate procedendo, via via lasciando le loro tracce nella scrittura.[24]

Si tratta di una coralità viva, umana e contemporanea, che è custodita negli, e proviene dagli, archivi dell'antropologia. Nel convegno cagliaritano dedicato a Luisa Orrù ne abbiamo tutti sperimentato la potenza, allorché un'aura inattesa, sorprendente e non solo nostalgica, ha zittito l'intera platea mentre risuonava, dal nastro digitalizzato al computer, la viva voce di una anziana donna intervistata dall'antropologa in dialetto sardo. Il fatto che anche Gallini, come ricorda Clemente nel suo saggio su questa rivista, avesse avviato nella Sardegna tardo-demartiniana le sue prime inchieste etnografiche, accresce la suggestione e ci fa ripromettere di esaminare in maniera meno rapida di come sia possibile qui fare, l'importanza del terreno sardo nella vicenda antropologica italiana, oltre la pur necessaria esigenza di ricostruire scansioni, selezioni e frizioni nella storia degli studi.

In anni più recenti, proprio perché esperta nell'analisi e nell'ordinamento delle carte inedite del laboratorio demartiniano, Gallini fu convocata per esplorare costruttivamente l'Archivio Giuseppe Pitrè e cogliere i nessi tra i

---

[23] http://www.nouvelleseditionsplace.com/produit/gradhiva-6/

[24] C. Gallini, *Dove tra l'altro si narra di un milite ignoto che divenne* anima pezzentella. *Note sull'Archivio Ernesto de Martino*, «Belfagor. Rassegna di varia umanità», 5, 341, 30 settembre 2002, pp. 585-598, p. 585.

materiali inediti e i molteplici esiti di scrittura del grande demologo siciliano. Il saggio che ne trasse, preliminare a un'edizione nazionale dell'opera *Medicina popolare siciliana*, segna un punto di non ritorno nella nuova rilevanza conferita dagli antropologi italiani alla concezione dell'archivio:

> È ormai maturato il convincimento che il valore dell'archivio di uno studioso non consista tanto nell'esistenza di eventuali testi inediti da scoprire come tartufi, quanto piuttosto nella trama contestuale che sostanzia ogni pagina scritta, trasformandone ciascun rigo in indizio di più generali procedure di ricerca, lungo tutte quelle tappe che dalla raccolta e dalla interpretazione dei dati conducono fino alla stesura di un testo più o meno definitivo. Caratteristica peculiare dell'archivio di un etnologo è quella di essere costruito come un tessuto polifonico, nel quale la voce dello studioso si intreccia con tutte quelle di coloro che gli hanno dato testimonianza delle forme della propria cultura di appartenenza.[25]

Esplorando la ricchezza documentaria dell'Archivio Pitrè e pur evidenziando, senza alcun anacronismo, le carenze e le faglie tra archivio e scrittura, Gallini non mancava di sottolineare il rispetto di Pitrè per i suoi informatori e, superando il giudizio critico che Ernesto de Martino aveva dedicato al medico-etnografo palermitano,[26] gli riconosceva una profonda consapevolezza della complessità documentaria delle sue fonti, proprio in rapporto ai saperi corporei ed etnomedici che egli aveva raccolto a fine Ottocento per la stesura della *Medicina popolare siciliana*:

> proprio l'esercizio di due pratiche per lui tanto strettamente connesse, come quella della medicina e dell'etnografia, lo avrebbe portato a misurarsi su esperienze tali da introdurre almeno qualche dubbio di fronte a questi ultimi ordini di certezze: e cioè a constatare quanto vane e complicate siano le articolazioni in seno a quell'ipotetica «vita fisica e morale del popolo» e di quanto riduttivo risulti essere ogni tentativo di contenerne ciascuna espressione entro rubriche differenziate e irrelate tra di loro senza possedere (né a quei tempi se ne possedevano) gli strumenti concettuali derivanti dalla nozione di sistema. Di qui la percezione, quasi drammatica [...] di una tensione tra due istanze, entrambe necessarie per arrivare alla presa di un ambito, che si rivela assieme tanto immane e sfuggente: quella della documentazione e quella dell'ordinamento.[27]

È questo genere di complessità che l'archivio inedito di Luisa Orrù promette di riconoscere e forse consente di ricostruire. Ed è la ragione dell'apprezzamento con cui Tullio Seppilli la invitò a far parte della Società italiana di antropologia medica (Siam). Se è vero che i palinsesti inediti possono essere interrogati alla luce degli editi, e di converso si rivelano in grado

---

[25] C. Gallini, *Giuseppe Pitrè, la* Medicina popolare siciliana. *Etnografia e scrittura*, «Lares. Rivista quadrimestrale di studi demoetnoantropologici», anno LXXII, n. 3, 2006, Olschki, Firenze, pp. 769-784, p. 769.

[26] Si veda E. De Martino, *La terra del rimorso*, cit., pp. 24-25.

[27] *Ivi*, pp. 772-773.

di dare nuova vita alle pubblicazioni, la ricchezza dell'opera di Orrù sta proprio nell'avere scelto di lavorare prevalentemente con le donne e sulle donne, assumendo fin dall'argomento una prospettiva critico-corporea che ritroviamo nelle sue pubblicazioni di antropologia dei saperi medicali e dell'esperienza del parto.[28] Testi che fioriscono su quel passaggio dalla medicina popolare all'antropologia medica che caratterizza il percorso scientifico di Orrù, collocandola nella storia di questo settore degli studi antropologici in Italia, verificatosi intorno alla riflessione corporea dei movimenti delle donne. Parimenti, nei suoi lavori sulle farmacopee popolari sarde, il codice empirico-materiale pure evocato nelle tassonomie, non sovrasta la dimensione simbolico-intangibile.[29] Piuttosto i due aspetti sembrano compenetrarsi, alla luce di un'articolazione classificatoria emergente da forme di vita culturale apparentemente semplici, ma che, proprio attraverso l'esplorazione etnografica di Orrù, riacquistano una profonda complessità.

4. *Finestre, muri…*

Nell'ottantesimo anniversario di due libri importanti, apparsi entrambi nel 1922 in Inghilterra – il saggio con cui si avvia la scienza archivistica, scritto da Hilary Jenkinson,[30] e quello ugualmente fondante per l'antropologia, di Bronislaw Malinowski[31] – Elisabeth Kaplan,[32]archivista di professione al *Charles Barbage Institute*, un centro di ricerca del Minnesota specializzato nella storia dell'informatica, provò a introdurre all'interno del proprio campo tecnico-scientifico gli elementi del vivace dibattito antropologico cosiddetto "postmoderno", che, per circa vent'anni, aveva portato all'attenzione, con una metodologia critico-letteraria attenta alla rilettura dei classici, il problema dei rapporti tra enunciati, discorsi, poteri, scrittura e memoria. Quei temi erano stati alla base della riflessione foucaultiana sull'"Archivio", inteso come metafora dell'egemonia e del controllo sociale esercitato da formazioni discorsive storicamente determinate. L'obiettivo di Kaplan era spingere i suoi colleghi archivisti professionisti a fuoriuscire da una tradizione positivistica che rischiava di isolarli da un più vasto scenario teorico e che aveva reso per loro il Novecento un secolo meno

---

28 L. Orrù, *Il parto nella Sardegna tradizionale*, in *Il parto tra passato e presente: gesto e parola. Atti del Congresso 29-30 gennaio* 1985, Cagliari – Cittadella dei Musei, Centro studi e documentazione sulla condizione femminile, Cagliari, La Tarantola Edizioni, 1985, pp. 25-44.

29 A.D. Atzei– L. Orrù – F. Putzolu – G. Rozzo – T. Usala, *Le piante nelle terapie tradizionali. Sardegna sud-occidentale*, Cagliari, Edizioni Della Torre, 2004 [terza edizione 2016].

30 H. Jenkinson, *A Manual of Archival Administration*, Oxford, Clarendon Press, 1922.

31 B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, London, Routledge and Kegan Paul, 1922.

32 E. Kaplan, *«Many Paths to Partial Truths»: Archives, Anthropology, and the Power of Representation*, «Archival Science: International Journal on Recorded Information», 2, 2002, pp. 209-220.

breve del dovuto. In certo senso la posizione di Kaplan intese iniettare la forza vivificante e propulsiva del dibattito epistemologico dell'antropologia contemporanea – orientato su tematiche quali crisi della rappresentazione, oggettività, autenticità, potere, autorità – all'interno del campo archivistico che a lungo si era attardato sulla linea proposta da Jenkinson, cioè immaginando il ruolo dell'archivista come «custode passivo e imparziale di innocenti residui documentari ereditati dal passato».[33] In realtà quasi tutte le etnografie, da Malinowski in poi, avevano avuto a che fare con archivisti nient'affatto "passivi", ma anzi gelosi e attivi guardiani di carte privatizzate, attenti a monitorare selettivamente una soglia di accesso, spesso negata, come è noto peraltro a chiunque abbia fatto ricerche territoriali, essendo l'archivio un passaggio di studio ineludibile per tutti gli etnografi.[34] Kaplan ha avuto certamente il merito di avviare una riflessione critica sulle fonti archivistiche, nella cornice stessa dell'archivio e soprattutto intorno alla scienza che ne è sorta, introducendo un grimaldello antropologico utile per scardinare le antiche porte di pratiche conoscitive lontane dal rinnovamento epistemologico al quale l'antropologia ha indubbiamente contribuito nel Novecento e oltre.

Nel 2012, dieci anni dopo quel saggio, una rassegna redatta da David Zeitlyn ha esaminato, com'è nello stile dell'*Annual Review of Anthropology*, un'ampia serie di studi anglosassoni sul tema, mostrando come il punto di partenza di una riflessione critica sull'archivio, sul piano teorico, sia da ascrivere a Jacques Derrida e a Michel Foucault, filosofi di una *French theory* che certamente influenzò la svolta decostruzionista statunitense. Si tratta di suggestioni interessanti, che pongono l'archivio al cuore di una riflessione insieme classica e postmoderna, lo rendono un oggetto-soggetto esemplare dell'antropologia, che, non a caso, è identificato ora con la persona in carne e ossa che lo gestisce, ora con lo spazio dell'ordinamento e della classificazione, ora con i materiali che esso contiene. Con Foucault si era aperta una svolta decisiva nella metodologia "archivistica", intesa come profonda innovazione dell'antecedente tradizione di ricerca storica. La nozione foucaultiana di "archeologia" aveva rinnovato questa parola, dislocandone il significato fino al capovolgimento, proiettandola nel presente e nel futuro. In un'accezione ben lontana dal senso ovvio di una scienza dei rinvenimenti delle origini antiche, *l'archeologia del sapere* designava piuttosto le esplorazioni scientifiche dei nessi tra gli enunciati discorsivi, ovvero le complesse descrizioni del «già detto», e le forme storiche di esistenza sociale. Un mutamento di paradigma e di metodo radicale.[35]

---

[33] *Ivi*, p. 215, traduzione dell'Autore.

[34] Si veda su questo punto il già citato volume di B. Palumbo, *L'Unesco e il campanile*, p. 25 e *passim*.

[35] Come ha osservato G. Deleuze, *Foucault*, Napoli, Cronopio, 2002, p. 29 [edizione originale 1986]: «L'archeologia si oppone alle due principali tecniche impiegate finora dagli "archivisti": la formalizzazione e l'interpretazione».

Analogamente, la ricerca antropologica ha costantemente mostrato come la costituzione degli archivi sia un fatto sociale da esplorare, esito di scelte e punti di vista variabili, strumento utile per comprendere, ad esempio, sia i processi violenti del colonialismo sia le emergenze delle pratiche di decolonizzazione.[36] Nella letteratura internazionale esaminata da Zeytlin, il termine "archivio" appare usato in modi differenti, indicando ora il contenitore ora il contenuto. Già alla luce di tale contrapposizione si avverte una costitutiva dialettica egemonica implicita in questo strumento riflessivo della ricerca, così familiare alla nostra disciplina.[37] Sono numerose le antropologie che, sulla scorta dei lavori di Foucault e di Pierre Bourdieu, hanno esaminato l'archivio come fonte di «governamentalità», per la sua peculiare espressione dei rapporti di potere, la sua capacità di governare corpi e pensieri e la possibilità di assumere una potenza modellante identità incorporate e habitus.[38] L'antropologia fondata sulle ricerche sul campo, e più recentemente sulla elicitazione di una partecipazione periferica favorita dal metodo dialogico, ha provato a scongiurare la visione apocalittica di un archivio osservato soltanto nell'occhio del potere. Dalla "febbre" di archivio di Derrida,[39] all'archivio "governamentale" dell'archeologia foucaultiana,[40] fino alla "mania" d'archivio di Rolnik,[41] è a lungo sembrato che dagli archivi non si uscisse se non marchiati da una dominanza classificatoria indelebile. L'antropologia ha giocato qui la sua carta che, italianamente, potremmo definire dell'"etnocentrismo critico", cioè della possibilità di individuare riflessivamente nei "nostri" archivi antropologici la complessità

---

36 Per un recente approccio critico sia del colonialismo sia delle forme assunte dal progetto decoloniale nel rinnovamento contemporaneo degli allestimenti museali, si veda A. Grossman, *Counter-factual Provocations in the Ethnographic Archive*, «OAR: The Oxford Artistic and Practice Based Research Platform Issue», 2, 2017, pp. 126-138. Grossman sostiene che il suo obiettivo è «to redirect the decolonial gaze toward the archives, catalogues, and storage facilities – spaces where ethnographic objects are first identified and contextualized» e propone «to bend the decolonial project to a slightly different – herein described as "counter-colonial" – angle»; per far questo auspica una stretta collaborazione tra saperi scientifico-accademici e pratiche creative dell'arte contemporanea: «I define a counter-colonial museological approach as one that challenges institutional narratives by reclaiming research practices that previously have been used to essentialize and alienate the other, but that also draws upon poetic or artistic tactics to disrupt, and reconfigure its own modes of scientific and academic expression» (*ivi*, pp. 126-127).

37 Su questi e altri aspetti di antropologia degli archivi, si veda il saggio rassegna di D. Zeytlin, *Anthropology in and of the Archives: Possible Futures and Contingent Pasts. Archives as Anthropological Surrogates*, «Annual Review of Anthropology», 41, 2012, pp. 461-480.

38 Oltre al testo sopra citato, per un approccio foucaultiano allo studio antropologico degli archivi si vedano, tra gli altri, G. Baronti, *I segni del potere. Fenomenologia dell'archivio giudiziario*, «La Questione Criminale», VI, 2, 1980, pp. 47-62; R.G. Echevarria, *Myth and Archive: A Theory of Latin American Narrative*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

39 J. Derrida, *Mal d'archivio. Un'impressione freudiana*, Napoli, Filema, 1996 [edizione originale 1995].

40 M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, cit.

41 S. Rolnik, *Archive Mania / Archivmanie*, Ostfildern, Hatje Cantz Verlag, 2011.

delle fonti senza separarle dalla loro appartenenza, provando, cioè, a usare il paradigma decostruttivo in un'ottica di distinzioni possibili: in fondo gli archivi non sono inferni reali di morti, né inferni metaforici di viventi. E d'altronde fare antropologia oggi, nel momento politico contemporaneo, è un po' come etnografare *Le città invisibili:*

> L'inferno dei viventi non è qualcosa che sarà; se ce n'è uno, è quello che è già qui, l'inferno che abitiamo tutti i giorni, che formiamo stando insieme. Due modi ci sono per non soffrirne. Il primo riesce facile a molti: accettare l'inferno e diventarne parte fino al punto di non vederlo più. Il secondo è rischioso ed esige attenzione e apprendimento continui: cercare e saper riconoscere chi e cosa, in mezzo all'inferno, non è inferno, e farlo durare, e dargli spazio.[42]

In una simile operazione di discernimento, che è una scelta tra spiriti del bene e del male, risiede la possibilità di esercitare una lettura critica che restituisca voce ai silenzi, esaminando ad esempio gli archivi in controluce, disaggregandone la vocazione normativa, per valutare le torsioni che essi producono sulle fonti che custodiscono. Le voci archiviate non sono ovvie, neutrali. Affinché esse siano restituite alla fruizione pubblica occorre metterle in relazione a una critica del loro contenitore. Al tempo stesso questa critica è possibile solo aprendo l'accesso agli archivi senza discriminazione, rendendoli, cioè, socialmente fruibili. Essi sono pur sempre "istituzioni", e pertanto sono esplorati spesso come tali. Quelli degli antropologi, ad esempio, attendono ancora una radicale forma di riflessività critica e autoetnografica per potere essere compulsati a regola d'arte: è la nozione di "archivi radicali":

> Working collaboratively in Australia, Povinelli[43] dreamt of an archive accessible via a smartphone with built-in GPS. The phone knows the identity and location of the user, and the archive software is set up to display material conditioned by those two variables and by the user's interests. Imagine an Australian sacred site: Sitting in Sydney or New York, a young man without kin ties to the site may see a very different (reduced) set of material than might an old woman from Europe near the site, who herself would see different material from a man born nearby. I use the word "dream" to connect to some Australian aborigine cultural traditions, but Povinelli is not being fantastical: The technology to build such a system exists and could easily be realized.
> This would be a "Radical Archive".[44]

L'utopia dell'archivio radicale si fonde dunque con l'idea che la comunicazione digitale offra oggi nuove opportunità all'etica antropologica della

---

[42] I. Calvino, *Le città invisibili*, Torino, Einaudi, 1972, p. 170.

[43] E.A. Povinelli, *The woman on the other side of the wall: archiving the otherwise in postcolonial digital archives*, «Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies», 22, 2011, pp. 146-171

[44] D. Zeytlin, *Anthropology in and of the Archives*, cit., p. 474; sul tema si veda anche H. Geismar, *Museum + digital =?*, in *Digital Anthropology*, a cura di H.A. Horst, D. Miller, Oxford, Berg, 2012, pp. 266-287.

partecipazione in campo museale e archivistico. Le antropologie contemporanee studiano le forme attraverso le quali gli archivi si riconfigurano in una fase di crisi della rappresentazione, nel tentativo di restituire alle fonti registrate, inventariate, catalogate, una vita performativa il più possibile fedele a quella definitivamente trascorsa. Se questo tentativo naufraga in forme di «nostalgia strutturale» o «imperialista»,[45] allora non resterà che cedere alle ormai innumeri richieste di restituzione che le cosiddette "comunità" rivolgono all'antropologo che, etnograficamente, raccolse dati, voci, suoni, immagini nei "loro" terreni. Si tratta di un fenomeno diffuso e in parte studiato,[46] che spinge quanti sono impegnati in tali processi ad assumere fin dall'avvio delle proprie inchieste, inevitabilmente destinate a produrre archivi di dati, una «postura partecipativa».[47] Ma nel rimettere mano agli archivi dei maestri della nostra antropologia, come possiamo elicitare la partecipazione? Ed è essa realmente tale o non rischia forse di nascondere proprio ciò che vorrebbe disinnescare? È forse qui il dilemma primario che richiede capacità di discernere. È, in fondo, un arcano metodologico, che ci spinge a scegliere tra il feticcio della cosa archiviata e il recupero memoriale di tracce culturali in un nuovo «sguardo da lontano».[48] Ma se l'orizzonte del lavoro etnografico nostro fosse ancora oggi quello dell'attivazione di processi di consapevolezza e di liberazione, di certo la scelta sarebbe meno amletica. Per questo è ancora utile rivisitare strade già percorse, rimeditare pensieri già pensati, ma considerando l'assenza come una modalità di presenza e la malinconia del tempo perduto come una nostalgia di futuro.

5. …*vetri*

Riflettendo sulle antropo-filosofie critiche dell'archivio mi torna in mente un celeberrimo paragrafo delle *Ricerche filosofiche* di Wittgenstein, il 309, quello che allude a certi modi di una volta di intrappolare le mosche attirandole in una bottiglia: le si osservava a lungo mentre invano si agitavano svolazzando nel fiasco alla ricerca di un'improbabile uscita, immaginando che potessero guardare all'esterno, ma vedendo solo attraverso il

---

[45] Sulla nozione di «nostalgia strutturale» e di «nostalgia imperialista» si vedano rispettivamente: M. Herzfeld, *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation State*, New York-London, Routledge, 1997 [terza edizione dal diverso sottotitolo: *Cultural Intimacy. Social Poetics and the Real Life of States, Societies and Institutions*, Routledge, New York-London 2016]; R. Rosaldo, *Imperialist Nostalgia*, «Representations: Interdisciplinarity for the 21st Century», 26, 1989, monografico *Memory and Counter-Memory*, pp. 107-122.

[46] Su questo tema si veda M. Minicuci – A. Lupo, *Introduzione. Processi e forme di restituzione*, «L'Uomo Società Tradizione Sviluppo», 2, 2015, pp. 7-14.

[47] B. Palumbo, *Patrimonializzare*, «AM. Antropologia Museale Etnografia Patrimoni Culture Visive», 22, 2009, pp. xxxviii-xl.

[48] C. Lévi-Strauss, *Lo sguardo da lontano. Antropologia, cultura, scienza a raffronto*, Torino, Einaudi, 1984 [edizione originale 1983].

vetro inforabile, in una trasparenza che era anche un'abbagliante e ovvia prigione. Nel suo aforisma metaforico, il filosofo austriaco si faceva una domanda e si dava una risposta: «Qual è il tuo scopo in filosofia? – Indicare alla mosca l'uscita dalla trappola».[49] Trovare la via d'uscita dalla gabbia del linguaggio sarebbe il compito della filosofia. Ma forse tocca all'antropologia esemplificarlo. D'altronde, gli studiosi hanno coniato l'espressione «svolta antropologica» proprio per alludere al "secondo Wittgenstein".[50]

L'immagine del moscone che scivola sul vetro di una finestra cercando di uscire, e sembra non capire perché non vi riesca, fu usata anche da Clara Gallini allorché rivisitando il suo studio giovanile sull'Argia, la tarantola sarda, provò ad andare oltre l'insegnamento demartiniano: «Allora mi scontravo contro di essa come un moscone farebbe con un vetro», scriveva l'antropologa, riproponendosi poi, vent'anni dopo quel primo lavoro, di rintracciare una fessura che consentisse un passaggio «attraverso questa frontiera trasparente».[51]

Riecheggia la metafora metodologica usata da Carlo Ginzburg quando, riflettendo sui rapporti di forza, scrive che:

> Le fonti non sono né finestre spalancate, come credono i positivisti, né muri che ostruiscono lo sguardo, come credono gli scettici: semmai, potremmo paragonarle a vetri deformanti. L'analisi della distorsione specifica di ogni fonte – conclude lo storico – implica già un elemento costruttivo.[52]

Ai miei occhi, si tratta di una condivisibile difesa del carattere costruttivo e dialogico dell'esercizio critico: la *pars destruens* assume, fin dal suo avvio, le fattezze di una proposta *construens*.[53] È questo, in fondo, il filo d'Arianna che l'antropologia può ancora cercare nel dedalo di vetro degli archivi.

Riassunto – Summary

A partire da un esempio etnografico salentino e in riferimento al percorso di ricerca di Luisa Orrù e Pietro Clemente, l'articolo presenta alcune riflessioni sulla rilevanza dello sguardo antropologico in rapporto agli archivi. Si cerca di illustrare come gli archivi centrali degli studiosi e quelli periferici degli studiati posseggano

---

[49] L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, edizione italiana a cura di M. Trinchero, Torino, Einaudi, 1967, § 309, p. 137 [edizione originale 1953].

[50] Si veda A. Sobrero, *L'antropologia dopo l'antropologia*, Roma, Meltemi, 1999, p. 44.

[51] C. Gallini, *La ballerina variopinta. Una festa di guarigione in Sardegna*, Napoli, Liguori, 1988, p. 21.

[52] C. Ginzburg, *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Milano, Feltrinelli, 2000, pp. 48-49.

[53] Nell'*Avvertenza* a *L'uso dei corpi*, Vicenza, Neri Pozza Editore, 2014, p. 9, il filosofo G. Agamben scrive: «In una ricerca filosofica, non soltanto la *pars destruens* non può essere separata dalla *pars construens*, ma questa coincide in ogni punto senza residui con la prima».

tratti comuni: la produzione della memoria, il rapporto riflessivo con il passato, la costruzione di autorità e autorevolezza. Entrato a far parte in maniera determinante dei fenomeni patrimoniali contemporanei, l'archivio si è posto quale motore delle dinamiche sociali territoriali e delle azioni politico-culturali a carattere valorizzante. Secondo l'Autore, le voci classificate negli archivi non sono mai neutrali: affinché siano restituite alla cultura pubblica occorre metterle in relazione a una critica antropologica del loro contenitore.

Moving from a Salento ethnographic vignette and on the tracks of Luisa Orrù and Pietro Clemente's research path, the articles carries out some reflections on the relevance of the anthropological gaze toward the archives. It tries to illustrate how the central archives of the observers and the peripheral ones of the observed possess common traits: the production of memory, the reflexive relationship with the past, the construction of authority and authoritativeness. Having relevantly entered into the contemporary heritage discourse, archives positioned itself as a driving force of social dynamics and cultural policies of heritagization. According to the Author, voices classified in the archives are never neutral: in order to be integrated to a common public culture, they need to be related to an anthropological critique of the archives' framework.

FORUM

LA FIN DU MONDE DI ERNESTO DE MARTINO. UN DIBAT'TITO SULL'EDIZIONE FRANCESE

Nel Novembre del 2016, presso le edizioni dell'École des hautes études en sciences sociales, è uscita la traduzione francese di *La fine del mondo* di Ernesto De Martino. Curata da Giordana Charuty, Daniel Fabre e Marcello Massenzio, l'opera è di fatto molto più di una semplice traduzione. Infatti i curatori hanno scelto di presentare una sistemazione del materiale diversa da quella adottata da Clara Gallini nell'edizione italiana del 1977: sistemazione più vicina all'originaria organizzazione che al materiale aveva dato lo stesso De Martino, condotta evitando squilibri troppo forti tra capitoli e la ripetizione di brani analoghi o le mere citazioni da altre opere. Non solo: hanno ristabilito la correttezza del testo tornando a un confronto puntuale con gli appunti demartiniani conservati nell'archivio dell'Associazione Internazionale Ernesto De Martino. Ne risulta un testo un po' più breve (ma che raggiunge comunque le 480 pagine, inclusa un'ampia sezione di apparati critici), filologicamente accurato, con una struttura saggisticamente più chiara e incisiva. Si tratta dunque per certi aspetti di un'opera nuova anche per i lettori italiani – tanto che l'editore Einaudi sta valutando a sua volta una nuova edizione condotta secondo i medesimi criteri.

I testi che qui pubblichiamo sono l'elaborazione degli interventi in occasione di una presentazione del libro avvenuta il 21 novembre 2017 a Roma, presso la sede e per iniziativa dell'École Française. Ringraziamo Fabrice Jesné, direttore di studi dell'EFR, e Marcello Massenzio, presidente dell'Associazione Internazionale Ernesto De Martino, per averne consentito la pubblicazione e contribuito alla messa a punto del forum; e per aver consentito altresì di pubblicare un documento inedito in italiano come la lettera inviata il 16 gennaio 1967 da Angelo Brelich a Guido Bollati delle edizioni Einaudi, nella quale si prospetta il primo resoconto sul contenuto dei materiali preparatori demartiniani e la prima ipotesi di una loro organizzazione in volume. Ringraziamo inoltre tutti gli autori per aver reso disponibili e revisionato per la stampa i loro testi – incluso l'intervento di Giuseppe Vacca che, non ancora pronto per questo forum, ci auguriamo possa apparire nei numeri successivi di «Lares». Infine, vogliamo ricordare Daniel Fabre, tragicamente e prematuramente scomparso proprio durante il lavoro di curatela del volume. Daniel è stato collaboratore e membro del comitato scientifico di Lares, grande amico della rivista e personalmente di molti di noi, ed alla sua memoria dedichiamo questo forum.

Fabrice Jesné *

LA FIN DU MONDE DI ERNESTO DE MARTINO COME PRIMO RISULTATO DELLA COOPERAZIONE SCIENTIFICA FRANCO-ITALIANA NEL CAMPO DELLE SCIENZE UMANE E SOCIALI

La traduzione francese de *La fine del mondo* rappresenta la prima tappa di un percorso finalizzato a una più completa e approfondita conoscenza dell'opera demartiniana in Francia. Cinque istituzioni italiane e francesi operanti nel campo delle scienze umane e sociali si sono associate allo scopo di favorire iniziative e progetti di lungo respiro volti a valorizzare – tra l'altro – il patrimonio culturale custodito nell'archivio De Martino. L'Associazione Internazionale Ernesto De Martino, l'École française de Rome, l'École des hautes études en sciences sociales, la Fondazione Istituto Gramsci e l'Accademia nazionale di Santa Cecilia hanno firmato nel 2015 un *accord cadre* che si è ulteriormente concretizzato, in modo più specifico, nell'elaborazione di un programma di ricerche quinquennale facente capo all'École française de Rome con il sostegno degli altri quattro partner. Oltre a varie iniziative – come la presentazione al pubblico romano della traduzione francese de *La fine del mondo* (16 novembre 2017) – questo programma è imperniato principalmente sulla traduzione di un'altra opera maggiore di De Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, la cui pubblicazione è prevista nell'arco di pochi anni.

Il nostro auspicio è che le edizioni francesi delle opere citate possano favorire una rinnovata consapevolezza critica del significato dell'opera demartiniana anche in Italia.

---

* Directeur des études pour les époques moderne et contemporaine à l'École française de Rome.

Marcello Massenzio

TRADUZIONE DELLA QUARTA DI COPERTINA DE *LA FIN DU MONDE*

Come trasformare le diagnosi d'inizio Novecento relative alla "crisi" o al "declino" dell'Occidente in sintomi per ridefinire i rapporti dell'antropologia con le altre scienze sociali? È questo l'interrogativo al quale Ernesto de Martino si propone di dare una risposta, sottoponendo ad analisi le concezioni del tempo che sono state elaborate in diversi contesti storico-culturali per far fronte alla minaccia di dissoluzione del rapporto autentico che i soggetti intrattengono con sé stessi e con il mondo; minaccia che la modernità fa avvertire in tutta la sua gravità.

Alla sua morte, de Martino lascia incompiuta un'ampia indagine che estende la portata del metodo comparativo proprio della "scuola romana" di storia delle religioni, riconsidera criticamente i vari esistenzialismi e trae ispirazione sia dal pensiero di Antonio Gramsci, sia dal funzionalismo britannico, sia dalle correnti di estetica del proprio tempo. Questo lavoro sarà pubblicato postumo dodici anni più tardi con il titolo *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* (1977) e, a partire dal 2002, sarà regolarmente rieditato.

L'edizione francese va oltre i confini della semplice traduzione: Giordana Charuty, Daniel Fabre e Marcello Massenzio si sono immersi nel laboratorio concettuale di E. de Martino: sono risaliti fino alle fonti dell'opera, hanno scelto e commentato i vari frammenti che la compongono al fine di approntare una versione ridotta, ma più coerente, di un progetto antropologico di grande ambizione.

Esponendo i grandi temi dell'antropologia demartiniana mediante un linguaggio rispettoso delle sue invenzioni concettuali, l'edizione francese invita a riscoprire l'intera produzione di Ernesto de Martino, ridotta troppo spesso – in Francia e non solo – a etnografia "esotizzante" dell'Italia del Sud. Documenti inediti d'archivio, un apparato critico e un importante dossier fotografico completano il volume.

Marcello Massenzio *

OSSERVAZIONI SU ALCUNI TRATTI DISTINTIVI DELL'EDIZIONE FRANCESE DELL'OPERA POSTUMA DI ERNESTO DE MARTINO

L'impegno primario che ha accomunato Daniel Fabre, Giordana Charuty e me nell'approntare l'edizione francese della *Fine del mondo* è stato quello di far emergere in piena luce il pensiero dell'ultimo de Martino: un pensiero che nell'edizione italiana ci sembrava soffocato, in diverse occasioni, sotto il peso delle citazioni di brani tratti da opere di autori (filosofi, romanzieri, antropologi, psichiatri, etc.) con i quali de Martino si confrontava o aspirava a confrontarsi. Brani raccolti, certo, dall'Autore, ma non sempre vivificati dalle sue riflessioni critiche: da questa considerazione è scaturita la decisione di conservare soltanto i passi in rapporto ai quali de Martino ha elaborato dialetticamente il proprio itinerario speculativo, definendo tanto il personale modo di concettualizzare il tema della «fine del mondo», quanto il peculiare metodo d'analisi comparata sotteso all'indagine sulle apocalissi culturali.

L'ulteriore impegno è scaturito dall'esigenza di conferire il massimo risalto ai nessi tra le parti costitutive dell'opera postuma, ridisegnando a tale scopo l'architettura stessa del volume, nel rispetto delle indicazioni fornite dall'Autore. In questa prospettiva è stato importante per noi avere come punto di riferimento anche la lettera spedita da Angelo Brelich a Giulio Bollati in data 16. 1. 1967: lettera che contiene una puntuale descrizione tanto dei materiali elaborati da de Martino, quanto dell'articolazione delle varie sezioni. Brelich conclude la sua disamina caldeggiando la pubblicazione del manoscritto incompiuto nelle edizioni scientifiche Einaudi, perché ciò avrebbe fornito ai lettori un'opportunità straordinaria: accedere ai segreti dell'officina concettuale dell'ultimo De Martino. Questo parere è stato pienamente condiviso da Giulio Bollati.

Si tratta di un documento prezioso; questa missiva, depositata negli archivi della Casa editrice Einaudi, è stata pubblicata per la prima volta, in traduzione, nell'introduzione a *La fin du monde* (pp. 23-25): per comprenderne compiutamente lo spessore, è necessario ricordare che è stato lo stesso de

---

* Professore di Storia delle religioni e Presidente della Associazione Internazionale Ernesto de Martino.

Martino a consegnare il dossier dell'opera cui stava lavorando nelle mani dell'amico e collega Angelo Brelich. Quest'ultimo ha istituito una commissione, da lui stesso presieduta, con l'incarico di studiare e di ordinare l'insieme dei materiali nella prospettiva della pubblicazione del testo incompiuto: ne hanno fatto parte Vittoria De Palma, Clara Gallini, Giancarlo Montesi, Giovanni Jervis. In questa sede mi limito a segnalare che il lavoro propedeutico alla prima edizione de *La fine del mondo* (Torino, 1977), è stato interamente svolto da Clara Gallini.

È stata un'impresa titanica quella compiuta da Clara Gallini, alla quale va la nostra riconoscenza: l'edizione francese, che pure nasce da un profondo ripensamento critico di quella italiana – a circa quarant'anni di distanza – non sarebbe stata possibile senza un solido fondamento cui appoggiarsi e al quale rapportarsi dialetticamente. La ricezione di un testo – e, nel caso specifico, di un testo assolutamente singolare e di grande respiro teorico, – muta nel tempo: essa è in divenire, perché risente dei mutamenti storici, dell'affiorare di nuove sensibilità culturali, nonché della caduta di paradigmi interpretativi obsoleti.

L'edizione del 1977 ha suscitato, in generale, non poche perplessità in ambito antropologico (e non solo) perché presentava un de Martino distante dalla sua immagine più accreditata, legata alle ricerche etnografiche condotte nel Meridione d'Italia. Non mi dilungo: Daniel Fabre ha affrontato diffusamente l'argomento nella sua introduzione. Mi limito ad osservare che la scissione tra il «filosofo della cultura» (mi sia consentita la semplificazione), e lo studioso di realtà socio-culturali storicamente ben circoscritte, ha portato alla creazione di compartimenti stagni all'interno della produzione demartiniana favorendo, al contempo, la polarizzazione dell'interesse sulla cosiddetta «trilogia meridionalista», che ha comportato il rischio di una inadeguata valutazione critica del sistema teorico.

La prefazione di Clara Gallini all'edizione del '77 risente di una simile tendenza interpretativa e, al tempo stesso la consolida: la studiosa, pur riconoscendo l'elevatezza del pensiero dell'ultimo de Martino, aperto alle grandi correnti del pensiero europeo, scorge nel progetto di ricerca sulle apocalissi i segni di un ripiegamento su posizioni filosofiche ritenute inattuali, imputabile all'allontanamento dalle indagini, ricche di fermenti culturali innovatori, dalle quali aveva tratto alimento la produzione etnologica di taglio storicistico.

La presa di distanza, variamente argomentata, da un volume così "sconcertante" ha fatto sì che *La fine del mondo*, divenisse *un livre fantôme*, come dice Fabre. Si è dovuto attendere il 2002 per la ristampa – sempre presso l'editore Einaudi – che ha consentito a questo testo di cominciare a dispiegare la sua ricchezza e di stimolare la riflessione su problematiche che investono il nostro difficile presente. Senza intenti autocelebrativi, non posso fare a meno di ricordare che questo risultato ha coronato il mio impegno personale, protrattosi per diversi anni, per il quale ho ricevuto il sostegno

di Michele Ranchetti, di Carlo Bonadies, di Daniel Fabre e della stessa Clara Gallini che ha rivisto con spirito critico le proprie posizioni, scrivendo con me una nuova introduzione.

Ho accennato a questo percorso, che mi ha coinvolto in prima persona, perché l'edizione francese, per quel che concerne la parte che vi ho giocato, è il frutto del medesimo tipo d'impegno profuso in precedenza, teso a rivendicare l''unitarietà' dell'opera demartiniana dal punto di vista concettuale e di metodo. Mi ha confortato, a tale riguardo, il giudizio formulato da Roger Chartier, il quale considera *La fin du monde* «un livre extraordinaire», anche perché «s'y trouvent repris dans une immense synthèse les thèmes des précédents ouvrages de cet historien ethnologue […]. Ce sont ces thèmes que *La fin du monde* entrecroise avec une puissance impressionnante en étudiant et comparant diverses apocalypses».[1]

La fin du monde è, per molti versi un libro nuovo, frutto della fertile e rara intesa intellettuale di tre studiosi (Charuty, Fabre, Massenzio) – affini e distanti, ad un tempo – per la quale nutro un immenso rimpianto. Il cemento del nostro rapporto è stato il proposito d'indurre la comunità scientifica – francese e italiana – a valutare e/o rivalutare la complessità del demartiniano «pensiero della fine» e, in una prospettiva più ampia, a misurarsi con l'intero sistema di pensiero dell'Autore, il cui segno distintivo risiede nella geniale sintesi tra la dimensione antropologica, la dimensione storico-religiosa, e la dimensione filosofica.

---

[1] http.//www.college-de-france.fr/site/roger-chartier/Mars-2017Lespensees-de-la-fin-du-monde.htm

Giordana Charuty*

RIFLESSIONI SULLA RICEZIONE DI DE MARTINO IN FRANCIA E SULLA PUBBLICAZIONE DI *LA FIN DU MONDE*

Questa edizione di *La fin du monde*[1] è il risultato di una collaborazione di tre anni con Daniel Fabre, Marcello Massenzio e cinque traduttori e traduttrici, di cui alcuni sono dei colleghi (Marine Boiteux, Claudine Gauthier, Rémi Routeau), le altre delle traduttrici professioniste (Laurène Ardito, Pascale Climent-Delteil). Daneil Fabre ha lavorato fino all'ultimo a un progetto che gli stava particolarmente a cuore; Clara Gallini, la prima curatrice, ha potuto vedere conclusa una tra le imprese più improbabili: senza di loro questa edizione non esisterebbe. Non esisterebbe neppure senza la fiducia accordataci, in Italia, dalla casa editrice Einaudi e, in Francia, dalla casa editrice della EHESS, senza il sostegno morale e intellettuale di Vittoria De Palma e senza il lavoro svolto sugli archivi all'interno dell'Associazione de Martino. A tutti, allora, prima di ricordare brevemente le ragioni che ci hanno condotto a intraprendere questo lungo lavoro, rinnovo la mia gratitudine.

Nel momento in cui conosciamo meglio la diversità culturale delle concezioni della traduzione linguistica, la storia culturale delle scienze concentra particolarmente la sua attenzione sulle figure dei traduttori nei processi di trasferimento culturale che, al di là della mera traduzione, giocano un ruolo essenziale nella costruzione delle scienze umane almeno a partire dal XIX secolo.[2] Che ne è, dunque, del de Martino che le traduzioni francesi costruiscono, a partire dalla metà degli anni Sessanta, a ritmi ineguali e in configurazioni di specializzazioni disciplinari relativamente contrastanti?

---

* Director d'études, École Pratique des Hautes Études.

[1] E. de Martino, *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, a cura di G. Charuty, D. Fabre e M. Massenzio, Paris, Éditions de l'EHESS, 2016.

[2] Sulle concezioni greche e romane della traduzione in opposizione al mito cristiano della traduzione perfetta, si veda M. Bettini, *Vertere. Un'antropologia della traduzione nella cultura antica,* Torino, Einaudi 2012. Ho discusso, durante le giornate di studio *Traduzioni in scienze umane: prospettive storiche* (Centre Alexandre Koyré, EHESS-CNRS, 21-22 settembre 2017), il caso delle traduzioni francesi di De Martino, Carlo Ginzburg, Clara Gallini nella costruzione di una etnologia europeista.

Tradurre tutto o parte dell'opera di de Martino – e di autori a lui strettamente associati – viene pensato sempre come un gesto, più o meno polemico, di riconfigurazione di una disciplina o di una cartografia di saperi che si appoggia su tutti i sensi che la nozione di traduzione può assumere e di cui la riuscita risulta essere sempre problematica. Le poste in gioco delle edizioni francesi degli anni Sessanta non sono quelle delle operazioni di traduzione – linguistica o extra-linguistica – degli anni Ottanta e Novanta, dalle quali comunque differisce il lavoro editoriale di *La fin du monde*. Ricordo rapidamente quelle degli anni Sessanta, ben segnalate da Daniel Fabre in occasione della conferenza *Ernesto de Martino nella cultura europea*.[3] Nelle edizioni Gallimard, si trattava per Michel Leiris di rafforzare un orientamento esistenzialista dell'antropologia francese che valorizzasse lo studio delle ibridazioni culturali, poi, per Pierre Nora, di porre la prima pietra di questa *Biblioteca delle scienze umane* così importante per il boom delle scienze umane e sociali degli anni Settanta. Ma la difficile trasformazione del folklore in etnologia francese e il silenzio degli storici che non si interessano ancora alle culture popolari chiariscono le ragioni di una ricezione ardua; tanto che, possiamo aggiungere, de Martino non poté stabilire una relazione durevole con i promotori di una ibridazione disciplinare, come Georges Balandier e Roger Bastide, che ricusavano l'opposizione sociologia-etnologia ereditata dalla storia coloniale e accordavano entrambi un interesse particolare all'inclusione dei saperi sullo psichismo (cosa che avvenne invece con Vittorio Lanternari, pubblicato nello stesso periodo da Maspero).

L'incontro con gli etnologi, che avviene al *Centre d'anthropologie des sociétés rurales de Toulouse* (EHESS-CNRS-Toulouse-le-Mirail) negli anni Ottanta e Novanta, si effettua attraverso diverse operazioni di 'traduzione'. Esse si pongono come obiettivo quello di fondare un campo regionale – l'etnologia europeista – contro l'arbitrarietà del taglio nazionale dei nostri oggetti, per restituire le circolazioni culturali in seno alle società localizzate, e quindi la storicità e la conflittualità dei regimi di simbolizzazione che danno loro forma. Queste nuove maniere di costruire i nostri oggetti a partire da una molteplicità di spazi di indagine e di un'esigenza ermeneutica lontana dalla sovra-interpretazione così come dall'eccesso di teorizzazione, conducono a pensare il religioso con altri strumenti rispetto a quelli di ispirazione durkheimiana.

Le traduzioni linguistiche di opere, in quel tempo sconosciute, di storici e antropologi italiani – *I Benandanti* di Carlo Ginzburg, *La ballerina variopinta* di Clara Gallini, un capitolo di *Morte e pianto rituale: dal lamento funebre antico al pianto di Maria* e il diario finzionale *Note di viaggio* di de Martino – accompagnano delle operazioni di spostamento, di traslazione delle con-

---

[3] D. Fabre, *de Martino altrove: sulla sua ricezione francese*, in C. Gallini, M. Massenzio, *Ernesto de Martino nella cultura europea*, Napoli, Liguori 1997, pp. 139-176; Id., *Un rendez-vous manqué. Ernesto de Martino et sa réception en France*, «L'Homme», 151, 1999, pp. 207-236.

cettualizzazioni, del tutto esplicite, rivendicate in quanto tali, per dialogare con le ricerche di campo condotte all'interno del laboratorio. Così Daniel Fabre, nel suo seminario del 1985-86 sulle tradizioni nazionali fa suo proprio quel concetto che distanzia di più il linguaggio demartiniano e la sua genealogia intellettuale rispetto all'antropologia strutturalista francese, vale a dire il 'simbolo mitico-rituale': può così identificare nella descrizione e interpretazione dei riti di tarantismo una concezione 'equivalente' e 'concorrenziale' al 'simbolico' maussiano riletto da Lévi-Strauss. Tale concezione mi permetterà una diversa lettura delle cure rituali della tradizione cristiana, a partire dalle zone d'ombra di questa stessa analisi del tarantismo. L'etnologia demartiniana, letta negli anni Sessanta in chiave esistenzialista, è riletta vent'anni dopo in una prospettiva strutturalista: essa dialoga infatti pienamente con l'analisi delle produzioni di significato propri delle nostre società proposta in quegli anni da Yvonne Verdier e Jean Jamin.[4]

Il riferimento al de Martino studioso delle 'formazioni di compromesso' si impone anche agli storici che, come Jean-Michel Sallmann o Serge Gruzinski, intendono integrare le indagini dell'etnologia alla storia delle dinamiche e delle circolazioni culturali tra le élite e il popolo, o all'innesto di pratiche e modelli culturali europei nel Nuovo Mondo. Ma per noi etnologi restava una esigenza di descrizione che non trovavamo sempre nell'antropologia italiana degli anni Ottanta: in quest'ultima l'associazione di un doppio vocabolario esistenzialista e gramsciano – la 'presenza', le sue crisi, l'egemonico, il subalterno – contrastava spesso con la capacità di defamiliarizzare le forme più ordinarie o più cerimonializzate della vita sociale. Tale assunto, che costituiva l'oggetto di ricchi dibattiti tanto in Francia quanto in Italia, si iscriveva in realtà pienamente nell'ambizione demartiniana di specificare ciò che le società occidentali devono al cristianesimo: eppure in quel momento si è paradossalmente rinforzata la frattura, all'interno di quest'opera sconcertante, tra ciò che essa doveva alla riflessione degli storici delle religioni e a quella dell'etnologia.

Al passaggio degli anni 2000, con l'esigenza di un ritorno riflessivo sulla nostra storia disciplinare, si moltiplicano, tra Parigi e Roma, le iniziative che fanno di de Martino un autore 'buono da pensare'. Le grandi riviste francesi di antropologia – *L'Homme, Les Cahiers de l'Homme*, *Gradhiva* – presentano lo studioso del cristianesimo a partire da una teoria originale del religioso, così come un'impresa, pionieristica per il contesto europeo, di costituzione di archivi scientifici che documentano il laboratorio dell'antropologo. Seguirà nel 2009, a partire da un approccio biografico alla figura di de Martino, un mio saggio di etnografia delle pratiche conoscitive, per una storia meno normativa della nostra costruzione disciplinare.[5] E, per

---

[4] Su questo momento di costituzione di una antropologia del simbolico, mi permetto di rinviare a G. Charuty, *Horizons de Daniel Fabre*, «La Ricerca folklorica», 2017.

[5] G. Charuty, *Ernesto de Martino. Les vies antérieures d'un anthropologue*, Marseille, Parenthèses, 2009; trad. it. *Ernesto de Martino. Le vite precedenti di un antropologo*, Milano, Angeli, 2010.

consolidare questo nuovo interesse, Daniel Fabre, Marcello Massenzio ed io sognavamo di pubblicare nella collana *Quarto* di Gallimard un'ampia selezione di testi da tradurre o ritradurre, che ristabilissero tutte le sfaccettature di questa antropologia.

Ma, allo stesso tempo, un'altra operazione di 'traduzione' voleva inscrivere la genesi di tutta l'opera di de Martino nei soli dibattiti filosofici e medici del XVIII e XIX secolo, intorno alla questione del sonnambulismo e del magnetismo. Essa ha avuto come effetto principale quello di far uscire de Martino dal catalogo delle edizioni Gallimard che – questo è vero – non l'avevano ripubblicato, a vantaggio di una riedizione mutilata di tutta la parte visuale delle indagini e senza la necessaria revisione della traduzione.[6]

Il progetto editoriale su *La fine del mondo* ha dunque l'ambizione di rimediare alla ricezione selettiva che ho finora ricordato, e che, malgrado le nostre intenzioni, aveva portato a fare dell'etnologia demartiniana una sorta di archeologia delle società scomparse. Al tempo stesso, il progetto è mosso dalla convinzione che ristabilire tutti i campi del sapere attraversati dallo studioso italiano, ripartire dalle esigenze di questa 'etnologia riformata' per arrivare a credere nuovamente al mondo, possa corrispondere alle nostre attuali inquietudini culturali e scientifiche. Come porre rimedio all'attuale frammentazione delle scienze sociali senza rinunciare alle capacità di distacco di uno sguardo da lontano? Come legare, di nuovo, la preoccupazione della trasmissione culturale a quella di denaturalizzare le finzioni interpretative che danno forma alla nostra esperienza?

La pubblicazione dell'edizione francese de *La fine del mondo* viene dunque ala termine di una lunga frequentazione dell'opera demartiniana. Tenuto conto della natura frammentaria ed eterogenea del testo, costituito da appunti di lavoro, ci siamo convinti della necessità di una edizione selettiva, ai fini di una migliore leggibilità. Ma si è poco a poco imposta anche un'altra necessità: ricomporre la struttura d'insieme dell'originario progetto dell'edizione italiana, ristabilire il movimento del pensiero tra diversi tipi di documenti, prendere atto nello scarto tra quanto de Martino dichiarava di voler fare e quanto aveva fatto fino ad allora. Abbiamo condotto una tale ricostruzione rinnovando il principio di mutuo controllo che Angelo Brelich aveva immediatamente fissato, con la preoccupazione di offrire ai lettori tutti gli strumenti necessari per tornare all'edizione italiana e ai documenti d'archivio; ma anche l'obiettivo di rendere leggibile, contestualizzandola, l'immensa materia culturale che il ricercatore trattava. Serviva in effetti un collettivo per trasportare in un'altra lingua e in un altro momento storico questo 'cantiere a cielo aperto', come l'ha definito Carlo Ginzburg,[7] composto di diversi strati di scrittura e di diverse forme linguistiche, ciascuna con una propria storia. In quanto alla traduzione linguistica, la discussione

---

[6] Mi riferisco alle riedizioni di de Martino del 1999 per le edizioni 'Les Empêcheurs de penser en rond'.

[7] Nel corso di una presentazione del libro presso l'EHESS, il 23 gennaio 2016.

si è soprattutto concentrata sui modi di trasporre il lessico tecnico del pensiero filosofico e medico tedesco in funzione della loro ricezione francese, senza per questo perdere la particolarità degli usi italiani e degli slittamenti cui de Martino li sottopone per inserirli all'interno di altri quadri semantici. In questo senso, l'impresa della traduzione ha rivelato l'autore come a sua volta traduttore: un autore che pensa attraverso saperi e linguaggi molteplici, e che pone proprio l'intraducibilità al centro delle sue invenzioni concettuali più originali e, si può dire, ancora attuali.

(traduzione di Luigigiovanni Quarta e Fabio Dei)

Emmanuel Terray *

ERNESTO DE MARTINO, FILOSOFO, STORICO, ANTROPOLOGO

Percepisco nell'opera di Ernesto de Martino tre elementi strettamente legati: una filosofia esistenzialista, dal carattere essenzialmente drammatico, una storia della cultura occidentale dall'antichità ai nostri giorni e, infine, un'antropologia della nostra contemporaneità.

Una filosofia esistenzialista. Per de Martino, l'esistenza umana si definisce come presenza al mondo. Cos'è la presenza? L'essere umano si trova dinanzi a un mondo che gli è dato; egli è munito di un corpo e di una sensibilità che, ugualmente, gli sono dati. La presenza è allora la capacità di trasformare questi dati conformemente a dei valori. De Martino utilizza tutta una serie di espressioni per definire la presenza; espressioni che sono, in fin dei conti, equivalenti: la presenza è «energia valorizzatrice del trascendimento della situazione», «trascendimento della situazione secondo valori intersoggettivi», «superamento della natura o della vita nella cultura», far passare «dall'ordine della vitalità a quello dell'umanità».[1]

Tutto ciò evoca una potenza trasformatrice o creatrice che è sia individuale che collettiva, non fosse altro perché i valori che orientano la sua azione sono definiti come intersoggettivi. L'attività dell'individuo si inscrive dunque, improvvisamente, in un contesto sociale.

Il carattere drammatico di questa filosofia esistenzialista riguarda il fatto che la presenza non è una qualità metafisica data all'essere umano una volta per tutte; essa è «un prodotto della storia […], un bene culturale la cui esistenza deve essere costantemente difesa e riaffermata».[2] Di fatto, la presenza è un'acquisizione fragile, suscettibile di conoscere delle crisi che mettono in causa la sua stessa esistenza. Cos'è una crisi della presenza? Nella misura in cui la presenza è capacità di costruire un mondo coerente

---

* Directeur d'études, Ehess

[1] E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., 2002, pp. 15, 16, 269, 632; cfr., E. de Martino, *L'ethos trascendentale del superamento della vita nel valore*, documento dattiloscritto, Archivio de Martino, 22, 8.

[2] M. Massenzio, *Introduction*, in E. de Martino, *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, Paris, Editions EHESS, 2016, p. 32.

orientato da valori intersoggettivi, la crisi si manifesta dalla parte dell'intersoggettività dei valori[3] – i membri del gruppo non aderiscono più a dei valori comuni – e, di conseguenza, attraverso la dissoluzione del mondo fondato sui valori.

Tali crisi sono sia individuali che collettive. Per quanto concerne le crisi individuali, de Martino dispone dell'esperienza acquisita dalla psicopatologia. Per quanto riguarda le crisi collettive resto invece un po' insoddisfatto. Certamente de Martino evoca la perdita di senso di cui soffre il mondo occidentale contemporaneo, in particolare attraverso l'analisi di opere letterarie come *La nausea* di Sartre. Ma per quanto io conosca la sua opera, non vi trovo l'analisi di una crisi storica della presenza, per come essa si è potuta produrre in diversi momenti della storia dell'occidente; al contempo, egli non affronta i problemi di metodo che l'applicazione dei concetti della psicopatologia pone all'universo sociale e storico: questi concetti sono stati elaborati per comprendere delle situazioni individuali, e la loro applicazione a delle crisi sociali non ne consegue in modo automatico. Su questo punto, la riflessione di de Martino può essere, secondo me, utilmente proseguita e completata da quella sulla nozione di isteria politica, proposta dal sociologo ungherese Istvan Bibo.[4] A partire dagli esempi presi dalla storia dell'Europa Centrale nel XIX secolo, Bibo mostra che, con alcuni adattamenti, il concetto freudiano di isteria può essere utilizzato per analizzare questi esempi. Mi sembra che in questo vi sia un complemento opportuno al lavoro di de Martino.

In modo generale, la possibilità di simili crisi è inscritta permanentemente nell'orizzonte degli uomini e delle società: ne sono apparse nel passato e nulla garantisce che in futuro non se ne ripresentino di nuove. Viviamo quindi sotto minaccia, e questa minaccia è fonte di angoscia. «Ora senza dubbio è vero che la storia umana racchiude un momento inesauribile di angosciosità proprio perché essa non è mai completamente umanizzabile […]»[5] Questa angoscia è l''esperienza del rischio di non poter essere in alcun mondo culturale possibile; essa è «angoscia davanti al *nulla*, ma il 'nulla' significa qui la possibilità che 'si annienti' l'ethos della presentificazione mondanizzante».[6]

La storia culturale dell'occidente appare allora come la rassegna di diverse forme d'esorcismo che gli uomini occidentali hanno inventato per scongiurare questa minaccia e liberarsi da questa angoscia, o per porre un limite alla crisi che sfortunatamente si è prodotta. Questi esorcismi, insieme, formano la cultura, concepita così come un dispositivo di protezione contro la crisi e contro l'angoscia. Ora, per de Martino, questi diversi tipi di

---

[3] E. de Martino, *La fine del mondo,* cit., 2002, p. 50.

[4] I. Bibo, *Misère des petits États d'Europe de l'Est,* Paris, L'Harmattan, 1986.

[5] E. de Martino, *La fine del mondo,* cit., 2002, p. 282.

[6] E. de Martino, *Scritti filosofici*, Napoli, Istituto italiano per gli studi storici-Società editrice il Mulino, 2005, p. 104.

esorcismi possono essere divisi in due insiemi principali, con una formula intermedia tra essi. Il primo insieme è costituito da ciò che de Martino chiama il 'mitico-rituale'. L'operazione propria del mitico-rituale consiste nell'introdurre un registro o un piano metastorico, all'interno del quale l'avvenire è sempre esperito in anticipo; e nel quale, analogamente, le crisi sono risolte e sistemate preventivamente. Questo piano metastorico prende corpo nei miti che raccontano l'origine e il destino del mondo. In presenza di situazioni concrete offerte dalla storia, agli uomini basterà dunque ripetere il mito per mezzo del rituale: in tal modo il pericolo verrà scongiurato. Meglio, è proprio l'avvenire che dunque viene 'mentalizzato': poiché già scritto nell'al-di-là o al-di-qua della storia. Non esistono né avvenimenti né novità: la storia non fa che ripetere, riprodurre un modello atemporale.

Così definito, il mitico-rituale appartiene all'ordine della rappresentazione e del discorso; non elimina il corso reale delle cose, ma instaura la possibilità d''essere nella storia come se non vi si fosse'. Tutta l'avventura intellettuale dell'occidente tende perciò al riconoscimento progressivo della storia nella sua realtà e nella sua specificità. In questa evoluzione, il Cristianesimo gioca un ruolo decisivo; il suo specifico apporto appare inizialmente come un semplice spostamento: attraverso esso l'avvenimento fondatore non si situa più alle origini della storia, ma nel suo centro o – se posso permettermi – a metà del suo percorso: si tratta – l'abbiamo compreso – dell'Incarnazione di Cristo, della sua morte e della sua Resurrezione. Attraverso questo spostamento, è la storia stessa che fa irruzione nel mitico-rituale. Già il tema dell'eterno ritorno formava una sorta di propedeutica 'ipocrita' alla storia, nella misura in cui essa vi si trovava riconosciuta quanto meno come apparenza. Ma con il Cristianesimo la storia diviene 'una', se non 'la', realtà sostanziale poiché dalla Creazione all'Incarnazione, e dalla Redenzione fino all'avvento del Regno, è proprio una storia che si compie.

Con il Rinascimento comincia il processo di secolarizzazione del Cristianesimo. Ciò significa che gli uomini ormai rifiutano di ricorrere alla Trascendenza, all'atemporale e al metastorico per proteggersi dalle crisi della presenza. Il sacro, allora, non è più considerato come necessario per la conservazione della presenza; l'uomo cerca ormai nell'immanenza i mezzi della sua sicurezza intellettuale e morale. È così aperta la via per un 'umanesimo storicistico', nel quale si prende coscienza che «i beni culturali hanno integralmente origine e destinazione umana, sono fatti dall'uomo per l'uomo».[7] Allo stesso tempo, l'uomo rinuncia all'immortalità che la credenza in una vita eterna gli prometteva; egli non cerca più la propria sopravvivenza se non nelle «permanenze idealmente immortali dell'opera umana».[8]

---

[7] E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., 2002, p. 356.

[8] *Ivi*, p. 279.

Una storia dunque, dal mitico-rituale all'umanesimo storico, ma anche un'antropologia – intendo un'antropologia del presente – nella misura in cui ciò che è sorpassato (ovvero il mitico-rituale) non per questo è abolito, e continua a prosperare ai margini della società secolarizzata. Di questa persistenza del mitico-rituale è testimone tutto il lavoro di campo di de Martino, così come le sue opere precedenti come *La terra del rimorso* o *Sud e magia*; nelle ultime opere, de Martino espone le condizioni che permettono ai vecchi dispositivi di conservarsi:

> E certamente la precarietà dei beni elementari della vita, l'incertezza delle prospettive concernenti il futuro, la pressione esercitata sugli individui da parte di forze naturali e sociali non controllabili, la carenza di forme di assistenza sociale, l'asprezza della fatica nel quadro di una economia agricola arretrata, l'angusta memoria di comportamenti razionali efficaci con cui fronteggiare realisticamente i momenti critici dell'esistenza costituiscono altrettante condizioni che favoriscono il mantenimento di pratiche magiche.[9]

In questo caso, è l'insicurezza materiale e morale a giocare un ruolo di primo piano, oltre al fatto che, di fronte ad essa, gli uomini sono culturalmente disarmati: si comprende dunque perché la magia e lo spirito magico possano proliferare ben al di là dei contesti di un'economia agricola arretrata, arrivando fino al cuore delle metropoli e della modernità.

Un altro fattore di continuità tra il passato e il presente può essere rintracciato nella relazione molto intima che unisce la magia alla religione.

> La magia lucana comunica dunque con i temi fondamentali del culto cattolico, con i sacramentali e i sacramenti, e infine, con lo stesso sacrificio della messa, attraverso una continuità di momenti […].[10]

Ciò significa che magia e religione esercitano la stessa funzione: proteggere l'essere umano dall'angoscia; offrirgli una garanzia contro la crisi della presenza.

«La magia, come la religione, comporta sempre una reintegrazione nei valori», scrive sempre de Martino; in più, tra i mezzi utilizzati dalla magia e dalla religione per operare questa reintegrazione, non c'è che una differenza di grado, non di natura; gli uni sono più grossolani, gli altri più raffinati, in modo che l'antitesi posta tradizionalmente tra magia e religione è una realtà superficiale. Di fatto, la connessione si muove nei due sensi; da una parte, la magia resta irriducibilmente presente nel cuore della religione:

> […] Le religioni per 'elevate' che siano, se sono davvero religioni e non soltanto vita morale o conoscenza o poesia […] racchiudono sempre un nucleo mitico-rituale, […] una tecnica magica in atto, per quanto affinata e sublimata.[11]

---

[9] E. de Martino, *Sud e magia*, a cura di F. Dei, A. Fanelli, Roma, Donzelli, 2015, p. 61.

[10] *Ivi*, p. 82.

[11] *Ibid*.

Per contro, la religione è già presente nella più grossolana delle pratiche magiche: «Il momento dell'apertura religiosa e della mediazione di valori, per quanto possa essere tenue, non manca mai, anche nel più rozzo scongiuro con *historiola* […]».[12]

Per concludere, vorrei aggiungere soltanto che l'ipotesi della continuità tra magia e religione esposta da de Martino potrebbe essere estesa alle 'religioni secolari' del XX secolo, così come le hanno analizzate Emilio Gentile o Eric Voegelin. Certamente, queste ultimi fanno riferimento a delle verità scientifiche e non a una trascendenza, come i loro predecessori, ma questa differenza rispetto al fondamento non esclude le similitudini in rapporto alla funzione – esorcizzare l'angoscia incorporando il futuro – e ai mezzi messi in opera.

Vorrei concludere con una domanda alla quale solo i nostri amici italiani sono capaci di rispondere. Mentre approfondivo *La fine del mondo*, ho riletto due opere celebri che hanno come oggetto le stesse popolazioni che de Martino studia o, quanto meno, popolazioni particolarmente vicine a quelle. Parlo di *Fontamara* di Ignazio Silone e di *Cristo si è fermato a Eboli* di Carlo Levi. Alla fine di questa rilettura, sono stato colpito dalla differenza o, quantomeno, dalla contraddizione tra i due affreschi che ci sono proposti.

Per de Martino, mi pare, non ci sono dubbi sul fatto che le popolazioni descritte rappresentino un momento della storia culturale dell'occidente, anche se come momento del passato: il dispositivo mitico-rituale caratterizza tanto le religioni e le credenze dell'antichità quanto le pratiche magiche contemporanee in Italia del sud. Ora, per Carlo Levi, con i contadini, da un lato, e i cittadini, dall'altro, ci imbattiamo in due forme di civilizzazione interamente estranee una all'altra, molto spesso in condizioni di ostilità, e tra le quali non esiste alcuna comunicazione né comprensione.[13] In modo similare, Silone parla di 'due nazioni separate', che non si comprendono, non parlando la stessa lingua.[14] Tale coesistenza tra due universi ripiegati su se stessi dura da sempre: né i greci né i romani hanno penetrato la società contadina; né gli uni né gli altri hanno esercitato su essa la minima influenza.[15]

Per de Martino, in secondo luogo, «l'uomo è nella storia anche quando pretende di uscirne con comportamento mitico-rituale».[16] Per Carlo Levi, al contrario, i contadini hanno effettivamente vissuto fuori dalla storia: «Nel mondo dei contadini non c'è posto per la ragione, per la religione e

---

[12] *Ivi.*, p. 84.

[13] Cfr., C. Levi, *Cristo si è fermato a Eboli*, Milano, Oscar Mondadori, 1968.

[14] Cfr., I. Silone, *Fontamara*, in I. Silone, *Romanzi e saggi*, Milano, I Meridiani-Mondadori, 1998.

[15] C. Levi, *Cristo si è fermato a Eboli*, cit., 1968.

[16] E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., 2002, p. 268.

per la storia».[17] Questa esclusione dalla storia può essere intesa in due sensi: da una parte, i contadini si sono mantenuti ai margini della storia degli altri; né i greci né i romani, l'ho già detto, hanno trasformato il loro destino, e lo stesso vale per tutti i popoli che si sono succeduti nella regione:

> Nessuno degli arditi uomini di occidente ha portato quaggiù il suo senso del tempo che si muove, né la sua teocrazia statale, né la sua perenne attività che cresce su se stessa. Nessuno ha toccato questa terra se non come un conquistatore, un nemico o un visitatore incomprensivo.[18]

Ma, d'altronde, considerati in sé stessi, i contadini non hanno conosciuto la storia, hanno vissuto un tempo immobile e immutabile, contraddistinto dalle alternanze naturali:

> Questa Italia si è svolta nel suo nero silenzio, come la terra, in un susseguirsi di stagioni uguali e di uguali sventure, e quello che di esterno è passato su di lei non ha lasciato traccia, e non conta.[19]

Silone evoca qualcosa di simile: «le solite angustie, le solite pene, la solita miseria: la miseria ricevuta dai padri», che l'avevano ereditata dai nonni.[20] In assenza di qualsiasi cambiamento e di qualsiasi evoluzione, di fatto l'appartenenza alla storia diviene puramente formale.

In terzo luogo, mi pare che, malgrado tutto, de Martino giudichi positivamente le attività magiche, nella misura in cui esse costituiscono uno sforzo per rendere il mondo sopportabile e vivibile; sebbene strane e a volte ripugnanti, le pratiche magiche appartengono alla grande famiglia degli esorcismi indirizzati contro l'angoscia e contro la minaccia della disintegrazione del mondo; con esse, in ogni caso, l'uomo fuoriesce dalla passività, non accetta più di subire il proprio destino e prova ad opporsi ad esso. Al contrario, Carlo Levi insiste sulla rassegnazione che caratterizza, secondo lui, la società contadina: di fronte allo stato, i contadini provano «la stessa cupa rassegnazione, senza speranza di paradiso, che curva le loro schiene sotto i mali della natura. […] Il loro cuore è mite e l'anima paziente. Secoli di rassegnazione pesano sulle loro schiene, e il sentimento della vanità delle cose e della potenza del destino».[21] Anche Silone parla di rassegnazione e pessimismo. Anche la rivolta che scoppia proprio dalla presa di coscienza di troppe ingiustizie evidenti assume un carattere disperato. Scrive ancora Levi: «È una rivolta disumana, che parte dalla morte e non conosce che la morte, dove la ferocia nasce dalla disperazione».[22]

---

17 C. Levi, *Cristo si è fermato a Eboli*, cit., 1968, p. 103.

18 I*vi*, pp. 1-2.

19 I*vi*, p. 122.

20 I. Silone, *Fontamara*, cit., 1998, p. 9.

21 C. Levi, *Cristo si è fermato a Eboli*, cit., 1968, p. 72, 121.

22 I*vi*, p. 121.

Infine, de Martino e Carlo Levi sostengono a proposito della religione due opinioni particolarmente divergenti. Per de Martino, l'abbiamo visto, non c'è separazione netta tra le pratiche magiche e il culto religioso: quelle sono profondamente impregnate di questo. Per Carlo Levi, al contrario, tra i contadini non esiste «né senso di Stato né di religione».[23] Egli fa descrivere ad un ecclesiastico un quadro estremamente oscuro della religiosità contadina:

> […] [C]'è poca religione. C'è un gran numero di ragazzi che non sono nemmeno battezzati; e nessuno se ne dà cura, se non sono malati e in punto di morte. Alle funzioni non viene che qualche vecchia, alla messa della domenica la chiesa è quasi deserta. La gente non si confessa, non fa la comunione.[24]

Ciò significa che lo spirito magico e la sua visione del mondo – l'immagine di un universo sovraffollato da forze oscure e onnipotenti – ha, in qualche modo, divorato e assorbito la religione:

> Non c'è posto per la religione, appunto perché tutto partecipa della divinità. Perché tutto è, realmente e non simbolicamente, divino, il cielo come gli animali, Cristo come la capra. Tutto è magia naturale. Anche le cerimonie della chiesa diventano dei riti pagani, celebratori della indifferenziata esistenza delle cose, degli infiniti terrestri dèi del villaggio.[25]

Si riconoscerà, spero, che una tale differenza di punti di vista e di apprezzamento è strana, trattandosi di popolazioni particolarmente prossime. Bisogna spiegarla attraverso la personalità e la rispettiva formazione degli autori? Non sono capace di esprimermi su questo punto e, su questa questione, aspetto con molto interesse il parere dei nostri amici italiani.

(traduzione di Luigigiovanni Quarta e Fabio Dei)

---

[23] I*vi*, p. 81

[24] I*vi*, p. 215.

[25] *Ibid*.

Carlo A. Bonadies

ERNESTO DE MARTINO, LA CASA EDITRICE EINAUDI E LE SCIENZE UMANE

A) Saluto

Desidero innanzitutto ringraziare l'*École française* di Roma per l'invito a partecipare a nome della casa editrice Einaudi a questa importante giornata di studi dedicata all'edizione francese della *Fine del mondo* di Ernesto de Martino.

B) Simboli.

La fin du monde *di Ernesto De Martino, un evento editoriale e un'occasione ideale per riconsiderare in prospettiva storica e critica un'opera ad alta densità simbolica per tematiche e caratteristiche*

Devo ammettere che conoscevo solo sommariamente l'edizione einaudiana della *Fine del mondo*, e il fatto di essermi riavvicinato a questo libro in occasione della nuova edizione francese aggiunge un ulteriore interesse personale, e una prospettiva particolare, anche in termini editoriali, in occasione di questo confronto e approfondimento dai caratteri del tutto inusuali.

Va infatti subito sottolineato come ci si trovi davanti a un libro concepito e realizzato in modo talmente ricco da includere e riassumere in se stesso i temi di ogni possibile convegno, a un'edizione esemplare per chiarezza, completezza e rigore metodologico che contribuisce a modificare, radicalmente migliorare e, di fatto, sostituire sia l'edizione originale del 1977, sia quella, risalente al 2002, pubblicata sempre da Einaudi.

Siamo infatti di fronte a un'operazione, il cui notevole significato culturale è quello di restituirci l'edizione 'definitiva', per quanto questo termine possa riferirsi a un'opera interrotta dalla scomparsa del suo autore, e uscita già la prima volta a distanza di molto tempo da quella stessa scomparsa, corredandola di una preziosa e articolata strumentazione critica che consente nei limiti del possibile di riconoscerne o intuirne molto meglio l'intenzione e la posta in gioco complessive, l'organizzazione interna, le

numerose tematiche affrontate e l'enorme intreccio di connessioni disciplinari e culturali.

E l'operazione è tanto più interessante in quanto ci troviamo di fronte a un'opera simbolicamente oltre che fattualmente rimasta 'incompiuta', e la cui originalità è direttamente proporzionale alla sua intrinseca fragilità.

Ci sono infatti opere destinate per natura a una forma di incompiutezza feconda o produttiva, e che proprio dalla loro intrinseca instabilità derivano un'ulteriore forza simbolica. Tanto per evocare un libro celeberrimo, chissà se i *Passaggi* di Walter Benjamin (e la citazione non vuole essere del tutto casuale, dato che riguarda a sua volta un'opera idealmente composta della citazione, montaggio e reinterpretazione di opere e documenti storici, dunque qualcosa di non così lontano dall'orizzonte compositivo della *Fine del mondo*), avrebbero mai potuto arrivare a una conclusione, e chissà soprattutto se in questo caso le epoche successive avrebbero continuato a riconoscere loro una così durevole carica di suggestione.

Insomma, se fa parte della traiettoria di ogni libro, come di qualsiasi espressione della vita, il fatto di andare incontro al lavoro del tempo che con ritmi di volta in volta diversi predispone a considerarlo come documento culturale di esistenza storica, tracciando per ciò stesso tutta la distanza che ci separa da esso, lo statuto di 'classico' costituisce la massima forma di resistenza alla messa in prospettiva alla quale ho appena accennato.

Ma fino a che punto possiamo considerare classica un'opera del genere? Difficile rispondere affermativamente a tale domanda, e chissà del resto se a de Martino sarebbe piaciuto ipotizzare per il suo libro un simile destino, dato che un'opera che intende contrapporsi frontalmente al principio del tempo storico, che lavora l'idea di 'crisi essenziale' del tempo storico e di ogni tempo storico, non è in fondo la più propensa a farsi poi riconciliare e ricomporre dalle epoche successive.

Proprio questa 'inquieta fragilità' – riflessa insieme nella vicenda editoriale, nella sua capacità di rappresentare conflittualmente l'autore, nella tematica, nella struttura interna multipla e comunque aperta, disconnessa – predispone particolarmente bene a una 'complessità di sguardo', essendo ma innanzitutto volendosi porre in relazione, sia con il resto dell'opera dell'autore, sia con l'epoca rispetto alla quale *La fine del mondo* si esprimeva, sia con tutta la distanza e le fratture temporali che si sono da allora verificate.

Dunque, la domanda che ci rivolge quest'edizione non è solo che cosa l'indagine di Ernesto de Martino si proponeva di realizzare all'epoca della composizione del suo libro su un tema così totalizzante come quello della 'fine del mondo', ma anche, in una misura ben superiore al solito, come considerare oggi tutto ciò, quali questioni e riflessioni quell'indagine ci suscita in un'epoca già così vertiginosamente distante da essa.

Si possono proporre per quest'opera così particolare, e così intimamente dialettica, varie definizioni (libro-scrigno?, libro-radar? libro-cerniera? libro dialettico?), ma credo che quella più opportuna ed efficace sia quella di

'libro-ponte': ponte tra i diversi de Martino, in continuità o in conflitto o addirittura in contraddizione tra loro, tra un'epoca e la nostra, tra due modi di intendere lo statuto e la missione del campo disciplinare d'appartenenza.

Ed ecco perché è opportuno partire dalla natura divisa del libro, da un lato programmaticamente declinante, tutta schierata dalla parte della sparizione o quanto meno della sospensione, dell'assenza di qualsiasi futuro, dall'altro oppositiva e di tenace rilancio.

Insomma, un titolo così bello (difficile immaginarne uno più bello) non va forse riferito solo alla tematica interna al saggio, ma anche al mondo dell'antropologia al quale quella tematica faceva riferimento, e allo stesso slittamento della ricerca di de Martino rispetto alla sua opera precedente. Con quest'opera assistiamo, mi pare di poter dire, alla rimessa in discussione dello statuto delle scienze umane al cospetto delle nuove domande che l'orizzonte culturale a lui contemporaneo e futuro poneva, alla dichiarazione di non più esclusiva appartenenza a un universo rappresentato nella consapevolezza della sua irrimediabile perdita, al quale stava subentrando un altro universo, e dove, proprio in questa consapevolezza, va colta uno specifico programma, di messa in tensione, di resistenza e di riaffermazione.

C) Storie e mitologie. Il complesso rapporto di Ernesto De Martino con la cultura italiana e la casa editrice Einaudi in particolare. Mitologia di una collana

Fu un'ulteriore conferma della scelta di campo, l'inevitabile corteo di reazioni contrastanti, dibattiti e sconcerto, che accompagnò l'uscita del libro: un esito, peraltro, credo sia opportuno sottolinearlo, perfettamente omogeneo a uno dei tratti più distintivi della casa editrice Einaudi, cioè la costante vocazione alla provocazione intellettuale.

Lo stesso sistema di tensioni si rispecchia del resto esemplarmente nel rapporto complicato, alterno, storicamente intermittente e ambivalente intrattenuto dalla coppia casa editrice Einaudi-Ernesto de Martino, a sua volta ricostruito nella parte finale, quella legata alla vicenda editoriale della *Fine del mondo*, di questa nuova edizione del libro.

Si trattò di un rapporto divenuto a sua volta Storia: il fondamentale sodalizio e le divergenze con Cesare Pavese, le adesioni, le opposizioni e gli irrigidimenti interni alla casa editrice: tutto ciò è stato studiato, documentato e interpretato adeguatamente e sarebbe poco interessante riproporne più di qualche rapidissimo cenno.

Diciamo, affidandoci a un'immagine, che se le produzioni culturali tracciano dei 'cerchi', proprio nel senso in cui un sasso gettato nell'acqua disegna cerchi che si allargano progressivamente, idealmente senza fine, i cerchi prodotti da de Martino e dalla casa editrice coincisero in vari modi e a vari livelli per alcuni anni, proseguendo le reciproche azioni e reazioni in termini più o meno indipendenti per altri anni ancora, e finendo poi per reincontrarsi.

Indipendenti, paralleli e in parte contrastanti, non tanto, o non solo, per le difficoltà, certificate dalla ricostruzione storica, subentrate nei rapporti, ma anche per gli orizzonti e le traiettorie culturali prevalenti perseguite dallo studioso e dalla casa editrice nelle varie epoche della sua storia.

Di fatto quell' 'universo sociale e culturale' che Ernesto De Martino elesse a oggetto di studio, e che trovò nella *Fine del mondo* non solo la sua più estrema e drammatica forma di espressione, ma anche un'apparente conversione e rimodulazione, costituì per alcuni decenni in Europa, in America e, benché più faticosamente, in Italia, una multiforme, disseminata realtà da scoprire prima che fosse tardi, da ricostruire nelle sue ragion d'essere, salvaguardare e contrapporre come un testimone al nuovo universo che stava subentrando come suo superamento.

Risalendo indietro nella storia, la stessa grandezza originaria dell'antica Collana viola, attraverso la quale il nome di de Martino si sarebbe visto assegnare un ruolo da protagonista nella storia dell'editoria culturale italiana, va complessivamente rubricata sotto il segno di una 'simbolica contrapposizione'. Si trattò, infatti, nonostante la sua non lunghissima e tormentata vita storica, di una delle esperienze più emblematiche in assoluto, per i suoi notevoli meriti di estensione di orizzonti e rottura di convenzioni culturali, rispetto alle dominanti tipiche del pensiero laico, razionalista, progressista e materialista.

Ampliamento e rottura significavano che l'etica della conoscenza legata allo studio del mondo si nutriva della consapevolezza che tutto un universo poteva ancora riguardarci, era o doveva continuare a essere parte di noi, poteva aiutarci a rendere più ricca, più positivamente drammatica e completa la vita e l'idea di realtà future.

D) Passato, Presente e Futuro. Il mondo oggetto di osservazione di Ernesto De Martino e quello attuale: macerie, fratture e qualche elemento di continuità

Del resto, in termini più vasti, fu proprio questo il carattere fondamentale, il 'volto di Giano delle scienze umane' nel loro costante percorso di messa a fuoco dei propri intenti, campi, regole: di una forma dai contorni non ben definiti e anzi costantemente slabbrati e cangianti. Alla base c'era da un lato la constatazione di quanto il mondo fosse composto di parti diverse, ontologicamente irriducibili tra loro, dall'altro la consapevolezza che tutta quell'epoca non poteva non percepirsi come attraversata dalla corrente della 'trasformazione', dal rivolgimento inevitabile e drammatico in direzione di qualcosa di radicalmente diverso e sperabilmente migliore e più giusto, al quale era impellente offrire il proprio contribuito conoscitivo ed etico.

Si trattò di una paradossale dialettica prodotta dal duplice orientamento verso il passato e verso un inevitabile e auspicabile futuro di cui lo stesso de Martino fu esponente assolutamente simbolico e questo libro, nelle sue stesse incompiutezze, è esemplare manifestazione.

Non perdere dunque la strada, né nulla per strada, non dimenticare, perché questa sarebbe stata l'ingiustizia e la colpa più irredimibile, ricordarsi di ricordare, essere consapevole che ogni momento o aspetto della realtà era frutto e sintesi di un 'conflitto' che domina sovrano tra popoli, nazioni, classi, epoche, individui e parti degli individui: non fu forse quest'idea di conflitto, o comunque di una relazione dialettica mai risolta, ciò che accomunava la parte più importante dello sforzo innovativo delle scienze umane, dall'antropologia alla filosofia di marca esistenzialista, o sociale o politica, alla storia alla microstoria o all'antistoria, alla psicoanalisi e alla psichiatria, alla linguistica e perfino alle teorie e pratiche dell'arte e della letteratura in un processo di reciproca interazione, fecondazione e rivolgimento?

Rispetto a tutto ciò, ben presto l'esperienza intellettuale di de Martino non poté non apparire assai più estrema ed estremista, parziale e unilaterale di quella della casa editrice Einaudi.

Qualsiasi editore fa sempre molte cose insieme, risulta essere più curioso o contraddittorio del più versatile dei suoi autori, alimenta molte anime indipendenti e spesso contrastanti tra loro. A tutto ciò si aggiunge che quella dell'Einaudi è una traiettoria ben più lunga di quella biografica e intellettuale di qualsiasi suo autore, e basterebbe dare una scorsa al suo catalogo storico per rendersi conto delle epoche che ha attraversato e che ha contribuito, consapevolmente o meno, in modo programmatico o meno, a modellare.

Per esempio: la stessa storia dell'Einaudi, ovvero dell'editore 'illuminista' per eccellenza, potrebbe, contrariamente a ciò che si fa di solito, essere scritta a partire dagli stessi rapporti intrattenuti, a seconda delle diverse epoche, non solo tra componente storico-razionalista e il suo opposto, al quale va troppo convenzionalmente riferita l'esperienza di de Martino, ma anche tra anima e produzione letteraria e anima e produzione saggistica.

Buona parte dell'aura simbolica che avvolge ancora oggi la vicenda della Collana viola emana dalla finale trasmigrazione all'altro grande editore torinese Boringhieri, di cui sostanziò un programma dichiaratamente orientato in quella direzione, che viene interpretata come storica scissione e abbandono di campo, in attesa della successiva nascita e dalla specifica ideologia culturale ed editoriale dell'Adelphi. E se è vero che in fondo Einaudi ha spesso intrattenuto un rapporto complesso, interlocutorio o incostante con ognuna delle singole scienze umane (dall'antropologia alla stessa filosofia, dalla psicologia alla psicoanalisi) rendendosi protagonista di grandi adesioni ma anche di celebri chiusure (su tutte Nietzsche e Freud, non a caso andati incontro il primo a una lungo esilio prima di rifare la sua apparizione nel catalogo Einaudi, il secondo solo molto di recente entrato a farne parte per la prima volta), è altrettanto vero che la casa editrice di Via Biancamano avrebbe poi costituito in Italia una delle sedi per eccellenza di quel vasto, metamorfico, voracissimo spirito d'indagine internazionale, frutto dell'intreccio di filoni e correnti molteplici nonché di costante scru-

polo di revisione di ogni presupposto metodologico, caratterizzato però da un'insistita esigenza di radiografia e reinterpretazione della realtà più contemporanea.

Decisamente, almeno dal punto di vista delle scienze umane, per Einaudi il volto di Giano dominante guardò al presente e al futuro. Basti pensare all'importanza della pubblicazione di esponenti di radicale opposizione culturale e politico-culturale, quali il Ronald Laing dell'*Io diviso* e della *Politica della famiglia*, il Franco Basaglia dei *Crimini di pace* e dell'*Istituzione negata*, il David Cooper della *Morte e la famiglia*, l'Erving Goffman di *Asylums*, Jacques Lacan, il Deleuze-Guattari dell'*Antiedipo*, il Michel Foucault dell'*Ordine del discorso* e di *Microfisica del potere*, e Noam Chomsky, la Susan Sontag della *Malattia come metafora*, la Juliet Mitchell della *Condizione della donna* e di *Psicoanalisi e femminismo*, l'Herbert Marcuse dell'*Autorità e la famiglia* e dell'*Uomo a una dimensione*: titoli che costituirono in massima parte uno degli assi portanti dell'altra grande collana più programmaticamente di altre dedicata dall'Einaudi alle scienze umane, e cioè quel Nuovo Politecnico, la cui storia si dipanò tra il 1965 e il 1989, diretto da Giulio Bollati, costituita dalla proposta di «piccoli libri che affrontano i problemi politici e sociali senza mai limitarsi alla descrizione, ma scavando nelle questioni teoriche sottostanti»: dunque, teoria della realtà contemporanea.

È quasi inutile sottolineare come proprio a questa costellazione di autori il de Martino della *Fine del mondo* sia almeno in parte da apparentare o costituisca appunto rispetto a essi un ponte.

E, se non altro in funzione di rappresentanza simbolica di tale spirito, non si potrebbe non citare in questa sede la grande impresa editoriale dell'*Enciclopedia Einaudi*, autentica summa e manifesto programmatico dello smantellamento e riorganizzazione del sistema complessivo del sapere, da molti spesso e ingiustamente stigmatizzata come forma di arrogante avventurosità alla quale non avrebbe che potuto fare da contrappasso un clamoroso ma per molti aspetti tutt'altro che effettivo, naufragio.

E) Intorno alle scienze umane. Una rapida panoramica e qualche esempio

Che cosa è rimasto oggi di quel 'volto di Giano' che, pur guardando in direzioni contrapposte, nel loro stesso sistema in tensione costituì una parte così determinante di un'intera epoca intellettuale?

Che cosa è rimasto di quel tempo e di quello spirito, e soprattutto di quell'impulso a esplorare, interrogare e a maggior ragione a sprofondare in isole culturali e temporali remote, in un'epoca talmente dipendente dal presente da cimentarsi nell'indagine del passato solo a condizione di capire come e perché il mondo oggi è fatto così com'è?

Siamo ormai da decenni entrati in una 'dimensione totalmente inedita', contraddistinta da nuove regole e nuove poste in gioco, che ha prodotto radicali riconfigurazioni teoriche, che hanno a loro volta inaugurato nuove

prospettive e stili di pensiero e relegato pericolosamente ai margini interi campi disciplinari, quasi si trattasse di avvilenti riserve indiane.

Oggi, la parte più socialmente rilevante del lavoro degli antropologi non potrebbe non vertere su una realtà la cui natura letteralmente contemporanea tollera ben poche eccezioni, una realtà ad altissima densità tecnologica, di radicale omologazione di luoghi, masse e individui, ma anche di visioni del mondo, modi di vita, riferimenti valoriali, desideri, bisogni, consumi, preda di una velocissima e ininterrotta trasformazione, accelerazione e ibridazione, globalizzata a livello economico e politico (non a caso si è potuto parlare del capitalismo come principale e realmente adeguata religione del mondo globalizzato).

Quel mondo disarticolato, conflittuale nel senso accennato prima, disomogeneo, spaiato, remoto e residuale, frutto dell'urto di fasi temporali violentemente disomogenee e delle sue stratificazioni al quale Ernesto de Martino rivolgeva il proprio sguardo inquieto, si è andato velocemente trasformando in un mondo levigato, luccicante, pacificato, fondamentalmente unico e unidimensionale, costantemente connesso e omogeneo, che impone ovunque gli stessi poverissimi e anonimi princìpi fondativi (si prenda a emblema l'idea stessa del marketing come forma dittatoriale di non pensiero), costituisce una realtà enigmatica nella sua refrattarietà a farsi penetrare, e che sembra anzi insofferente rispetto a ogni tentativo di elaborazione teorica, come se in fondo fosse qualcosa di eccessivo e addirittura importuno.

Si tratta di un mondo sacralmente devoto all'idea di funzionamento, uno su tutti quello cerebrale, in modo da rendere ragione del come di tutti i complessi fenomeni generati dalla vita psichica, affettiva ed emotiva nel suo rapporto con la realtà, che si distende in senso orizzontale, fatica ad assegnare valenza conoscitiva (e non rassicurante o consolatoria) all'idea di memoria pur nel suo ossessivo sforzo d'ininterrotto monitoraggio, nelle sue implacabili facoltà di registrazione e archiviazione dei dati, altrettanto abile nelle sue capacità predittive del futuro immediato, quanto del tutto inadeguato a intrattenere un reale rapporto con il passato così come a pensarsi in funzione di un futuro.

Tutto ciò ha drasticamente ridotto il numero, il diametro e la profondità di quei cerchi ai quali facevo prima riferimento, modificando radicalmente, quando non soffocando, se non il lavoro degli antropologi, dei filosofi e degli scienziati sociali, almeno quella parte di esso in grado di rivelarsi culturalmente cogente e di accedere alla zona di rielaborazione, appannaggio di quelle agenzie o casse di risonanza che sono gli editori capaci di esercitare teoricamente e praticamente influenza, e che a loro volta non avrebbero potuto non venire modificati fin dalle fondamenta nella loro natura, idealità e ideologia da tale metamorfosi strutturale.

Basti a riprova di ciò una banale constatazione di dettaglio: oggi ben difficilmente una collana ad alta intensità ideologica e progettuale come quella fondata da de Martino potrebbe esistere, e forse non avrebbe neanche molto senso pensarci.

E sempre per questo, almeno in termini strettamente editoriali, rispetto a quell'epoca di cui proprio de Martino costituì in Italia uno degli apici, le scienze umane sono oggi sempre più ansiosamente indotte a interrogarsi sulla propria identità e ragion d'essere, sull'inquieta ridefinizione del proprio statuto disciplinare, impegnate a contendersi le une con le altre i propri campi e oggetti d'indagine nel tentativo di rendere meno precaria la loro presa sulla realtà.

Guardando alla produzione riferibile a tale ambito della casa editrice Einaudi, caratteristica di quest'epoca post-postmoderna, non possiamo non constatare come proprio le problematiche imposte da una realtà unica, indifferenziata e non residuale, attuale, del passato prossimo e del futuro immediato risultino essere quelle più vitali: a partire innanzitutto dall'importazione del filone di gran lunga più significativo della ricerca storiografica contemporanea, quella 'storia globale' che costituisce l'inevitabile corrispettivo della globalizzazione geopolitica ed economica e il cui fondamento essenziale è costituito dal pensiero del globo come entità unica e interconnessa, che abbandona qualsiasi prospettiva nazionale o continentale prevalente.

Tra le tante ricerche che si potrebbero citare, due su tutte meritano una menzione.

La prima è quella costituita dai libri, frutto del concorso di molte discipline, del biologo, paleontologo e antropologo Jarred Diamond, non a caso indiscusso fuoriclasse nella 'narrazione' (ambigua quanto celebre parola-chiave del nostro tempo) ed esponente di punta di un genere la cui vastissima fortuna corrisponde all'evidente esigenza di un'epoca: quello della ricapitolazione dei processi di abissale profondità storica tramite la quale il mondo attuale sembra illudersi di trovare risposte circa la propria identità di specie.

La seconda, proprio per l'omogeneità di campo con una delle componenti più centrali della *Fine del mondo* di De Martino, è quella *Fatica di essere se stessi* del sociologo francese Alain Ehrenberg, uno dei libri più importanti e durevoli di questi anni dove così poco riesce a resistere all'oblio, capace di ridefinire l'intero campo delle scienze psicologiche e psicopatologiche, i modificati fondamenti dell'idea di malattia o sanità mentale a partire dalle contemporanee regole d'ingaggio gravanti sul singolo individuo nel suo ineludibile rapporto con l'oppressiva realtà sociale.

Ma in questa rapidissima carrellata, e in epoca ancor più recente, trova posto l'opera dell'antropologo norvegese Thomas Hylland Eriksen sull'asfissiante convergenza di fattori politici, economici, sociali, demografici, climatici nel creare una dimensione oltre il livello di ogni possibile guardia; oppure quello dello studioso di tecnologie contemporanee Adam Greenfield, che esplora l'inesorabile impatto sociale e politico delle più recenti e rivoluzionarie frontiere della tecnologia nonché la pervasiva dominanza del quotidiano da parte delle nostre appendici tecnologiche; oppure ancora quello della sociologa/antropologa Sherry Turkle sulle conseguenze in

termini affettivi, relazionali, psicologici e morali dell'uso ininterrotto dei cellulari: altrettanti tentativi, all'insegna dell'allarme e del monito, di decifrare un'epoca che con formula efficace si definisce 'post-umana'.

Indubbiamente, non è facile sottrarsi alla constatazione che, al pari di tante altre grandi esperienze intellettuali del secolo scorso, tutta una parte dell'opera di de Martino sia da consegnare a un passato definitivamente concluso e che rappresenti un'eredità con la quale è difficile rapportarsi per trovarvi risposte alle domande più cruciali che la realtà di oggi ci pone. Come dire che dopo la grande esperienza di elaborazione intellettuale della crisi rimangono gli effetti trasformativi della crisi, oppure l'assuefazione alla crisi stessa che non ha quasi più bisogno del pensiero della crisi.

E al tempo stesso, l'abbiamo detto, sarebbe complicato considerare la sua opera alla stregua di un classico.

F) Conclusioni. Eredità

Indubbiamente, dal punto di vista scientifico *La fine del mondo* non risulta essere più 'in fase' col mondo contemporaneo, e neppure con i saperi che dovrebbero tentare di renderlo intelligibile. Nulla starebbe a dimostrarlo più nettamente della dimensione psicopatologica, uno dei terreni elettivi della dimostrazione demartiniana. Come ci mostra la nosografia psichiatrica, oggi non abbiamo più a che fare, prevalentemente, con soggetti – come nel caso del giovane contadino bernese descritto da De Martino – affetti dagli antichi deliri di negazione, da crisi di derealizzazione, da paranoie distruttive, contrassegnati dal sentimento di una fine imminente o di una catastrofe incombente.

Le forme elettive della malattia sembrano piuttosto appartenere allo spettro, ben più domestico o addomesticabile, della depressione o dell'autismo, contraddistinte non più dall'angoscia della 'fine dei tempi', con il possibile riscatto o palingenesi che a essa si ricollegano, bensì, assai più modestamente, dallo scarto o dalla sottrazione della propria condizione rispetto al mondo dell'efficienza, dell'efficacia, della produttività e della comunicazione. Il malato non è più un testimone, un enigma o uno specchio deformante nel quale scrutare anche la verità su di noi, ma un'entità soprattutto da accudire, un cliente. La morte e il dolore si sono progressivamente attutiti e smorzati, non alludono più ad 'altri cieli ed altre terre', non testimoniano più della 'crisi della presenza', come non annunciano più la possibilità del riscatto attraverso le forme rituali magico-religiose, ma certificano solo un fallimento o un'inadeguatezza, documentano una 'disabilità' rispetto alla quale le moderne tecnologie e farmacologie cercano ossessivamente di porre riparo.

Il che ci porta a interrogarci un'ultima volta sulla fine di quel particolare 'mondo storico' che era quello di de Martino nel mentre elaborava la sua opera.

Di certo non si trattava già più solo della trasformazione del mondo ancora a dominante agraria e contrassegnato da un orizzonte culturale e simbolico di tipo magico-religioso, che stava per essere dissolto dall'avvento dell'industria e dello sviluppo capitalistico. E di certo era anche l'avvisaglia di quei processi di radicale riconfigurazione antropologica, sotto le specie dell'‘homo economicus’ a cui il neoliberalismo avrebbe legato i propri destini e le proprie fortune.

Ebbene, in questo secondo caso avremmo a che fare però con qualcosa di ancora più radicale e drammatico, con cui de Martino non poteva fare i conti, e di cui non poteva al limite che avere l'oscuro presagio, insieme a quello della fine di quello stesso sguardo, come se si trattasse di qualcosa di totalmente altro, e cioè con quella celebre ‘fine della storia’, rispetto alla quale gli strumenti dell'umanesimo etnografico risultano inesorabilmente inadeguati, proprio perché eccessivamente umani.

Il punto insomma è: che cosa ha ancora di umano l'uomo totalmente economico e tecnologico della contemporaneità? E, corrispondentemente, che spazio c'è ancora per le scienze umane nell'epoca del post-umano?

Detto questo, l'opera di de Martino continua a rappresentare un esempio di rara, ammirevole tensione politica e intellettuale, di pensiero in movimento sull'orlo del precipizio, attraversato e corroborato com'è da un rapporto tragico con il tempo, così come dall'angosciosa premonizione di un mondo futuro la cui ulteriore evoluzione è quella in cui ‘navighiamo’ oggi.

Ed è inoltre un esempio di resistenza morale all'omologazione e di adesione alla complessità interdisciplinare che avrebbe contribuito a dare vita agli esiti più innovativi dei decenni successivi e che, pur con caratteristiche del tutto diverse, costituisce ancora oggi quel valore imprescindibile, benché inesorabilmente sospinto ai margini e rimosso dal meccanismo di realtà dominante, la quale la stessa dimensione ‘liquida’ del mondo contemporaneo non può non fare i conti. Come insegna Walter Benjamin, "la verità risiede sempre negli estremi".

Fabio Dei *

TRA STORIA E DASEIN: DOVE STAVA ANDANDO DE MARTINO?

1.

Le scelte che hanno guidato la traduzione francese di *La fin du monde* (d'ora in poi FM) e i commenti ad essa da parte dei curatori – Marcello Massenzio, Giordana Charuty e Daniel Fabre – sono una ricca occasione anche per ripensare il ruolo di questo libro nella storia degli studi DEA ('demoetnoantropologici') italiani e della ricezione di de Martino al loro interno. Cercherò di farlo partendo da una osservazione e da un problema che pone Daniel Fabre, nel suo testo introduttivo (tragicamente non concluso, per la prematura scomparsa dell'autore proprio mentre vi stava lavorando). Fabre parla di una «*contradiction principale*» [1] che attraversa il libro (e forse l'intera opera di de Martino): quella fra l'impianto storicistico e quello esistenzialista. Da un lato, un interesse etnografico per contesti precisamente situati sul piano storico-sociale, come nelle sue monografie meridionaliste, nelle quali appare sempre molto cauto nelle generalizzazioni e nelle possibilità di comparazione (si pensi alle polemiche in *La terra del rimorso* contro la 'riduzione' del tarantismo ai suoi antecedenti storici o alla categoria generale di 'riti di possessione'). Dall'altro lato, un interesse teorico che lo porta a mettere a fuoco aspetti universali della condizione umana, i processi di crisi e reintegrazione della presenza che agiscono nei contesti più diversi: con la conseguenza che in *La fine del mondo* sono accostati casi di 'apocalissi culturali' di natura assai diversa.

Fabre ritiene che su questa contraddizione (e altre che ne seguono 'a cascata') [2] si basi la presa di distanza di Clara Gallini, che nella *Introduzione* del 1977 alla prima edizione einaudiana di *La fine del mondo* parla di un 'ritorno indietro' di de Martino a un idealismo filosofico di stampo universalista. Il testo di Fabre si interrompe proprio nel tentativo di capire la posizione critica di Clara Gallini: che cosa era successo negli studi DEA italiani nei 12

---

* Dipartimento Civiltà e Forme del Sapere, Università degli studi di Pisa.

[1] D. Fabre, *La réception controversée de* La fine del mondo, in E. de Martino, *La fin du monde. Essai sur les apocalypese culturelles*, Texte établi, traduit de l'italien et annoté sous la direction de G. Charuty, D. Fabre et M. Massenzio, Paris, EHESS, 2016, p. 41.

[2] *Ibid*.

anni che separano la scomparsa di de Martino dall'uscita di *La fine del mondo*? E, parallelamente, in quale direzione teorica ed epistemologica si stava muovendo de Martino nel lavorare alla sua opera a metà degli anni '60? Le due domande (e le relative risposte) sono a mio parere collegate.

Su un piano più evidente, la presa di distanza di Gallini riguarda la mancata adesione di de Martino a una visione marxista. Nel 1977 l'antropologia italiana è una disciplina che cerca una propria unitarietà e specificità proprio nel marxismo. Rispetto a 12 anni prima, si è consolidata sul piano accademico (nella fase di un ampliamento di massa dell'università italiana, con un vasto accesso agli studi avanzati della generazione del *baby boom*), reclutando una nuova generazione di studiosi formati nelle esperienze del '68 e spesso in movimenti della sinistra cosiddetta extraparlamentare. Questa transizione al materialismo storico pare a molti epocale e irreversibile (laddove in realtà durerà molto poco, esaurendosi progressivamente nel corso degli anni '80); e anche per Clara Gallini è così. Al tempo stesso, tuttavia, Gallini se la prende con i tentativi di riconcettualizzare de Martino come un semplice meridionalista militante.[3] Numerosi libri e convegni, proprio intorno alla metà degli anni '70, stavano insistendo infatti su quella dimensione, ricostruendo il 'dibattito sul folklore' degli anni '50, conferendo assoluta centralità al de Martino del discusso saggio *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*,[4] e dimenticandosi del suo prevalente interesse per una più generale teoria della cultura. Penso ad esempio all'incontro «Ernesto de Martino: riflessioni e verifiche» tenuto a Firenze nel dicembre 1975,[5] e ai libri dedicati al dibattito sul folklore fra il 1976 e il '77, a cura di Pietro Angelini, Pietro Clemente *et al.*, Carla Pasquinelli, Raffaelle Rauty.[6] Le note di Clara Gallini in proposito sono molto chiare: «de Martino va visto anzitutto come un teorico della cultura, e poi *anche* (ma non necessariamente *solo*) come meridionalista».[7]

2.

Io credo che si possa rileggere oggi la 'presa di distanza' di Gallini come un commento e una insoddisfazione verso ciò che de Martino era stato fatto

---

[3] C. Gallini, *Introduzione*, in E. de Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi, 1977, p. xxiv.

[4] E. de Martino, *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, in «Società», V, 3, 1949, pp.411-435.

[5] Istituto Ernesto de Martino (Milano), Istituto Gramsci (sezione di Firenze), *Ernesto de Martino: riflessioni e verifiche. Incontro-dibattito: 15-17 dicembre 1975*, Firenze, 1975.

[6] P. Clemente – M.L. Meoni – M. Squillacciotti (a cura di), *Il dibattito sul folklore in Italia*, Milano, Edizioni di Cultura Popolare, 1976; R. Rauty (a cura di), *Cultura popolare e marxismo*, Roma, Editori Riuniti, 1976; C. Pasquinelli, *Antropologia culturale e questione meridionale*, Firenze, La Nuova Italia, 1977; P. Angelini, *Dibattito sulla cultura delle classi subalterne (1949-1950)*, Roma, Savelli, 1977.

[7] C. Gallini, *Introduzione*, cit., p. xxv.

diventare in quei 12 anni. Vale a dire, appunto, un meridionalista militante; e ancora di più, contro le sue esplicite intenzioni, il pretesto per una ricostituzione su base 'naturalistica' degli studi folklorici. Ciò può esser dimostrato seguendo almeno due filoni della recezione demartiniana post-1965. In primo luogo, un filone di studi sulla fenomenologia magico-religiosa del Mezzogiorno, che assume *Sud e magia* (1959) come paradigma teorico e di ricerca ma 'psicologizza' la tesi della protezione e riscatto della presenza e trascura completamente l'aspetto dell'inquadramento storiografico, che per de Martino era invece così essenziale. È dunque la prima parte di *Sud e magia* ad esser presa a modello, dimenticandosi della seconda; con l'effetto, come diremmo oggi, di 'essenzializzare' il folklore magico-religioso o le pratiche di medicina popolare, sottraendole all'analisi dei rapporti storicamente mutevoli fra cultura alta e bassa, fra 'popolo' e intellettuali. Il nuovo paradigma si incentra sulla magia come risposta alla labilità esistenziale – che può essere quella delle plebi rustiche del Mezzogiorno (come nei lavori di Annabella Rossi, Michele Risso e altri)[8] ma anche quella indotta dalle condizioni anomiche del capitalismo contemporaneo (come ad esempio negli studi di Lanternari sui movimenti carismatici giovanili). O, detto altrimenti, la magia come 'terapia dei deboli': una tesi fascinosa che rischia tuttavia di approssimarsi a una visione funzionalista più che storicista. È significativo che, fra gli autori che in quegli anni lavorano su temi magico-religiosi, sia proprio Clara Gallini a tenersi accuratamente lontano da questa prospettiva. I suoi lavori sulle feste religiose e sul malocchio in Sardegna,[9] a inizio anni '70, vanno in cerca di cornici di senso molto diverse: esplorano i nessi tra piano ideologico e piano economico-sociale, e sottolineano più il tema strutturalista della reciprocità che non quello esistenziale dell'efficacia simbolica. Nei decenni successivi, poi, Gallini sarà l'unica studiosa demartiniana a seguire il maestro sulla strada di una etnologia storica, con i lavori sul mesmerismo e sul culto di Lourdes – nei quali le cesure e i nessi tra cultura egemonica e subalterna sono costantemente tenuti al centro dell'attenzione e seguiti nelle loro mutazioni epocali.[10]

Il secondo filone della ricezione di de Martino cui vorrei riferirmi riguarda la sua assunzione, insieme a Gramsci, come padre nobile della sub-disciplina che dalla fine degli anni '60 si comincia a chiamare 'demologia'. De

---

[8] Si vedano fra gli altri: A. Rossi, *Le feste dei poveri*, Bari, Laterza, 1969; M. Risso, *Miseria, magia e psicoterapia. Una comunità magico-religiosa nell'Italia del Sud*, in D. Carpitella, a cura di, *Materiali per lo studio delle tradizioni popolari*, Roma, Bulzoni, 1972, pp. 329-352; M. Risso *et al.*, *Mondo magico, possessione e società dei consumi nell'Italia meridionale*, in *Folklore e analisi differenziale di cultura*, a cura di D. Carpitella, Roma, Bulzoni, 1976, pp. 145-162 (ed orig. 1972); C. Barbati *et al.*, *Profondo Sud. Viaggio nei luoghi di Ernesto de Martino a vent'anni da «Sud e magia»*, Milano, Feltrinelli, 1978.

[9] C. Gallini, *Il consumo del sacro. Feste lunghe di Sardegna*, Bari, Laterza, 1971; Ead., *Dono e malocchio*, Palermo, Flaccovio, 1973.

[10] Ead., *La sonnambula meravigliosa. Magnetismo e ipnotismo nell'Ottocento italiano*, Milano, Feltrinelli, 1983; Ead., *Il miracolo e la sua prova. Un etnologo a Lourdes*, Napoli, Liguori, 1998.

Martino, come si sa, si era sempre rifiutato di considerarsi 'folklorista', e aveva attaccato con violenza la tradizione degli studi folklorici, ritenendo di non poter isolare il folklore dalla storia; in altre parole, di non poter studiare le culture subalterne separatamente da quelle egemoniche, parlando infatti dello «sproposito del folklore come scienza autonoma» e scagliandosi contro le basi positivistiche di questa disciplina, rappresentate per lui da un autore come Giuseppe Pitrè.[11] Ma molti studiosi che ne raccolgono l'eredità sono invece interessati proprio a dare nuovo vigore alla folkloristica, e a ricostruire una continuità disciplinare con gli studi pre-gramsciani. In particolare, questa operazione è consapevolmente sostenuta dal manuale di A. M. Cirese del 1973, *Cultura egemonica e culture subalterne*,[12] così come dalle politiche accademiche di quegli anni, volte appunto a costituire la 'storia delle tradizioni popolari' come disciplina autonoma. Per dirla schematicamente, sia Cirese che gli altri studiosi di formazione folklorica convergono sull'idea che l'impianto gramsciano e demartiniano innovi radicalmente questo campo di studi, ridefinendone l'oggetto in termini di rapporti differenziali fra piano egemonico e subalterno. Da elemento pittoresco, come si esprimeva Gramsci, il folklore diventa così parte di una teoria delle differenze di classe e di un progetto di emancipazione degli strati più poveri (in particolare delle 'plebi rustiche del Mezzogiorno'). Ma questa nuova definizione dell'oggetto, che per Gramsci e de Martino dissolveva l'autonomia del folklore riportandolo dentro i processi storici, viene usata proprio per ricostruire una separazione disciplinare. La demologia, scrive Cirese, «fra tutti i fatti culturali isola e studia tutti quelli che hanno uno specifico legame di solidarietà con il popolo».[13] Qui isolare è inteso nel senso di un approccio scientifico che ritaglia e astrae un oggetto per poterlo meglio analizzare. Ma è chiaro che 'isolare' la cultura subalterna da quella egemonica, o il folklore dalla storia, è proprio quello che per Gramsci e de Martino non si poteva fare (e de Martino resta a mio avviso sempre coerentemente gramsciano in questo, anche se negli ultimi anni cita raramente il pensatore sardo).

Dunque, a me pare che Gallini intendesse reagire in buona parte proprio contro queste tendenze. In altre parole, criticava de Martino per criticare gli usi prevalenti che ne erano stati fatti (per di più, da parte di ambienti accademici con i quali lei non ha mai avuto buoni rapporti). L'*Introduzione* a *La fine del mondo* è stata letta spesso come un richiamo un po' dogmatico al marxismo. Può darsi però che il lessico e la teoria marxista fossero per Gallini l'unico possibile strumento (nel clima intellettuale di quegli anni) per contrastare quella che doveva sembrarle una pericolosa 'naturalizzazione' di de Martino. Quanto quella lettura fosse pericolosa lo dimostra la crisi

---

11 E. de Martino, *Storia e folklore*, «Società», X, 5, 1954, pp. 940-944.

12 A.M. Cirese, *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo, Palumbo, 1973.

13 *Ivi*, p. 13.

che la demologia avrebbe dovuto ben presto affrontare di fronte alla 'scomparsa del folklore'. La nuova disciplina mancherà proprio della capacità di seguire il rapporto egemonico-subalterno oltre i processi di modernizzazione, di abbandono delle campagne (e della relativamente isolata cultura contadina) e di costruzione di una società di massa. Potrà solo trasformarsi (dagli anni '90 in poi) in una antropologia del patrimonio culturale, senza la possibilità di aggredire i modi in cui le differenze culturali si manifestano nell'arena della cultura di massa. Per i demologi, la cultura di massa (e le nuove arene comunicative e tecnologiche in cui si dispiega il rapporto egemonico-subalterno) resta un limite invalicabile. Da qui lo stallo che porta alla sua odierna crisi: da un lato un dispositivo teorico che imporrebbe di seguire i rapporti egemonico-subalterno nella loro evoluzione storica, dall'altro una ingessatura ideologica dell'oggetto di studio (i repertori di un ideale mondo contadino 'di una volta') che impedisce di farlo. Un tema, peraltro, che Lares ha di recente approfondito con il doppio volume su *La demologia come scienza normale?* [14]

3.

Ora, se è vero che de Martino sta del tutto a monte all'operazione di costituzione della demologia (che pure a lui si richiama), e se è vero che resta sempre coerentemente gramsciano e storicista, non potremmo allora leggere i suoi scritti dei primi anni '60 (e specialmente gli scritti preparatori a *La fine del mondo*) come un tentativo di affrontare proprio questo problema? In che modo la modernizzazione comunicativa e la società di massa spostano la linea di cesura fra l'egemonico e il subalterno? In che modo il complesso crisi-reintegrazione della presenza, e l'azione mitico-rituale che lo accompagna (i veri centri di gravità dell'intera opera demartiniana), si manifestano in un mondo che va superando l'isolamento, l'attardamento o l'esclusione delle plebi rustiche – non per la loro emancipazione rivoluzionaria ma per la loro integrazione nei mercati di massa tardo-capitalistici? La questione che agitava de Martino nei primi anni '60 era, io credo, proprio questa: laddove quindici anni prima era stato necessario 'scendere' nel mondo magico del Mezzogiorno per costruire una adeguata 'coscienza storiografica' e rintracciare i meccanismi della crisi e del riscatto mitico-rituale nella loro viva azione storica, oggi (anni '60) occorreva confrontarsi direttamente con la cultura moderna e di massa. Occorreva trovare in essa la traccia degli antichi meccanismi culturali di domesticazione del mondo, la catabasi e l'anabasi o la 'discesa agli inferi' su cui si basa l'efficacia mitico-rituale.

---

[14] F. Dei – A. Fanelli, a cura di, *La demologia come scienza normale? Ripensare Cultura egemonica e culture subalterne*, «Lares», numero monografico, 2-3, 2015.

Vi sono evidenze in questo senso? Dovremmo – mi pare – esaminare a fondo un corpus di scritti che include fra l'altro i saggi conclusivi di *Furore simbolo valore* (quelli sulle subculture giovanili nel Capodanno di Stoccolma, sul problema della nuova ritualità o cerimonialità secolarizzata nell'Unione Sovietica, sulla ripresa dell'occultismo nella Germania moderna); [15] ancora, il dibattito un po' dimenticato con Camillo Pellizzi sui 'rituali moderni' e sulla possibilità di un simbolismo che si distacchi dal mito e sia compatibile con il senso umanistico della storia, cioè con il principio della origine e destinazione umana di tutti i beni culturali; [16] e, naturalmente, molte notazioni di *La fine del mondo*. In definitiva il tema portante di quest'ultimo libro, ciò che lo distingue dalle opere precedenti, è proprio la ricerca delle dinamiche di crisi e reintegrazione nelle dinamiche socio-culturali e nell'immaginario diffuso contemporaneo. Usare Sartre o Moravia, la letteratura esistenzialista, l'immaginario degli astronauti o dell'olocausto nucleare, e così via, non è oblio della cultura popolare a favore di quella borghese (come è stato detto all'epoca della prima apparizione del libro). È piuttosto la ricerca di una nuova configurazione del popolare. Questi testi sembrano indicare un de Martino decisamente propenso all'analisi della cultura di massa; interesse che la generazione successiva avrebbe invece lasciato completamente nelle mani dei sociologi, espungendola in quanto 'inautentica' dal proprio campo disciplinare.

In questo senso, per tornare alle osservazioni di Daniel Fabre, l'ampio spazio concesso alle forme contemporanee della crisi o della sua immaginazione non sono, credo, da leggere in chiave di un interesse ontologico contrapposto a quello storico (né, tanto meno, come un abbandono dei contadini poveri della Rabata di Tricarico a favore delle classi medio-alte urbane). Il problema è che la storia stessa chiedeva in quegli anni di andar oltre la Rabata, cogliendo il modo in cui il medesimo problema di trasformare il caos in ordine veniva configurandosi in coordinate storiche diverse, in una diversa dimensione della condizione 'popolare' e del rapporto egemonico-subalterno. Propongo questa come una possibile linea di lettura di *La fine del mondo*, consapevole della forzatura ma convinto che i segni di questa direzione di ricerca siano consistenti. Non sto trasformando de Martino in una specie di sociologo della comunicazione di massa. Esattamente il contrario (anzi, questo è proprio il fulcro della sua polemica con Pellizzi): de Martino cerca di portare la sua visione del dramma storico – quello che comincia negli anni della guerra con il 'Cristo magico' – all'interno delle condizioni attuali della vita sociale e culturale, marcando continuità e discontinuità. Con una visione della cultura di massa che non è né da apocalittici

---

[15] E. de Martino, *Furore simbolo valore*, Milano, Feltrinelli, 1962.

[16] C. Pellizzi, *Caproni, parrucche ed altro*, «Rassegna italiana di sociologia», II, 1, 1961, pp. 96-212; E. de Martino, *Caproni, parrucche ed altro (risposta a C. Pellizzi)*, «Rassegna italiana di sociologia», II, 3, 1961, pp. 389-399.

né da integrati (per usare le categorie coniate da Umberto Eco nel 1964).[17] La cultura di massa non è né la salvezza né la dannazione. Non interessa a de Martino la critica snobistica *à la* Marcuse o Pasolini che caratterizzerà soprattutto la stagione degli anni '70: per lui si tratta semplicemente della materia prima nella quale si plasma un dramma culturale antico ma sempre rinnovantesi. Se fosse vissuto, avrebbe forse evitato agli studi demoetno-antropologici italiani di barricarsi su posizioni 'apocalittiche', scartando la cultura di massa dal proprio campo e lasciandola totalmente all'interesse della sociologia e della semiologia; così come avrebbe evitato le essenzializzazioni del folklore come 'cultura alternativa' così diffuse in quegli anni.

[17] U. Eco, *Apocalittici e integrati. Comunicazioni di massa e teorie della cultura di massa*, Milano, Bompiani, 1964.

LETTERA DI ANGELO BRELICH A GUIDO BOLLATI
(dagli Archivi Einaudi, Archivio di Stato di Torino,
foglio 66, fascicolo 970).

Roma, 16.1.67

Caro prof. Bollati,

purtroppo la riunione di coloro che si occupano del volume postumo di Ernesto De Martino, non ha potuto aver luogo prima delle feste. L'abbiamo fatta, finalmente, ieri sera nell'appartamento in via Caterina Fieschi 1, ultima abitazione di De Martino, dove si trovano tuttora i suoi libri e manoscritti, custoditi dalla sua compagna di vita Vittoria. Erano presenti Vittoria, la prof. Clara Gallini, ex-assistente di De Martino, oggi professore incaricato all'Università di Cagliari, il dott. Giancarlo Montesi, laureato in storia delle religioni ancora con Raffaele Pettazzoni e uno dei 'fedeli' di De Martino, e io. Era assente – e sembra ormai definitivamente disinteressato al progetto – il dott. Jervis di cui possediamo un dattiloscritto di 41 cartelle che era concepito (ancora da De Martino) come appendice al volume.

In base a un accurato riesame della situazione, Le posso dare ora le seguenti informazioni:

Ordine dei capitoli.

De Martino stesso ha lasciato uno schema dell'opera che si sarebbe articolata nei seguenti capitoli: Prefazione. – Introduzione – I. *Mundus*. – II. Il dramma dell'apocalissi cristiana – III. Apocalissi e decolonizzazione – IV. Il dramma dell'apocalissi marxiana. – Epilogo.

Lo stato del materiale permette di conservare il medesimo ordine dei capitoli, salvo a trasformare l'*Introduzione* in un vero e proprio capitolo I (dato che essa è una delle parti relativamente più compiute) e a scalare la numerazione dei capitoli successivi.

Stato del materiale

a) In generale:

Si tratta, da una parte, di una notevole massa di materiale grezzo (stralci e citazioni da opere altrui, raccolta di materiale su qualche argomenti singolo,

appunti bibliografici, ecc.) Parte di questo materiale grezzo è tuttavia glossata, a volte in maniera assai significativa, dall'autore. D'altra parte, esistono numerosi brani originali – alcuni in più di una redazione – che erano destinati a far parte del testo. Quantitativamente, questi brani possono essere stimati intorno a 300-450 cartelle dattiloscritte: ma non si tratta, per lo più, di cartelle piene. Tutti questi brani contengono discorsi continui. Per la maggior parte sono brevi (anche da meno di una pagina a 8-10 pagine); alcuni sono più lunghi.

In particolare:

(do la sommaria indicazione degli argomenti dei capitoli previsti, segnalando l'approssimativa quantità delle cartelle del materiale e l'approssimativo ammontare, tra queste, dei brani originali).

I. Rapporti tra le esperienze apocalittiche di natura psicologica, psicopatologica e culturale (oltre 200 cartelle di cui quasi la metà di brani originali).

II. Il *Mundus*. Analisi del sogno di un contadino svizzero, in cui la disintegrazione del cosmo prende avvio da un buco fatto nella terra. L'argomento porta l'autore a studiare il *mundus* nell'antica religione romana. Nello stesso capitolo, oltre all'aspetto spaziale, sarebbe stato affrontato anche l'aspetto temporale della medesima esperienza; si discute del tempo profano come durata e del tempo sacro come tempo ciclico. (L'insieme delle cartelle, per questo capitolo, ammonta a circa 150: l'analisi del sogno è pressoché compiuta [circa 20 pp.]; per il *mundus*, invece, non vi è che raccolta di materiale, senza appunti originali. Per il problema del tempo vi sono 20-30 cartelle originali, contenenti, tra l'altro, una critica delle concezioni di van der Leeuw e di Eliade).

III. Il dramma dell'apocalissi cristiana. Esame della letteratura neotestamentaria relativa alla fine del mondo e alla parusia. Polemica contro Cullman e Bultmann. (Cartelle. Circa 90 di cui circa la metà di brani originali).

IV. Apocalisse e decolonizzazione. Appunti sparsi sulle esperienze apocalittiche dei *leaders* dei vari movimenti di liberazione presso popoli coloniali. (Cartelle: circa 120 di cui appena 20-30 di discorso originale, contenente una polemica contro Muhlmann).

V. Il dramma dell'apocalissi marxiana. Non si vede ancora la precisa struttura (e forse nemmeno il titolo) di questa che è una delle parti più importanti dell'opera. Alcuni brani, a cominciare da un 'prologo crociano', trattano dell'eredità crociana e dell' 'ethos del trascendimento'. Alcuni esaminano il rapporto tra io, corpo e mondo, attraverso la discussione delle posizioni di Janet, Bergson, Proust, Merleau-Ponty, il 'gestaltismo', ecc. – Alcuni, infine, si occupano degli aspetti escatologici del marxismo e, in generale, di 'marxismo e religione'. (Materiale di circa 315 cartelle di cui poco meno della metà di scrittura originale).

Vi è, infine, una certa quantità di cartelle relativa all'esperienza apocalittica nella letteratura contemporanea (a cominciare con Lawrence e Th. Mann, poi Camus, Sartre, Moravia, Pavese). Di questa parte non si vede, per ora, il posto preciso nella struttura dell'opera.

Lavoro richiesto ai collaboratori:

1) Coordinamenti dei brani secondo un filo logico corrispondente – nei limiti del possibile, al modo di pensare dell'autore (tenuto conto di tutte le indicazioni che si possono ricavare dai testi stessi).
2) Valutazione del materiale grezzo, per decidere quanto di esso debba *necessariamente* essere riportato nel volume (senza certe citazioni, anche lunghe, i discorsi originali non risulterebbero comprensibili), quanto invece possa o debba essere scartato o, eventualmente, ridotto a note bibliografiche o altro.
3) 'Ricucitura' dei brani, ove sia necessario, con un *minimo* di indicazione del collegamento tra di essi. Il criterio emerso nelle nostre discussioni è quello di rispettare al massimo l'originale; l'ideale sarebbe, teoricamente, di non aggiungervi nulla; in pratica ciò non sarà possibile, ma vorremmo contenere gli interventi inevitabili – tipograficamente ben distinti dai testi originali e dal materiale riportato – nei limiti più stretti, per non falsare eventualmente il pensiero dell'autore, attribuendogli idee e formulazioni che non avrebbe accettate.

Forme della collaborazione:

La prof. Gallini e il dott. Montesi, in una prima fase, lavorerebbero indipendentemente. Successivamente confronterebbero e discuterebbero insieme i risultati raggiunti da ciascuno. Per il testo concordato e per i punti discutibili sentirebbero, infine, anche mio parere. Questa triplice filtrazione e ridiscussione della *moles indigesta* del materiale darebbe, mi sembra, sufficienti garanzie contro errori, disattenzioni, soggettivismi di ognuno di noi. Anche Vittoria De Martino sarebbe costantemente ascoltata. – Eventualmente – ma di questo si potrà parlare a lavoro compiuto – potrei incaricarmi io di un'Introduzione.

Risultati previsti.

Si tratta, dunque, di un lavoro quanto mai impegnativo, complesso, faticoso e, soprattutto, delicato. Ma il risultato potrà valere gli sforzi investiti. Verrebbe fuori un volume (penso di 600-750 pagine) – frammentario, eterogeneo (tra pagine scritte di pugno dall'autore e materiale, note bibliografiche, indicazioni di collegamenti, ecc.), quanto si vuole, ma vivo e ricco di pensiero, da cui emergerebbero non solo le idee e il metodo, ma anche il concreto modo di lavorare, i segreti d'officina, dell'ultimo De Martino.

Progetto di contratto.

Dato che il genere di lavoro richiesto è inconfrontabile a ogni altro, non so quale criterio l'editore vorrà adottare per il compenso ai collaboratori. Una cosa, ad ogni modo, vorrei caldamente raccomandare: di tener distinti i diritti d'autore – che vanno interamente a Vittoria Di Palma (De Martino) – la rinuncia degli eredi legali è già nelle Loro mani – e il compenso ai redattori dell'opera. I primi potrebbero avere per base la percentuale (previo – penserei – un congruo acconto!), il secondo potrebbe essere una somma unica (eventualmente rateizzabile) che noi

potremmo ripartire tra di noi di comune accordo: solo noi tre, infatti, siamo in grado di valutare l'entità della fatica e del tempo investiti nel lavoro da ciascuno di noi. L'editore può trattare semplicemente con me: io sottopongo ogni lettera scambiata agli interessati. Comunque, il recapito della prof.a Gallini è: Istituto di Studi Storici. Facoltà di Magistero. Università di Cagliari; del dott. Montesi: via Scipio Slataper, 9. Roma. Attendo, dunque, una proposta di contratto (e non ancora un contratto), su cui, certo, dovremo riflettere.

Non ho parlato dell'aspetto finanziario dell'appendice del dott. Jervis, perché mi sono giunte voci (che non sono in grado di controllare) secondo cui egli ha già trattato personalmente della questione con Loro; tengo solo a precisare che – dopo una prima riunione – nell'estate del '65 – il dott. Jervis non ha partecipato ai nostri progetti e lavori. L'appendice è dunque da trattarsi separatamente.

Spero che la mia lettera sia sufficientemente esauriente e Le dia, caro prof. Bollati, tutti gli elementi di cui, al momento attuale, possa aver bisogno. Ora sarebbe bene non trascinare per le lunghe la faccenda: anche perché prima del contratto i collaboratori ovviamente non si sobbarcheranno ulteriori fatiche (dopo quelle, già non lievi, dell'esame minuzioso del materiale su cui si fonda, tra l'altro, questa mia lettera) e quindi il lavoro non comincerà. Siamo, dunque, in attesa.

Con i migliori saluti,

Suo Angelo Brelich

Nuovo indirizzo: vicolo di Casal Lumbroso

Centro resid. S. Maria Nuova, vill. N. 5

Roma

P.S. Dalle discussioni è emerso il desiderio dei collaboratori, che l'editore – mentre fisserà un termine per la consegna del testo definitivo – s'impegni anche per un termine della pubblicazione del volume. Ciò per ragioni ideali: non ci basta essere pagati per il lavoro, ma desideriamo che l'opera postuma del nostro indimenticabile amico veda realmente la luce e non rimanga nei cassetti della casa editrice.

AUTORI

Francesca Cerbini ha conseguito il dottorato di ricerca presso la Universidad Complutense de Madrid e la Sapienza Università di Roma. Ha svolto per oltre un decennio ricerche antropologiche in Spagna, Bolivia e Brasile e ha lavorato come consulente in progetti di cooperazione internazionale. Ha insegnato Antropologia medica e Antropologia dell'alimentazione presso il Centro di Scienze della Salute dell'Università Statale del Ceará (Fortaleza, Brasile), pubblicando numerosi saggi su riviste italiane e straniere, e il libro *La casa di sapone. Etnografia del carcere boliviano di San Pedro*, Mimesis, Milano, 2016

Pietro Clemente, professore di Antropologia Culturale presso l'Università di Firenze, in pensione, già docente nelle Università di Siena e di Roma. Presidente onorario della Società Italiana per la Museografia e i Beni DemoEtnoAntropologici (SIMBDEA), insegna Antropologia del patrimonio culturale nelle Scuole di Specializzazione in Beni Demoetnoantropologici dell'Università di Roma, è stato direttore della rivista LARES, è membro dei consigli scientifici dell'Istituto Superiore Regionale Etnografico (ISRE) della Sardegna, della Fondazione Museo Guatelli, della Fondazione Lelio e Lisli Basso e della redazione delle riviste Antropologia Museale e Cooperazione educativa. Si è occupato di cultura popolare, di storie di vita, di migrazioni, di musei, al centro dei suoi studi la Toscana e la Sardegna. Tra gli scritti recenti: Pietro Clemente, *Le parole degli altri. Gli antropologi e le storie della vita*, Pisa, Pacini, 2013.

Valentina Gamberi ha conseguito il dottorato di ricerca in Religious Studies presso la University of Chester (Regno Unito) nel Gennaio 2016. La sua ricerca si è incentrata sulle pratiche curatoriali nei confronti di due tipi di rotoli dipinti a soggetto religioso dei cantastorie, rispettivamente, del Bengala occidentale e del Rajasthan. Precedentemente, si è laureata con lode in Antropologia Culturale ed Etnologia (corso di laurea magistrale) presso l'Università di Bologna con una ricerca comparativa tra il Museo Ladin de Fascia (Val di Fassa) e il *Maskenmuseum* di Flums (Svizzera orientale). Si occupa di antropologia museale e, al contempo, di antropologia filosofica, traendo ispirazione, in particolare, dalla fenomenologia di Merleau-Ponty ed Husserl.

Véronique Ginouvès, direttrice della Fonoteca della Maison méditerranéenne des sciences de l'homme (MMSH) Aix-Marseille Université (AMU), Centre national de la recherche scientifique (CNRS), USR 3125, Francia.

Livia Monne ha conseguito una laurea in Lettere Moderne presso l'Università di Cagliari con una tesi in Storia delle Tradizioni Popolari: *Testimonianze orali di*

donne madri. Indagine a Irgoli. Titolare di una borsa di studio sulla lingua e la cultura della Sardegna, ho poi approfondito il lavoro di ricerca sul ciclo riproduttivo e la condizione femminile con un'ulteriore raccolta di storie di vita nella Bassa Baronia. Ha conseguito un master in antropologia presso l'EHESS di Marsiglia avente come oggetto il percorso migratorio di donne provenienti dall'arcipelago delle Comore, maturato successivamente nella tesi di dottorato in antropologia: *'Voix' de femmes comoriennes à Marseille. Étude anthropologique de subjectivités dans l'espace migratoire*. Coltiva l'interesse per le storie di vita in una prospettiva sociale e pluridisciplinare, tramite l'approccio della sociologia clinica e delle biografie nell'ambito della formazione.

Giovanni Pizza (PhD Sapienza - Università di Roma) è professore associato di Antropologia Medica e Antropologia Culturale e direttore della Scuola di Specializzazione in Beni Demoetnoantropologici nell'Università degli studi di Perugia. Membro del direttivo della Società italiana di antropologia medica (Siam) e di quello dell'Associazione Internazionale Ernesto de Martino (Aiedm) è nel Comitato scientifico del Museo delle Civiltà di Roma. Tra i suoi scritti: *Antropologia medica* (Roma 2005); *La vergine e il ragno* (Lanciano 2012); *Il tarantismo oggi* (Roma 2015); *Noia* (Potenza 2017); *Feticcio* (Potenza 2017).

Fulvia Putzolu, laureata in Sociologia presso l'Università degli Studi di Urbino, dal 1976 nei ruoli nella Facoltà di Medicina dell'Università di Cagliari, dal 2001 ricercatrice in Discipline Demo-Etno-Antropologiche, oggi è in pensione. Ha insegnato Discipline demo-antropologiche nei corsi di laurea delle professioni sanitarie e nel corso di Servizio Sociale. Si è occupata di Educazione sanitaria e ha fatto ricerca su tematiche di Antropologia Medica: le piante nelle terapie tradizionali, il ciclo riproduttivo e in particolare la figura della levatrice. Ha collaborato all'attività didattica e di ricerca di Luisa Orrù e alla realizzazione dell'Archivio Sonoro da lei ideato, impegnandosi, dopo la sua scomparsa, nel progetto di salvaguardia e ordinamento dell'Archivio col proposito di trovare una giusta collocazione ai materiali raccolti in oltre venti anni e renderli consultabili nel tempo.

Valentina Lapiccirella Zingari è antropologa culturale, PhD Università di Siena. In Francia, dove lavora come libera professionista dal 1997, ha svolto ricerche etnografiche specializzandosi nella raccolta, l'analisi e la valorizzazione di documenti orali. Dal 2009 in Italia segue per l'associazione SIMBDEA (ONG accreditata dal 2010 per la Salvaguardia del Patrimonio Culturale Immateriale) i processi legati all'applicazione della Convenzione per la Salvaguardia del Patrimonio Culturale Immateriale (ICH)UNESCO. Membro fondatore del Forum delle ONG accreditate ICH, fa parte del Comitato di redazione della rivista on-line *Heritage Alive*. In collaborazione con l'Università di Chieti-Pescara, sta conducendo una ricerca sui processi di patrimonializzazione in Abruzzo. Numerose pubblicazioni scientifiche, curatele di mostre, edizioni di documenti orali, regia di montaggi audiovisivi, progettazione di siti web. Dal 2017 è trainer accreditata UNESCO ICH, partecipando alla strategia globale di capacity-building della Convenzione.

Direttore Responsabile
Prof. Fabio Dei
Università degli Studi di Pisa
Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere

Registrazione del Tribunale di Firenze n. 140 del 17-11-1949

ISSN 0023-8503

FINITO DI STAMPARE
PER CONTO DI LEO S. OLSCHKI EDITORE
PRESSO ABC TIPOGRAFIA • CALENZANO (FI)
NEL MESE DI ???????????? ????