ISBN 978-88-9361-095-7

Studi offerti a
MARIO ATZORI
Etnografie in dialogo: curiosità e passioni

Studi offerti a
MARIO ATZORI
Etnografie in dialogo: curiosità e passioni

A cura di Sebastiano Mannia e Gianna Saba

Carlo Delfino editore

Studi offerti a
MARIO ATZORI

Etnografie in dialogo: curiosità e passioni

Coordinamento editoriale
Lavinia Foddai

Impaginazione
Giovanna Bucalossi, Stefania Marras

Foto di copertina
"Teatro popolare" in Sardegna: S'attitidu del carnevale di Bosa in Piazza Costituzione (Martedì Grasso 2016). Foto di Attilio Mastino.

ISBN 978-88-9361-095-7

© Copyright 2020 by Carlo Delfino editore, Via Caniga 29/B, Sassari

Studi offerti a

MARIO ATZORI

Etnografie in dialogo: curiosità e passioni

a cura di Sebastiano Mannia e Gianna Saba

Carlo Delfino editore

Elenco autori

Alario Leonardo R.
Consulta Scientifica fitp

Alliegro Enzo V.
Università degli Studi di Napoli "Federico II"
ealliegro@unina.it

Bindi Letizia
Università del Molise
letizia.bindi@unimol.it

Bolognari Mario
Università degli Studi di Messina
mbolognari@unime.it

Bonato Laura
Università degli Studi di Torino
laura.bonato@unito.it

Bortolami Gabriele
Università degli Studi di Sassari

Bravo Gian Luigi
Università degli Studi di Torino
gian.bravo@yahoo.it

Buttitta Ignazio E.
Università degli Studi di Palermo
ignazio.buttitta@unipa.it

Callari Galli M.
Università degli Studi di Bologna
matilde.callari@unibo.it

Castellaccio Angelo
Università degli Studi di Sassari
angelocastellaccio46@gmail.com

Cavalcanti Ottavio
Università della Calabria
cavalcantiottavio@gmail.com

Cicu Luciano
Università degli Studi di Sassari

D'Agostino Gabriella
Università degli Studi di Palermo
gabriella.dagostino@unipa.it

Di Cristofaro Longo Gioia
"Sapienza" Università di Roma

Esposito Vincenzo
Università di Salerno
espovin@unisa.it

Gala Giuseppe Michele
taranta@taranta.it

Gasparroni Alessandra
alegasparroni@gmail.com

Giacalone Fiorella
Università di Perugia
fiorella.giacalone@unipg.it

Guirguis Michele
Università degli Studi di Sassari
micheleguirguis@yahoo.it

Lombardi Satriani Luigi Maria
"Sapienza" Università di Roma
luigi.lombardisatriani@alice.it

Madau Caterina
Università degli Studi di Sassari
kamadau@uniss.it

Mannia Sebastiano
Università degli Studi di Sassari
Università degli Studi di Palermo
sebastiano.mannia@unipa.it

Mastino Attilio
Università degli Studi di Sassari
mastino@uniss.it

Matera Vincenzo
Università di Bologna
vincenzo.matera@unimib.it

Mattone Antonello
Università degli Studi di Sassari

Mazzacane Lello
Università degli Studi di Napoli "Federico II"
raffaello.mazzacane@unina.it

Meloni Giuseppe
Università degli Studi di Sassari
melonigiu@tiscali.it

Milanese Marco
Università degli Studi di Sassari
milanese@uniss.it

Morace Aldo Maria
Università degli Studi di Sassari
ammor@uniss.it

Moravetti Alberto
Università degli Studi di Sassari

Nuvoli Gianfranco
Università degli Studi di Sassari
nuvoli@uniss.it

Paulis Susanna
Università degli Studi di Cagliari
susanna.paulis@tiscali.it

Piredda Anna Maria
Università degli Studi di Sassari
piredda@uniss.it

Ricci Antonello
Dipartimento di Storia, Antropologia,
Religioni, Arte, Spettacolo – SARAS
"Sapienza" Università di Roma
antonello.ricci@uniroma1.it

Ruggeri Paola
Università degli Studi di Sassari
ruggeri@uniss.it

Saba Gianna
Soprintendenza Archeologia, Belle Arti
e Paesaggio per la città metropolitana
di Cagliari e le province di Oristano
e Sud Sardegna
gianna.saba@beniculturali.it

Sanna Francesca
Università degli Studi di Sassari
mariamargherita.satta@gmail.com

Satta Maria Margherita
Università degli Studi di Sassari
mariamargherita.satta@gmail.com

Scafoglio Domenico
Università degli Studi di Salerno
scaf@unisa.it

Solinas Bachisio
Università degli Studi di Sassari
bachisioso39@tiscali.it

Spera Vincenzo
Università degli Studî Suor Orsola Benincasa
vincemspera@libero.it

Tanda Giuseppa
Centro Studi "Identità e Memoria" (Cesim)
Università di Cagliari
giuseppa.tanda@gmail.com

Zola Lia
Università degli Studi di Torino
lia.zola@unito.it

Zucca Raimondo
Università degli Studi di Sassari
raimondo.zucca@uniss.it

Indice

Attilio Mastino, Antonello Mattone, Giuseppe Meloni, Marco Milanese 9
Presentazione

Sebastiano Mannia, Gianna Saba, *Etnografie in dialogo* 11

Alberto Moravetti, *La Sardegna nella Carta archeologica d'Italia* 33

Giuseppa Tanda, *La "Tomba del Labirinto" a Benetutti (SS)* 44

Michele Guirguis 55
La facies *multietnica e multiculturale delle prime comunità fenicie occidentali. Sulky e le connessioni centro-mediterranee tra fine IX e VIII sec. a.C.*

Attilio Mastino, Raimondo Zucca 68
Tra antropologia ed epigrafia. Fertilità sacra e profana nella Sardegna romana

Paola Ruggeri 88
La Sardegna terra d'esilio. Dall'esilio politico in età imperiale all'esilio per fede nel cristianesimo

Angelo Castellaccio 98
La basilica di San Gavino di Porto Torres: un segno dei tempi

Francesca Sanna, *Nodi e luoghi dell'esercizio della vita spirituale a Castelsardo* 106

Giuseppe Meloni, *Servi e serve nei* condaghes. *Beni equivalenti* 113

Marco Milanese 126
Archeologia e storia della pluriattività in età contemporanea. Lavoro stagionale e strutture produttive nelle fornaci laterizie preindustriali della Sardegna

Lello Mazzacane 133
Origini della civiltà in Sardegna. Un percorso di Antropologia Visuale

Domenico Scafoglio 142
L'Elena Di Zeusi. Ovvero la costruzione culturale della bellezza

Luciano Cicu 148
Polieno e le aniculae. *Fusione dei codici teatrale e narrativo in un "genere aperto"*

Letizia Bindi, *Animali culturali. Tradizioni equestri e dibattito animalista* 164

Alessandra Gasparroni, *Cavalli in corsa tra Sardegna e Abruzzo* 173

Leonardo R. Alario 179
La "Giostra del maiale". Rito carnevalesco del capro espiatorio

Sebastiano Mannia 186
Politiche, potere, contestazione nei carnevali della Sardegna del terzo millennio: su battileddu *di Lula*

Luigi Maria Lombardi Satriani, *Insidie del tempo, protezione delle feste* 194

Fiorella Giacalone 200
La patrimonializzazione della festa dei Ceri di Gubbio tra conflitti locali e dinamiche transnazionali

Antonello Ricci 209
"Antiche" etnografie e "nuove" patrimonializzazioni: prima bozza di una mappa territoriale

Ottavio Cavalcanti, *Il santo col bastone* 216

Vincenzo M. Spera, *Vecchie e nuove feste dell'uva. Riscoperta e modernizzazione* 229

Giuseppe Michele Gala 248
Il ballo più lungo. I meccanismi del piacere in un ballo di tradizione sarda

Anna Maria Piredda 260
L'apostolo Bartolomeo nella più antica tradizione occidentale

Aldo Maria Morace, *Dante e Pirandello nella lettura gramsciana* 277

Antonello Mattone 284
«Troppi avvocati!». Note sulla politica forense del regime fascista

Enzo V. Alliegro 293
Lamberto Loria e la "damnatio memoriae". Sulla "fondazione" degli studi demoetnoantropologici italiani

Ignazio E. Buttitta, *"Tradizione" e tradizioni nell'opera di Mircea Eliade* 301

Gian Luigi Bravo, *Immagini dell'ambiente attraverso il lavoro* 313

Gabriella D'Agostino, *L'ordine del mondo. Nota sulla cartografia* 325

Caterina Madau, *Luoghi ed emozioni: narrazioni cartografiche* 331

Susanna Paulis, *Funzioni e linguaggi dell'arte popolare* 339

Vincenzo Matera 346
Pratiche tradizionali, modernità e altre questioni antropologiche. I Patachitra del Bengala occidentale

Vincenzo Esposito, *La cilentanità come "identità sentimentale"* 356

Bachisio Solinas, *Fuoco e carbone. La tradizione dei carbonai in Sardegna* 364

Maria Margherita Satta, *Cibo e culture* 371

Gianfranco Nuvoli 382
Frequenza dei pasti e dieta mediterranea. Un confronto tra generazioni in Sardegna

Lia Zola 392
Qualche considerazione sullo sciamanesimo contemporaneo nella Siberia orientale

Laura Bonato, *Musica d'oc: a denominazione d'origine controllata* 401

Matilde Callari Galli, *Ricerca etnografica e vita quotidiana nella città* 408

Mario Bolognari 416
Il viaggio di Shqiponja. Quando esistevano le barriere nel bacino del Mediterraneo

Gabriele Bortolami, *Come ripensare l'africanistica* 423

Gioia Di Cristofaro Longo 432
Radici antropologiche della violenza contro la donna

Gianna Saba, *Il "Fondo Atzori". Riordino, catalogazione, restituzione* 446

Presentazione

Questo volume di Studi offerti a Mario Atzori (Etnografie in dialogo: curiosità e passioni) *curato dall'editore Carlo Delfino nella collana del Dipartimento di Storia, Scienze dell'Uomo e della Formazione dell'Università di Sassari raccoglie numerosi contributi che rappresentano una piccola ma significativa testimonianza dei sentimenti di gratitudine e di amicizia che circondano la figura di Mario Atzori, studioso e ricercatore ancora oggi pienamente sulla breccia, sempre con la voglia di combattere, di costruire, di indicare strade nuove e originali, senza rinunciare al suo spirito critico e alle sue convinzioni profonde. E insieme dimostrano la stima che lo studioso si è guadagnato in questi anni, partendo dal lontano articolo del 1971 sul gioco.*

Un anno fa quando abbiamo preso l'iniziativa di questo volume, non pensavamo che saremmo riusciti a coinvolgere tanti colleghi di tante sedi differenti, con studi che spaziano dalla preistoria ai nostri giorni con una forte dimensione interdisciplinare e ripercorrono solo una parte delle curiosità, delle passioni, degli interessi di ricerca che hanno animato la lunga e feconda attività di Mario Atzori: un'attività ancora oggi portata avanti con successo da uno studioso che è stato capace di creare rapporti internazionali, stabilire reti di ricercatori dentro e fuori l'Università, collocarsi all'interno di tradizioni di studio, metodologie innovative, orizzonti larghi e internazionali. Una scuola che continua positivamente sulla strada tracciata da Ernesto De Martino, Alberto Mario Cirese, Luigi Lombardi Satriani: quest'ultimo scrive in queste pagine un'acutissima riflessione sulle insidie del tempo e la protezione delle feste, tema che rimanda al nocciolo duro delle ricerche di Mario Atzori, al rapporto che è trasparente per gli antropologi tra la profondità del tempo e il ruolo della religiosità popolare, con il suo apparato cerimoniale finalizzato ad offrire una difesa ai fedeli di ieri e di oggi.

Se c'è una critica che Marco Tangheroni faceva agli antropologi, ai sociologi, agli studiosi delle scienze sociali era quella della necessità di tarare le singole discipline, troppo appiattite sul presente, verso un'indagine che tenga di più conto

del passato: si dovrebbe tentare cioè di estendere metodi e capacità scientifiche di analisi delle scienze sociali, fondate su categorie davvero di straordinario interesse e capaci di sezionare e interpretare la realtà dell'oggi: queste categorie potrebbero essere utilmente applicate anche alla realtà passata e all'immagine del passato che si è andata affermando nel mondo contemporaneo.

Uno degli obiettivi dello studioso Mario Atzori è stato appunto questo, come testimoniano i primi studi, come quello sul riformismo agrario settecentesco in Sardegna; ma anche gli antichi sponsali nel quartiere di Castello a Cagliari, le ricerche d'archivio oppure quelle fondate sull'osservazione dell'arcaico carnevale sardo, il rapporto tra Cristianesimo e colonialismo, esorcismi e magia, il dibattito tra Etnologia e Paletnologia, i rapporti di parentela, le feste dall'antichità ai giorni nostri, le tradizioni equestri, l'arte tessile, la produzione ceramica e gli ornamenti preziosi. E questo in Sardegna, nel Mezzogiorno, nel Mediterraneo, fino al Congo ed al Ciad. Del resto Egli è uno dei pochi studiosi della sua generazione che è stato capace di aprirsi senza timori all'informatica, alla musica, alla registrazione delle testimonianze sonore, all'antropologia visuale, fino a fondare il Laboratorio Fiorenzo Serra che raccoglie una impressionante documentazione fotografica e cinematografica.

In parallelo Mario Atzori ha diretto il Corso di laurea in Scienze dei Beni Culturali e il Dipartimento di Teorie e Ricerche dei Sistemi Culturali dell'Università di Sassari, ha fatto parte del Comitato scientifico dell'Istituto Superiore Regionale Etnografico di Nuoro, ha seguito l'allestimento di alcuni Musei, ha promosso convegni, seminari internazionali, incontri scientifici. Continua a lavorare alacremente e oggi presiede la Consulta scientifica della Federazione Italiana Tradizioni Popolari e fa parte della Giuria per la Rassegna Internazionale Vittorio de Seta di Documentari Etnografici.

Licenziando per la stampa queste pagine, ci rimane la soddisfazione di un ulteriore apporto, fresco ed originale, alla visione del mondo che in qualche modo continuiamo a condividere con Mario Atzori, tra serrati confronti scientifici e obiettive difficoltà di incontrarsi davvero.

Sassari, I gennaio 2019.

Attilio Mastino
Antonello Mattone
Giuseppe Meloni
Marco Milanese

Etnografie in dialogo

Sebastiano Mannia e Gianna Saba[1]

1. In questo volume confluiscono studi di colleghi, amici e allievi che si sono ritrovati per porgere un omaggio a Mario Atzori, un segno di riconoscenza per il lavoro che il Professore ha svolto sia in ambito accademico sia al di fuori del contesto universitario.

Mario Atzori si è formato all'interno della scuola antropologica cagliaritana di Ernesto de Martino e Alberto Mario Cirese, conseguendo prima la laurea e successivamente il diploma della Scuola di Specializzazione in Studi Sardi nella Facoltà di Lettere e Filosofia. È stato assistente di Etnologia nell'Università di Cagliari e poi, dal 1977, professore di ruolo nella Facoltà di Magistero dell'Università di Sassari, diventando ordinario di Storia delle tradizioni popolari presso la Facoltà di Lettere e Filosofia.

All'impegno scientifico ha sempre affiancato quello accademico-istituzionale, ricoprendo il ruolo di Presidente del Corso di Laurea in Scienze dei beni culturali e di Direttore del Dipartimento di Teorie e Ricerche dei Sistemi Culturali dell'Università degli Studi di Sassari, in un periodo – i primi anni Duemila – di importanti trasformazioni dell'Accademia italiana.

Attualmente è presidente della Consulta Scientifica della Federazione Italiana Tradizioni Popolari (FITP), della Commissione per l'assegnazione annuale del «Premio Internazionale "Giuseppe Cocchiara" per gli Studi Demo-etno-antropologici», della Giuria per la «Rassegna Internazionale Vittorio De Seta di Documentari Etnografici». Presiede il Coordinamento scientifico e redazionale della rivista «Il Folklore d'Italia» della FITP.

A partire dal periodo di assistentato presso l'Università di Cagliari e fino a oggi, Mario Atzori ha sistematicamente indagato, descritto e analizzato diversi contesti e fenomeni culturali, riconducibili in modo particolare alla Sardegna e all'Africa. A titolo esemplificativo si ricordano: la relazione tra magia e religione nel folklore sardo e in alcune realtà africane; le feste e i fenomeni di religiosità popolare in Sardegna – in relazione, per esempio, al carnevale, alla Settimana Santa, ecc.; il rapporto uomo-materia-cultura

nell'artigianato tradizionale sardo; le dinamiche matrimoniali nella tradizione popolare della Sardegna; i processi di rifunzionalizzazione della tradizione; studi, ricerche, interventi e progetti in area africana, segnatamente in Ciad, Angola, Tunisia, Marocco e formazione di operatori tecnici e culturali nei progetti di sviluppo.

Gli studi che compongono questo volume, tuttavia, non rappresentano soltanto gli interessi e i campi di studio di Mario Atzori, ma si ampliano a comprendere altri settori scientifico-disciplinari. Si tratta di contributi eterogenei per tematiche, metodologie, scelte espressive, che nascono, però, da una comune esigenza: la tendenza di ogni disciplina (l'antropologia in particolare, più estesamente le scienze umane) a "ripensar se stessa". Un processo che porta il ricercatore alla riflessione dei propri fondamenti e metodi, alla ricerca di uno statuto disciplinare che possa rivelarsi un'adeguata chiave di lettura per contesti, storici e contemporanei, in definizione e/o trasformazione. Nei contributi al volume, questa tendenza si esplicita in due direttrici: da una parte, in un movimento, per così dire, interno alla disciplina, nella riflessione relativa alla sua evoluzione, in "storia degli studi"; dall'altra, in stretta correlazione a specifiche esperienze di ricerca, nella pratica di traduzione dei contesti analizzati in qualcosa di più familiare, a se stessi e all'interlocutore. Dato che ciò comporta, necessariamente, un affinamento di metodi e strumenti (pratici e teorici) che si rivelino capaci di rendere intellegibili contesti caratterizzati da difformità e stratificazioni emergenti, è chiaro che il confine tra questi due orientamenti possa risultare talvolta piuttosto sfumato.

2. *Storia e Antropologia: incontri nella ricerca*. Alberto Moravetti, nel contributo *La Sardegna nella Carta archeologica d'Italia*, ripercorre il lungo *iter* che ha portato alla realizzazione della *Forma Italiae* e della Carta archeologica, due carte apparentemente analoghe ma sostanzialmente diverse e tuttavia complementari. Infatti, se la Carta al 100.000 appare più schematica e informativa e copre un periodo temporale che si estende dalla preistoria all'alto Medioevo, la *Forma Italiae* contiene indicazioni cartografiche precise corredate di scheda critica e di documentazione grafica e fotografica e interessa in modo specifico l'età romana. Moravetti si sofferma poi sulle carte archeologiche della Sardegna e segnatamente sull'importante lavoro condotto da Antonio Taramelli che ha redatto quasi 3500 schede su monumenti e ritrovamenti riferibili a 183 Comuni e relativi ad un arco cronologico che va dal Neolitico all'alto Medioevo. Si tratta di una documentazione con brevi cenni descrittivi, generici e talvolta inesatti, e ciononostante

rappresenta una operazione significativa per la conoscenza e la tutela del patrimonio archeologico isolano.

In *La "Tomba del Labirinto" a Benetutti (SS)*, Giuseppa Tanda riflette sulla datazione dell'incisione "a labirinto" di una domus de janas – grotticella funeraria artificiale del Neolitico recente – ubicata nel territorio di Benetutti, alla luce di nuovi documenti grafici e fotografici, e sul problema dell'origine della figura. Per Tanda, il motivo del labirinto sarebbe da collocare nell'ambito culturale dell'Orientalizzante antico, pervenuto in Sardegna o attraverso la marineria nuragica o tramite la rete di traffici fenici sulla costa orientale della Sardegna o mediante i contatti con l'Etruria, e rimanderebbe a un simbolismo di vita, morte e rinascita.

Michele Guirguis, in *La* facies *multietnica e multiculturale delle prime comunità fenicie occidentali: Sulky e le connessioni centro-mediterranee tra fine IX e VIII sec. a.C.*, analizza la presenza fenicia in Sardegna e nel Nord-Africa tunisino, dimostrando che l'incontro, più o meno diretto, fra i fenici e le realtà autoctone si è concretizzato nell'ambito di relazioni quotidiane. Durante la prima età del Ferro, nella Sardegna fenicia, si originarono le condizioni per lo sviluppo del tessuto connettivo isolano, all'interno di un processo dinamico di convergenza/divergenza.

Attilio Mastino e Raimondo Zucca, in *Tra antropologia ed epigrafia. Fertilità sacra e profana nella Sardegna romana*, indagano il tema della fertilità nella Sardegna di età romana, prendendo lo spunto da un testo epigrafico della *Barbaria* inciso su un blocco trachitico che reca in rilievo due falli contrapposti e da una scritta oscena sulle pareti dell'ipogeo di San Salvatore di Sinis. I due studiosi concludono sostenendo che si tratterebbe di una realtà complessa «che presenta un ambiente culturale sardo del tutto coerente, come risultato di bisogni insiti in uno specifico sistema di relazioni sociali ed economiche, talora di rapporti interpersonali conflittuali e comunque di fatto adeguati alle scelte e ai comportamenti sessuali elaborati nelle culture mediterranee fin dalla lontana antichità». Una realtà, dunque, in cui la sessualità ricorreva come normale forma di pensiero e categoria di vita, senza tabù o pregiudizi morali, con azioni da nascondere e da regolamentare sul piano etico e sociale.

In *La Sardegna terra d'esilio. Dall'esilio politico in età imperiale all'esilio per fede nel cristianesimo*, Paola Ruggeri riflette sulla Sardegna come isola destinata ad accogliere gli esiliati che provenivano da Roma, in un periodo che si estende dalla fine dell'epoca repubblicana sino all'età cristiana, nel IV secolo d.C. Se nel periodo neroniano i motivi dei confinamenti in Sardegna erano di carattere politico, nel III secolo d.C. furono esiliati

nell'isola soprattutto i Cristiani condannati *ad metalla*. Più tardi, nell'età di Fulgenzio di Ruspe, vennero confinati i vescovi africani. Attraverso un'attenta disamina delle fonti storico-letterarie, Ruggeri connette la normativa generale sull'esilio nelle sue diverse forme di *deportatio* e *relegatio* ai casi sardi conosciuti.

Angelo Castellaccio, in *La basilica di San Gavino di Porto Torres: un segno dei tempi*, inquadra preliminarmente le vicende storiche che hanno interessato il comune di Porto Torres e in particolare le condizioni politico-economiche che hanno portato all'edificazione della basilica di San Gavino. L'edificio di culto – documenta Castellaccio – è stato un polo di aggregazione sociale, di intermediazione intellettuale, anche se ha alternato, in linea con Porto Torres, periodi di autentico splendore a momenti di profondo declino. Negli anni Sessanta del secolo scorso, dopo diversi secoli, la città turritana e la sua basilica intraprendono un percorso di crescita progressiva favorito da una più accorta politica promossa nell'isola a favore della crescita economica e sociale della popolazione.

Francesca Sanna, in *Nodi e luoghi dell'esercizio della vita spirituale a Castelsardo*, dopo avere delineato in che modo la diffusione del cristianesimo ha influenzato la conformazione urbanistica delle città con la costruzione di chiese e conventi, divenendo spesso sedi vescovili e centri di potere ecclesiale, analizza l'"architettura religiosa" di Castelsardo e in particolare la dislocazione e la struttura delle opere religiose, che si presentano nel perimetro urbano in posizione decentrata e marginalizzata, conferendo al borgo medievale un aspetto alquanto originale e suggestivo.

Giuseppe Meloni, in *Servi e serve nei* condaghes. *Beni equivalenti*, illustra preliminarmente la funzione e la diffusione dei *condaghes* nella Sardegna medievale, soffermandosi su quelli giuridico-amministrativi, per documentare poi il rapporto tra il valore di servi di sesso maschile e femminile. Meloni riprende alcune registrazioni tratte dal *condaghe* di S. Pietro di Silki, concludendo che non si ricavano distinzioni sul valore di servi di sesso diverso. Ciò che emerge è che da un lato si cede la metà di un servo di sesso maschile, mentre dall'altro si cede la metà di un servo di sesso femminile, senza forme di compensazione, valutando i due servi in modo corrispondente.

In *Archeologia e storia della pluriattività in età contemporanea. Lavoro stagionale e strutture produttive nel fornaci laterizie preindustriali della Sardegna*, Marco Milanese riflette su un'im-portante attività produttiva che ha connotato la Sardegna sino agli anni successivi al secondo dopoguerra: la produzione delle tegole. Si hanno notizie di *teularius* già nel XII secolo,

ma sono le fonti orali e documentarie successive, anche recenti, che hanno permesso di stabilire come questa attività fosse diffusa in diversi centri dell'isola, con moduli organizzativi del lavoro mutevoli. Le testimonianze toponomastiche, le evidenze archeologiche e soprattutto le ultime fonti orali, inoltre, consentono di rilevare, da un lato, come ancora nel secolo scorso nei centri del Campidano prevalesse la figura del tegolaio-contadino, mentre nel Nord-Sardegna le produzioni rurali fossero di pertinenza di contadini-tegolai, dall'altro, la diffusione e la vitalità di un comparto produttivo tutt'altro che marginale fino a un recente passato.

A cavallo tra l'antropologia visuale e la storia è il contributo di Lello Mazzacane, *Origini della civiltà in Sardegna. Un percorso di Antropologia Visuale*, introdotto dall'autore con una nota biografica in cui ripercorre il suo incontro con la Sardegna in occasione della realizzazione di un volume fotografico sul periodo nuragico. Mazzacane racconta come l'obiettivo dell'antropologo sia stato quello di delineare attraverso le fotografie realizzate per il libro, unitamente ai testi redatti da Giovanni Lilliu, una trama discorsiva volta a risaltare l'origine della civiltà attraverso le architetture nuragiche, i luoghi, i bronzi e i manufatti.

Domenico Scafoglio, in *L'Elena di Zeusi. Ovvero la costruzione culturale della bellezza*, ragiona preliminarmente sulle modalità culturali di elaborazione della bellezza per soffermarsi poi su un caso specifico: l'episodio di Zeusi a Crotone, e cioè di un pittore, vissuto nel V secolo a.C., chiamato a Crotone per elaborare un dipinto di Elena, pensata come la donna più bella del mondo. Zeusi chiese di vedere le donne più belle della città e da ciascuna di esse ricavò un particolare estetico fino a realizzare quella che per lui era l'immagine della bellezza assoluta. È evidente che l'esito finale riconduce ad una rappresentazione estetica personale, e tuttavia i Greci hanno universalizzato il senso della bellezza, inducendo più o meno esplicitamente alla formazione di nuovi ideali estetici.

Luciano Cicu, in *Polieno e le* aniculae. *Fusione dei codici teatrale e narrativo in un "genere aperto"*, partendo dalla descrizione di un episodio del *Satyricon* di Petronio, ossia l'invaghimento di Circe, giovane matrona "dal nome parlante", per lo schiavo Polieno, colpito da impotenza sessuale, dimostra nell'opera petroniana l'equilibrio «fra teatro mimico e narrativa milesia, un esempio di fusione perfetta tra codice teatrale e codice narrativo». Il *Satyricon* sarebbe dunque una contaminazione di esperienze letterarie differenti, "genere aperto", un caleidoscopio in cui convergono diversi temi, linguaggi e stili, offrendo legittimi spazi alla sperimentazione.

Il contributo di Letizia Bindi, *Animali culturali. Tradizioni equestri e*

dibattito animalista, analizza la discussione relativa all'impiego di animali, specificamente di cavalli, nelle feste tradizionali, che si è consolidata in Europa e in particolar modo in Italia negli ultimi due decenni, portando ad esempio alcuni contesti in cui si è manifestata l'opposizione tra i movimenti animalisti e le comunità di pratica festiva, ovvero la discrasia fra l'ordinamento giuridico nazionale e internazionale e i gruppi locali che pretendono di continuare la celebrazione di cerimoniali ritenuti dagli animalisti lesivi del benessere animale. Tali dinamiche, come dimostra Bindi, stanno avendo evidenti e inevitabili ripercussioni sulle pratiche di conservazione e valorizzazione culturale di alcune aree italiane ed europee.

Alessandra Gasparroni, in *Cavalli in corsa tra Sardegna e Abruzzo*, traendo spunto dai numerosi fenomeni festivi sardi che prevedono l'impiego di animali, e segnatamente del cavallo, all'interno dell'*iter* rituale, ha indagato la presenza e l'utilizzo di equini in gare, cortei, manifestazioni religiose in Abruzzo, soffermandosi sulla corsa di cavalli che si teneva in occasione dei festeggiamenti in onore della Madonna dello Splendore a Giulianova, una corsa a premi (una piccola somma in denaro o, molto spesso, generi alimentari) denominata dei "berberi", a indicare come i cittadini giuliesi osservassero con supponenza "egemonica" i cavalieri. La corsa, istituita nella prima metà del 1500, è stata abolita nel 1999 a seguito degli esposti delle associazioni animaliste.

Sul rapporto festa-animali riflette pure Leonardo Alario in *La "Giostra del maiale". Rito carnevalesco del capro espiatorio*, ovvero sulla rappresentazione del Carnevale di Cassano – manifestazione soppressa negli anni Cinquanta del secolo scorso e successivamente recuperata – che prevede il concorso di 12 cavalieri i quali, con i cavalli al galoppo e muniti di sciabola, devono tagliare il collo di un maiale (in passato si impiegava un vitello o un montone) morto, appeso al centro della strada principale della città. Il vincitore è colui che riesce a decapitare l'animale. Per Alario, oltre alla spettacolarità, all'aggregazione, alla competizione insite nel rito, a risaltare è la funzione propiziatoria della "giostra del maiale", rappresentando un rito di passaggio da un ciclo stagionale a un altro, attraverso la presenza del capro espiatorio su cui si caricano i peccati e i mali della comunità.

Sul tempo festivo carnevalesco si focalizza pure il contributo di Sebastiano Mannia, *Politiche, potere, contestazione nei carnevali della Sardegna del terzo millennio:* su battileddu *di Lula*, in cui si tenta di dimostrare, attraverso l'esame di un caso specifico, come il carnevale costituisca ancora oggi uno strumento di critica e contestazione politica e sociale, un istituto culturale in cui si esprime il controllo dell'autorità politico-amministrativa

e unitamente la conflittualità istituzionale e il contrasto dell'autorità e del potere; un esempio per ragionare sui diversi livelli ideologici della comunità, sulla sua capacità di elaborare e risolvere temporaneamente i conflitti che la attraversano, sulla complessa dimensione dei rapporti di potere imbricati nella dimensione rituale e le articolazioni dialettiche, rese esplicite dalle strategie di manipolazione dei simboli rituali.

Insidie del tempo, protezione delle feste è il contributo di Luigi Maria Lombardi Satriani, che propone una riflessione critica sulle feste in relazione alla categoria di tempo. Dopo avere enucleato una serie di esempi festivi che ancora oggi scandiscono i calendari cerimoniali di diverse realtà italiane, lo studioso calabrese si è interrogato sulla permanenza di numerose forme religiose che rimandano quasi sempre a un passato lontano, trovando la risposta nei passaggi stagionali che attraverso il rito vengono esorcizzati per il trionfo della vita e della sua, illusoria, vittoria sulla morte. Contro le insidie del tempo, osserva Lombardi Satriani, «contro le sue minacce alla vita dei singoli e delle comunità, la festa offre un rassicurante quadro di protezione, in modo che si possa continuare a pensare alla propria esistenza come immortale e come una possibilità simbolica di infliggere alla Nemica un perdurante scacco. Alla fine sarà questa a vincere, ma fa bene pensare che possa non essere così. Le feste ce lo ripetono; noi con le feste ce lo continuiamo a ripetere».

In *La patrimonializzazione della festa dei Ceri di Gubbio tra conflitti locali e dinamiche transnazionali*, Fiorella Giacalone, dopo avere delineato il quadro teorico-metodologico di riferimento sui processi di patrimonializzazione, si sofferma sulla nota festa umbra dei Ceri di Gubbio. Nel 2004 è stato avviato l'*iter* per l'inserimento della manifestazione nella lista Unesco, prima aderendo nel 2006 alla "Rete delle Grandi Macchine a spalla italiane", poi presentando una candidatura congiunta all'Unesco nel 2009, sino all'epilogo, nel 2010, quando l'amministrazione e i gruppi della festa hanno deciso di uscire dal progetto. Gubbio ha poi riproposto autonomamente la candidatura, respinta nel 2011. La città, oggi, attende un riconoscimento, ormai difficile da conseguire. Tali fatti chiariscono l'ambiguità degli eugubini rispetto al riconoscimento di un ente sovranazionale: da una parte ambìto, ma dall'altro temuto per le conseguenze mediatiche e turistiche che potrebbe avere. La città e la festa divengono in questo senso un'arena in cui si oppongono interessi politici differenti, uno spazio conflittuale nella gestione della patrimonializzazione.

Su processi analoghi si sofferma anche Antonello Ricci in *"Antiche" etnografie e "nuove" patrimonializzazioni: prima bozza di una mappa territo-*

riale, partendo dall'esempio del tarantismo pugliese e delle funzioni che ha assunto negli ultimi decenni a seguito della sua investitura come elemento identitario impiegato da enti e associazioni per proposte di vario spessore culturale, per poi indagare in che modo interagiscono le politiche patrimonializzanti con alcuni riti festivi. Si tratta nello specifico della ricorrenza di sant'Antonio abate che si festeggia il 17 gennaio in due comunità del casertano: Portico di Caserta e Macerata Campania, dove si sta sviluppando una progressiva consapevolezza del proprio patrimonio culturale tradizionale, anche se da un lato la spettacolarizzazione sta prevalendo sulla dimensione "tradizionale" del rito e dall'altro questa stessa dimensione è piegata alle retoriche delle associazioni locali influenzate dalle politiche contemporanee dell'Unesco.

Ottavio Cavalcanti, in *Il santo col bastone*, illustra l'agiografia di san Francesco di Paola, evidenziando la diffusione del culto in Calabria, come pretesto per riflettere più in generale sulla religiosità popolare, sulle dinamiche di trasformazione che ne interessano le forme cultuali, sulla salda persistenza di certe prassi rituali, come i pellegrinaggi, cronotopi in cui ancora oggi è avvertita l'esigenza dell'uomo di stabilire un rapporto inequivocabilmente fisico con la divinità sulla base di ben definite coordinate agiografiche.

Vecchie e nuove feste dell'uva. Riscoperta e modernizzazione è il contributo di Vincenzo M. Spera che ragiona sulle forme, sui sensi e sulle funzioni delle "feste dell'uva" – manifestazioni che si sviluppano tra la fine di agosto e gli inizi di settembre – e sulle peculiarità prevalentemente ludiche e commerciali che hanno acquisito in alcune realtà del Centro-Nord Italia (p. es. Toscana, Campania, Molise). Si tratta di feste reinventate, analoghe tra loro, e strettamente correlate al rilancio in campo nazionale e internazionale delle produzioni vinicole, che è possibile assumere come esempio dei processi di rimodulazione delle occorrenze festive in cui si ribadiscono istanze identitarie e si esaltano i riferimenti alla produzione vitivinicola, ritenuti come unici e caratterizzanti.

Giuseppe Michele Gala, in *Il ballo più lungo. I meccanismi del piacere in un ballo di tradizione sarda*, indaga *su ballu 'e ogai* di Collinas, piccolo comune dell'alto Campidano, che si svolge durante la festa campestre di Santa Maria Angiargia, l'8 settembre. Accompagnati dal suono delle *launeddas*, della fisarmonica o dell'organetto e della *trunfa*, i ballerini danzano uniti fra loro con tenuta sottobraccio e stretta di mani. I danzatori danno vita a una coreografia circolare anche se il ballo non può essere definito *tundu* (tondo) perché il cerchio non viene chiuso; piuttosto vengono eseguite delle catene

di ballerini che ruotano lentamente verso sinistra. La caratteristica del ballo, dalla quale prende anche il nome, è quella di "fare uscire", "rubare", il danzatore o la danzatrice dal suo posto.

3. *Cultura e culture tra tradizione e traduzione*. Alcuni dei contributi di questa sezione dirigono lo sguardo al passato, in prospettiva storica, spesso concentrandosi sul ruolo e l'apporto, talvolta inaspettato o misconosciuto, che un singolo autore fornisce allo sviluppo della disciplina. In questa prospettiva critica, si aprono al ricercatore nuove possibilità di analisi, in relazione all'ampia varietà di processi culturali connessi alla nascita e all'affermazione di paradigmi, statuti, figure totemiche e personaggi-chiave, le cui vicende (di riconoscimento, oblio, esaltazione) offrono interessanti spunti di riflessione.

In *L'apostolo Bartolomeo nella più antica tradizione occidentale*, ad esempio, Anna Maria Piredda approfondisce le vicende agiografiche relative a San Bartolomeo. Tenuta in debita considerazione la scarsità delle notizie sulla vita di Bartolomeo e prendendo come punto di partenza l'analisi dei testi canonici, Piredda analizza le varie interpretazioni della figura a partire dalla tradizionale identificazione con Natanaele. Ampliando l'analisi con fonti di varia natura, Piredda mette in relazione il silenzio dei testi canonici con il sorgere delle leggende relative al luogo di missione e al martirio dell'apostolo, di cui riporta le differenti versioni. Si dedica, inoltre, alla ricostruzione a partire dalle fonti della *translatio* marina delle reliquie dell'apostolo dall'Oriente all'isola di Lipari, delle fortunose vicende legate all'esposizione della sua salma ai fedeli. Attraverso un minuzioso confronto tra le fonti, Piredda arriva a tracciare origini ed evoluzione della tradizione letteraria ed iconografica relativa al Santo, fino al definitivo riconoscimento in ambito occidentale che avvenne in epoca medievale.

In *Dante e Pirandello nella lettura gramsciana*, invece, Aldo Maria Morace traccia l'inedito ritratto di un Gramsci differente dal «simbolo unificante, aggregante, proiettivo» che costituì per quei militari del Regio Esercito italiano che a lui intitolarono un battaglione. Se di questa visione di Gramsci come simbolo non è immune, potremmo affermare, larga porzione della demologia italiana degli anni Sessanta e Settanta così come dei *subaltern studies* contemporanei, sono le sue raffinate capacità di analisi letteraria ad occupare il centro della riflessione di Morace. Egli sottolinea, infatti, come la letteratura italiana non deve a Gramsci il solo generico anelito alla costruzione di un umanesimo della contemporaneità, ma anche vivaci e feconde intuizioni di analisi, in riferimento soprattutto a due

figure-cardine della letteratura italiana come Dante e Pirandello. Riferendosi specificatamente all'analisi gramsciana della Commedia dantesca (in relazione al canto degli eretici) e alle recensioni del teatro pirandelliano (di cui Gramsci seppe cogliere, prima di altri, le potenzialità), Morace offre al lettore ulteriori chiavi di lettura di una personalità multiforme e complessa come quella di Gramsci.

Antonello Mattone analizza gli sviluppi storici di specifiche organizzazioni sociali, le cui dinamiche di inclusione ed esclusione non possono non essere condizionate dalle contingenze storiche e politiche. In «*Troppi avvocati!*» *Note sulla politica forense del regime fascista*, Mattone indaga, infatti, le novità sostanziali introdotte dalla legislazione fascista nell'ordinamento giudiziario del 1941. Queste leggi che regolamentarono le professioni forensi, il notariato e la magistratura, ebbero come risultato l'accentuarsi della dipendenza dell'apparato giudiziario dal governo, incrementando allo stesso tempo l'organizzazione gerarchica interna e segnando una netta cesura con la politica dello Stato liberale riguardo all'autonomia degli organi giudiziari. Mattone arriva a dimostrare che questo processo di "fascistizzazione" del diritto non investì soltanto l'ambito dell'Università, delle istituzioni culturali e dell'editoria ma, applicandosi alle stesse professioni forensi, rese esplicita la volontà di rendere la magistratura organica alla concezione totalitaria dello Stato fascista.

Enzo V. Alliegro, in *Lamberto Loria e la "damnatio memoriae". Sulla "fondazione" degli studi demoetnoantropologici italiani,* si focalizza invece sul processo di costituzione dell'antropologia italiana come disciplina, a partire dalla figura di un illustre studioso (da alcuni ritenuto uno dei fondatori delle scienze etnoantropologiche in Italia), la cui ricezione (o, per meglio dire, mancata ricezione) costituisce l'occasione per riflettere sullo sviluppo di questo settore disciplinare. Ricostruendo le alterne vicende di valorizzazione/oblio che hanno caratterizzato la figura di Loria, si rende omaggio all'innegabile contributo da questi rivestito in ambito etnografico, demologico e soprattutto nella creazione di una comunità intellettuale ed accademica. In questo modo, Alliegro applica uno dei temi classici dell'antropologia, lo studio delle dinamiche di costruzione della memoria (con le connesse politiche e poetiche del ricordo), alla nascita e all'affermazione di specifiche discipline accademiche.

Al concetto di "tradizione" disciplinare fa riferimento anche Ignazio E. Buttitta, che concentra la propria riflessione su Mircea Eliade, storico delle religioni e altra figura chiave per gli studi demo-etnoantropologici, in specifica relazione col suo decisivo contributo allo studio dei fatti folklorici.

In *"Tradizione" e tradizioni nell'opera di Mircea Eliade*, Buttitta ricostruisce sinteticamente fortuna e ricezione dell'opera dello studioso romeno in Italia, a partire dal rapporto intellettuale che lo legò, pur nella radicale diversità dei rispettivi approcci teorico-metodologici, a figure-chiave del panorama di studi italiano, come Ernesto De Martino e Raffaele Pettazzoni. Buttitta riconosce la solidità dell'impianto teorico di Eliade che, analizzando pratiche e credenze del folclore rurale europeo in una prospettiva storico-comparativa, evidenziò la persistenza, risemantizzata entro un orizzonte cristiano, di riti e sistemi di credenze riconducibili a un'ideologia agraria di origine remota, dimostrando la permanenza di certe forme del pensiero. Non limitandosi a segnalare l'estraneità di questi elementi del fatto religioso come "sopravvivenze" pagane, Eliade riuscì, secondo Buttitta, ad affermare la duplice valenza della testimonianza folklorica come punto di partenza e di arrivo della ricerca storico-religiosa. Allo stesso modo, sostiene l'antropologo, ad Eliade andrebbe riconosciuto il merito d'aver dato opportuno rilievo ai fatti folklorici e, più in generale, agli studi sulle tradizioni popolari, fornendo spunto per future riflessioni sul ruolo, sull'autonomia e sul destino della ricerca folklorica in Italia, oggi spesso colpevolmente limitata alla sfera di analisi dell'antropologia del patrimonio.

In stretta correlazione col tema dei patrimoni si colloca la riflessione di Gian Luigi Bravo, *Immagini dell'ambiente attraverso il lavoro*, che analizza il lavoro come un «linguaggio attraverso il quale l'uomo in esso impegnato rivela […] una sorta di discorso sull'ambiente in cui egli opera», analizzando il contesto piemontese in due momenti storici differenti: l'ultimo quarto dell'Ottocento, con lo sviluppo della piccola proprietà coltivatrice a seguito della parcellizzazione delle grandi proprietà terriere, e la contemporaneità, con la sempre più diffusa creazione di aziende multifunzionali in cui la primaria vocazione agricola si integra con altre attività del settore dei servizi, anche culturali. Bravo rimarca, in particolare, la riproposta di prodotti alimentari antichi, rappresentativi di una specifica realtà produttiva territoriale, in relazione al concetto di tradizione intesa come deposito di tratti culturali preindustriali o premoderni a più o meno marcata caratterizzazione locale. Esaminando attraverso specifici esempi come il territorio non solo rifletta l'immagine del lavoro che su di esso ha luogo, ma anche viceversa, Bravo riflette sul senso che l'ambiente antropomorfizzato assume come "territorio" prima e "patrimonio" poi.

Di "immagini dell'ambiente", anche se graficamente rese su supporto cartaceo, tratta anche Gabriella D'Agostino nel suo *L'ordine del mondo. Nota sulla cartografia*, in cui la carta geografica viene studiata come docu-

mento storico di forte valenza simbolica, rappresentazione visiva di "tradizioni", ovvero convenzioni grafiche storicamente determinate. D'Agostino analizza lo sviluppo delle convenzioni cartografiche con specifica attenzione a disegni, annotazioni, descrizioni, a partire dal periodo cinque/seicentesco, in cui l'atlante fu oggetto da collezione intrinsecamente prezioso per la qualità dei materiali e allo stesso tempo dotato di forte efficacia simbolica, riposta nel semplice fatto di possederlo. Attraverso una serie di esempi specifici, D'Agostino dimostra come nelle carte geografiche a sistemi di segni tanto più astratti corrispondano fenomeni tanto più concreti, descrivendo le carte geografiche come prodotti culturali la cui forza rappresentativa è oggi proporzionalmente inversa al loro realismo.

Dal canto suo, in *Luoghi ed emozioni: narrazioni cartografiche*, Caterina Madau si concentra su quel particolare settore della ricerca geografica che considera le emozioni come forme e sistemi del conoscere, dando vita a topologie e topografie delle emozioni. Con specifico riferimento alle mappe di comunità e alle mappe polisensoriali e sensoriali, Madau analizza alcune esperienze di mappatura delle emozioni che si spingono oltre lo spazio geometrico, attraverso metodologie di spazializzazione che attribuiscono un ruolo centrale alla percezione sensoriale, alla partecipazione comunitaria, al ruolo dei facilitatori nella stesura della mappa all'interno dei cosiddetti "approcci dal basso". Tali rappresentazioni, secondo l'autrice, pur non sostituendosi alla cartografia delle informazioni geometriche, sono tuttavia in grado di generare effetti sorprendentemente funzionali alla gestione dei luoghi, evidenziando atmosfere emotive ed emozionali che possono essere lette e interpretate in chiave propositiva. Le esperienze finora effettuate di "mappatura delle emozioni" dimostrano quindi, secondo Madau, come i prodotti cartografici che ne derivano, pur perdendo la propria logica euclidea, riacquistano al contempo il proprio legame con la geografia come rappresentazione fenomenologica della realtà.

In *Funzioni e linguaggi dell'arte popolare*, Susanna Paulis analizza invece i meccanismi di relazione e scambio culturale, anch'essa con specifico riferimento al concetto di tradizione e di riproduzione di un modello. Un processo, questo, che potrebbe essere sinteticamente definito come caratterizzato dalla propensione e la ripetizione variata di contenuti identici. Paulis sottolinea quindi come l'arte popolare, lontana dall'essere frutto spontaneo di un incontaminato animo popolare, si sia dimostrata capace di rielaborare fogge e motivi di varia provenienza, codificandoli per corrispondere alle aspettative di ben determinati gruppi sociali. Concentrandosi sulle caratteristiche costitutive dell'arte popolare, in particolare sul suo essere

produzione collettiva (perché fa uso di linguaggi propri di un'intera comunità o di categorie di mestiere) e funzionale (perché finalizzata a rispondere a concreti problemi esistenziali), Paulis analizza quindi i meccanismi di ricezione, reinterpretazione e rielaborazione delle suggestioni provenienti dall'arte colta. A questo scopo, utilizza due esempi tratti dal contesto sardo, le conocchie lignee (strumenti per la filatura, sì, ma anche pegno d'amore e di ostentazione del "saper fare" sia del donante che della ricevente) e gli "ispuligadentes" (gioielli utilizzati per l'igiene personale, evoluti da oggetto pratico del corredo degli aristocratici all'ulteriore uso come amuleto da parte delle classi popolari).

In *Pratiche tradizionali, modernità e altre questioni antropologiche*, Vincenzo Matera pone anch'egli al centro della propria riflessione la relazione tra produzione artistica e tradizione, in riferimento ad un singolo contesto. Matera prende infatti avvio dalla propria esperienza etnografica presso i *Patua* o *chitracar*, gruppo indigeno del Bengala specializzato, almeno sin dal XIII secolo, nella creazione di *scroll* dipinti (*pat*) e nelle performance canore che ne accompagnano lo srotolamento. Matera si concentra sulle dinamiche di cambiamento che interessano questi prodotti culturali, con la rielaborazione dei temi dipinti sugli *scroll*, che oggi alimentano un florido mercato; il cambiamento del genere dei cantori (oggi in prevalenza donne); l'introduzione della dimensione della mobilità degli artisti, che ora espongono anche all'estero. A partire dalle dinamiche di produzione e scambio di questi prodotti "ibridi", Matera riflette sui meccanismi di trasmissione del sapere tradizionale, che non possono essere colpevolmente ritenuti immuni dall'innovazione o dal mutamento culturale. Riflette, inoltre, sul ruolo dell'etnografo e sulla correlata esigenza di «restaurare la contemporaneità» nell'incontro etnografico, non relegando i soggetti dell'incontro ad esempio di alterità, temporalmente collocata in un orizzonte mitico.

Il rapporto tra passato più o meno mitizzato e presente viene analizzato anche in *La cilentanità come identità sentimentale* di Vincenzo Esposito che, a seguito di una lunga ricerca etnografica condotta nella parte meridionale della provincia di Salerno, analizza le dinamiche affettive, sentimentali e conflittuali che si sviluppano nell'ambito della ritualità religiosa. Analizza nello specifico le dinamiche di trasformazione intervenute su determinati fenomeni, tra cui i pellegrinaggi mariani, i rituali del Volo dell'angelo in onore di un santo patrono, i riti confraternali della Settimana Santa, come meccanismi di costruzione di appartenenze sentimentali. Esposito considera queste forme rituali come strumenti di costruzione simbolica dell'appartenenza a un gruppo, a un contesto, attraverso la produzione, la manifestazione e la

rappresentazione di un sentimento di "cilentanità". Egli dimostra come alla determinazione di questo sentimento contribuisca un complesso ed efficace sistema pluri-simbolico che vede all'opera, in maniera concorrenziale, più operatori che competono per il medesimo ruolo di *auctoritas* culturale.

La tematica del mutamento, questa volta in relazione alla scomparsa di specifiche realtà produttive, compare anche in *Fuoco e carbone. La tradizione dei carbonai in Sardegna*, in cui Bachisio Solinas analizza la tradizione dei carbonai in Sardegna. Dopo aver sinteticamente rimandato al valore rivestito dal fuoco sia come bene di prima necessità che in senso sacrale, Solinas riporta le tradizioni connesse alla segnalazione dell'ubicazione di una carbonaia, la ricerca di una protezione divina, la scelta delle essenze. Analizza, inoltre, le dinamiche di riconoscimento professionale, strettamente connesse alla capacità dei carbonai di produrre un carbone resistente all'usura della fiamma e la progressiva sostituzione del lavoro completamente manuale grazie all'industrializzazione degli anni Cinquanta, che ha portato alla quasi completa estinzione di un mestiere tradizionale di antichissima origine.

Sia in prospettiva storica che etnografica, pare oggi indispensabile per ogni ricercatore, nell'analisi del singolo contesto o del macro-fenomeno, riflettere sui concetti di identità e tradizione. In *Cibo e culture* Maria Margherita Satta si concentra sulle pratiche alimentari, interpretate come strategie capaci di creare legami e gerarchie fra gli individui, e genericamente al cibo che non può essere inteso solo come una risposta ad un bisogno biologico, ma come un vero e proprio codice che definisce relazioni e pratiche sociali di un determinato sistema socioculturale. Anche Satta fa riferimento, come a sua volta Bravo, ai fenomeni di riscoperta delle culture enogastronomiche locali, ovunque riscontrabili in risposta alle dinamiche di globalizzazione e "macdonaldizzazione". In particolare, sottolinea come la valorizzazione delle risorse locali possa dar vita ad eccellenze gastronomiche, competitive sul piano economico e qualitativo, a seguito di un processo di reinvenzione in cui la tipicità viene declinata come diversità ed estraneità ad un modello alimentare presentato come estraneo ed imposto.

Dal canto suo, Gianfranco Nuvoli, in *Frequenza dei pasti e dieta mediterranea. Un confronto tra generazioni in Sardegna*, analizza nel dettaglio il comportamento alimentare. Con specifico riferimento alla dieta mediterranea, dichiarata, com'è noto, patrimonio dell'umanità dall'Unesco, Nuvoli presenta i risultati di una ricerca condotta nel Nord Sardegna tramite somministrazione di questionari (526 partecipanti di varie fasce d'età). Si concentra, in particolare, sull'articolazione della giornata in 3 pasti principali, come da tipicità della dieta mediterranea, attestandone la diffusione,

ma concentrandosi sull'esistenza di differenze tra generazioni. Il modello alimentare della tradizione agro-pastorale (colazioni abbondanti prima del lavoro fuori casa, assenza di spuntini tra i pasti) viene quindi messo a confronto con quello delle nuove generazioni, suggerendo in che modo eventuali discrepanze tra le diverse fasce d'età possano esser messe in relazione alla preponderante influenza di nuovi stili alimentari occidentali che, veicolati dai mass media, rispondano a differenti gerarchie di bisogni e facciano più facilmente presa sulle nuove generazioni, in cui è preponderante il bisogno di integrazione sociale.

Il tema dell'alimentazione è solo uno dei molteplici contesti in cui appare chiaro come il concetto di tradizione comporti necessariamente una riflessione sui processi di rifunzionalizzazione e risemantizzazione dei significati e delle pratiche in cui questa si esplica. In *Qualche considerazione sullo sciamanesimo contemporaneo nella Siberia orientale*, ad esempio, Lia Zola analizza uno dei temi-chiave delle discipline antropologiche e storico-religiose, lo sciamanesimo, sintetizzandone la trasformazione in area siberiana attraverso uno studio delle fonti. In particolare, Zola descrive la considerazione originaria dello sciamanesimo come culto degli spiriti-signori degli animali del fuoco e degli antenati e dello sciamano come guaritore e traghettatore di anime. Descrive poi i cambiamenti avvenuti verso la fine del XIX secolo (periodo in cui alcune delle funzioni proprie degli sciamani entrano nella sfera di azione di profeti e medici, lasciando allo sciamano la sola prerogativa del contatto con i defunti) e la successiva attività di repressione compiuta dal regime sovietico. Zola si concentra, quindi, sul contemporaneo processo di *revival* dello sciamanesimo, che rappresenta solo una parte di un più vasto processo di costruzione identitaria che ha interessato, di volta in volta, la sfera culturale, sociale, economica e politica siberiana che è stata realizzata per mezzo di varie tipologie di attori sociali.

In *Musica d'oc: a denominazione d'origine controllata*, Laura Bonato presenta invece come *case study* la *Marmelada d'oc* a Torino, performance di danze occitane che, ogni primo mercoledì del mese, si svolge in una piazza nel centro della città ed è caratterizzata da un alto grado di spontaneità e completa autonomia rispetto alle attività di associazioni ed enti. Ponendo in relazione l'evento con il processo di *folk revival* della minoranza occitana che ebbe il suo inizio negli anni Sessanta, nella sua caratterizzazione di fatto culturale piuttosto che movimento sociale a carattere indipendentista, Bonato colloca l'evento tra gli strumenti e le strategie messi in atto per recuperare un'identità linguistica e culturale ibrida ma nostalgicamente legata al passato. Analizzando la Marmelada come la trasposizione urbana

di una pratica aggregativa del passato delle comunità occitane piemontesi, quel *festin* di tradizione contadina che ha contribuito al tramandarsi delle tradizioni orali, Bonato dimostra che la cerimonialità cittadina, lungi dal configurarsi come un ambiente impermeabile agli influssi esterni, possa venire significativamente contaminata dalla cultura tradizionale.

In *Ricerca etnografica e vita quotidiana nella città*, dal canto suo, Matilde Callari Galli riflette sulle potenzialità di una ricerca etnografica condotta in contesto cittadino, con lo scopo primario di «difendersi dall'etnologia come necrologia» ed evitare la dicotomica distinzione tra l'antropologia del "qui" e quella dell'"altrove". Riconosce quindi all'antropologia e alle etnografie urbane la possibilità di giungere ad una maggiore profondità e ampiezza di analisi rispetto all'ambito classico delle culture tradizionali. La città, sostiene Callari Galli, offre all'etnografo la possibilità di stabilire un ponte tra le dimensioni locale e globale, ampliando gli orizzonti della ricerca di campo a nuovi oggetti (i caratteri dell'abitare, le modalità di condivisione dello spazio, le nuove forme di ritualità urbana, ecc). Allo stesso tempo, la città mette il ricercatore di fronte alla scomparsa di un soggetto etnografico unico, con la contemporanea comparsa di una pluralità di soggetti disposti in raggruppamenti fluidi, talvolta (ma non necessariamente) caratterizzati da forte conflittualità interna, come dimostrano le dinamiche di "produzione sociale" dello straniero. Allo stesso tempo, sottolinea che nel contesto urbano possano svilupparsi tentativi di reciprocità sociale e vincoli di relazione, e che i luoghi della comunità in cui la partecipazione avviene, lungi dall'essere autoreferenziali, si mostrano costantemente disponibili al superamento dei propri confini interni.

All'aleatorietà contemporanea del concetto di confine dedica il proprio contributo anche Mario Bolognari che, a partire dai ricordi di un suo viaggio in ex Jugoslavia, riflette sul concetto di "barriera", termine spesso evocato come soluzione alle consistenti ondate migratorie provenienti dall'Africa che interessano il Mediterraneo. In *Il viaggio di Shqiponja. Quando esistevano le barriere nel bacino del Mediterraneo*, facendo riferimento al momento immediatamente precedente e successivo al crollo delle barriere un tempo erette all'interno del continente europeo, Bolognari analizza gli esiti della transizione di alcuni Stati Europei verso la democrazia. Il crollo del regime si risolve, nel vivere quotidiano, nel recupero in chiave identitaria di esperienze di vita precedenti e riconducibili ad un rassicurante passato. Ne sono dimostrazione i due significativi esempi che Bolognari trae dal contesto albanese, con specifico riferimento all'ideologia del malocchio e alla pratica della vendetta. Attraverso la comparazione con altre realtà, Bolognari riba-

disce la necessità di un'antropologia critica che, offrendo il proprio contributo alla comprensione delle dinamiche socioculturali, può rivelarsi utile ad evitare che le pratiche politiche si dimostrino colpevolmente immemori di un passato neanche troppo lontano.

Alla ricerca di una prospettiva critica e a un continuo ripensamento di un sapere antropologico che rischia, più di comprendere, di imporre all'altro una propria preconcetta visione si dedica Gabriele Bortolami nel suo *Come ripensare l'africanistica*. Partendo anch'egli dalla sua personale esperienza di ricerca in Angola, Bortolami riflette su quanto le dinamiche di costruzione dell'"altro" possano essere influenzate da esigenze e bisogni del ricercatore, alla ricerca di una traduzione della cultura africana in un insieme globale e coerente. Il che si traduce, secondo l'autore, nel rischio sempre presente di investigare qualcosa andando alla ricerca del tempo perduto. Un rischio che è tramutato nella creazione, ad uso e consumo dei lettori occidentali e della comunità accademica, di oggetti di ricerca facilmente intellegibili come, nel contesto africano, il concetto di "villaggio". Infatti, nonostante possa sembrare assurdo porre in dubbio che il "villaggio", occidentalmente inteso, ponendosi come creazione delle autorità coloniali, possa esser mai esistito, per Bortolami è innegabile quanto questo *topos* di ricerca, racchiuso nell'atemporalità senza esser soggetto agli influssi della storia, sia diventato, nel tempo, un nostalgico rifugio degli antropologi alla ricerca del tempo perduto.

Di confini, questa volta interni alle culture, tratta anche Gioia Di Cristofaro Longo in *Radici antropologiche della violenza contro la donna*. Sempre nell'ottica di un'antropologia attivamente impegnata nell'analisi e confutazione di confini, l'autrice concentra la propria attenzione sul fenomeno della violenza sulle donne, con particolare attenzione alle dinamiche di esclusione costitutive dei contesti dominanti a caratterizzazione maschile. Di Cristofaro Longo, partendo dalle dichiarazioni di uomini e donne del XIX sec., dimostra l'esistenza di codici culturali dissonanti che riflettono opposte concezioni e percezioni della propria identità di genere. Dopo aver sottolineato il contributo delle donne antropologhe allo studio del fenomeno, la studiosa si concentra in particolare sul concetto di discriminazione e sulle connesse dinamiche di impedimento, occultamento, distorsione, cui vengono investite anche le donne contemporanee, con particolare attenzione nei riguardi della rappresentazione della donna nei media, dei nuovi ambiti della violenza sulle donne e del ribaltamento del paradigma di potere.

In "*Il Fondo Atzori. Riordino, catalogazione, restituzione*", infine, Gianna Saba dà conto delle operazioni effettuate sul corpus di materiale audiovisivo che Mario Atzori ha prodotto nella sua lunga carriera. I materiali,

sottoposti a digitalizzazione e alle necessarie procedure di riordino, sono destinate alla pubblicazione e consultazione, in un'opera di generosa restituzione di un archivio etnografico di innegabile interesse.

I contributi presentati in questa sezione possiedono l'indubbio merito di stimolare una riflessione interdisciplinare su concetti come quelli di tradizione, identità, mutamento culturale che, pur rimanendo al centro della riflessione di etnografi e antropologi culturali e costituendo oggetto privilegiato d'analisi per queste discipline, non possono che giovare dell'innovativo apporto di altri settori delle scienze umane.

Note

[1] Le considerazioni introduttive sono l'esito di un percorso di riflessione comune. A soli fini formali è da attribuire a S. Mannia e G. Saba il paragrafo 1, a S. Mannia il paragrafo 2, a G. Saba il paragrafo 3.

Bibliografia degli scritti di Mario Atzori

1971a, *I giochi dei bambini in una comunità sarda*, «Uomo & Cultura», 7/9, IV (1971), pp. 165-211.

1971b, *Giochi infantili a Capoterra*, «Bollettino del Repertorio e dell'Atlante Demologico Sardo», 3 (1968-71), pp. 73-86.

1972, *Recensione* a Gallini C., *Il consumo del sacro. Feste lunghe di Sardegna*, «Rivista di Etnografia», XXV (1971), pp. 102-103.

1973, *Scuola dell'obbligo e sbocchi professionali*, «Scuola e Città», XXIV, 7/9 (1973), pp. 353-356.

1974, *Per un'interpretazione del riformismo agrario settecentesco in Sardegna*, «Studi Sardi», XXIII (1974), pp. 3-69.

1975, *Rapporto tra canzoni religiose catalane e canti religiosi sardi: i goigs e i gosos. Un esempio di acculturazione*, «Studi Sardi», XXIV (1975-76), pp. 3-19.

1976a, *Potere e ideologia, spettacolo e contestazione in alcuni esempi del Carnevale in Sardegna*, «Studi Sardi», XXI (1975-76), pp. 3-35.

1976b, *Canti di Carnevale a Bosa*, «Il Convegno», XXIX, 1/2 (1976), pp. 9-11.

1977 *Note sull'artigianato di Bosa*, «Il Convegno», XXX, 3/4 (1977), pp. 20-25.

1978a, *Cristianesimo e magia in Sardegna*, «Annali della Facoltà di Magistero di Cagliari», 3, pp. 3-56.

1978b, *I primi interessi demologici*, in Paulis G., Atzori M., Gino Bottiglioni e la Sardegna (introduzione al *reprint* di Bottiglioni G., *Vita sarda*, Milano 1925), Sassari, pp. 63-108.

1978c, *Conquista coloniale, apostolato missionario e società tradizionale in Congo*, in Atzori M., Satta M.M., Cristianesimo e colonialismo. Conquistadores, missionari e stregoni in Africa, Cagliari, pp. 12-139.

1979a, *Premessa* a Carta Mantiglia G., *Vestiario popolare della Sardegna. Catalogo della Sezione Etnografica "G. Clemente" del Museo Nazionale "G.A. Sanna" di Sassari"*, «Quaderni Demologici», 1, pp. 9-14.

1979b, *Ipotesi sulla vitalità di alcune pratiche magiche in Sardegna*, in AA.VV., La magia: segno e conflitto. Atti del Convegno internazionale di studi "La magia come segno e come conflitto" (Palermo 2-4 maggio 1975), Palermo, pp. 221-226.

1979c, *Potere, spettacolo, ideologia nelle manifestazioni folkloristiche sarde*, «La Grotta della Vipera», IV, 15 (1979), pp. 56-59.
1980a, *Dall'acqua benedetta all'esorcismo*, in Atzori M., Satta M.M., Credenze e riti magici in Sardegna. Dalla religione alla magia, Sassari, pp. 13-140.
1980b, *Alcune note sui rapporti tra Etnologia e Paletnologia. Riflessioni per uno studio sulle culture della Sardegna*, «Atti della XXII Riunione Scientifica dell'Istituto Italiano di Preistoria e Protostoria», Firenze, pp. 563-572.
1980c, *Artigianato tradizionale della Sardegna. L'intreccio. Corbule e canestri di Sinnai*, «Quaderni Demologici», n.2, Sassari, pp. 4-77.
1981a, *Chiesa, critica e controllo sociale in alcuni canti sardi*, in AA. VV., Linguaggio musicale e linguaggio poetico. Atti del Convegno di studi coreutico-musicali sardi (Nuoro 24-26 Luglio 1975), pp. 13-22.
1981b, *Recensione* a Pilia F., *Sardegna tra due secoli nelle cartoline illustrate della collezione Colombini*, «Bollettino del Repertorio e dell'Atlante Demologico Sardo», 10(1981), p. 86.
1982, *Uomo, Materia, Cultura: Tradizioni e prospettive dell'artigianato sardo*, «La Grotta della Vipera», VII, 22/23(1982), pp. 53-57.
1983a, *Per un'interpretazione dell'uso e delle funzioni dei tessuti tradizionali sardi*, «La Grotta della Vipera», VIII, 26/27(1983), pp. 32-36.
1983b, *Le tradizioni popolari*, in AA. VV., La Provincia di Sassari. La Civiltà e l'Arte, Milano, pp. 31-63.
1984, *Il lavoro degli intrecci*, in AA. VV., Il lavoro dei sardi, Sassari, pp. 156-175.
1985a, *Simbolismo erotico in alcuni carnevali della Sardegna*, «La Grotta della Vipera», XI, 32/33, pp. 60-67.
1985b, *Per un'antropologia visuale della Sardegna*, in AA. VV., Paesi di collina, Sassari, pp. 5-12.
1986a, *Uomini-animali nelle tradizioni popolari della Sardegna*, in AA. VV., L'uomo selvatico in Italia, Roma, pp. 187-199.
1986b, *Sponsali e matrimoni nel quartiere di Castello nel XVII secolo*, in AA. VV., Dentro Castello, Cagliari, pp. 1-8.
1986c, *Tradizioni equestri e cavalcata*, introduzione a Ligios S., Cavalli in piazza, Sassari, pp. 11-22.
1986d, *Parentela, amicizia e reciprocità nelle "disamistades" della Sardegna tradizionale*, «La Grotta della Vipera», XII, 36/37, pp. 51-56.
1987a, *La tradizione degli intrecci: le "paglie" toscane*, introduzione a Bruckmann J., La paglia di Fiesole, Firenze, pp. 7-12.
1987b, *Norma e devianza nei matrimoni della Sardegna tradizionale*, «Storia, Antropologia e Scienze del Linguaggio», anno II, 3, pp. 43-71.
1987c, *Luni Santu*, in Deidda G., Della Maria A. Sagre riti e feste popolari di Sardegna, Cagliari, pp. 19-34.
1988a, *Cavalli e feste. Tradizioni equestri della Sardegna*, Cagliari.
1988b, *Pratiche etnoiatriche e magico-religiose della tradizione sarda*, «Psichiatria e Psicoterapia Analitica», VII, 1 (1988), pp. 103-108.
1988c, *Recensione* a Cherchi P., Cherchi M., *Ernesto De Martino. Dalla crisi della presenza alla comunità umana*, La Nuova - La Nuova Sardegna, 7/06/1988.
1988d, *Settimana Santa a Castelsardo. La tradizione del Luni Santu*, in AA. VV., Studi in onore di Pietro Meloni, Sassari, pp.19-41.
1988e, *Il "selvatico" nelle tradizioni sarde. Uomini, maschere ed esseri fantastici*, Sassari, pp. 7-18.
1989a, *Recensione* a Gallini C., *La ballerina variopinta. Una festa di guarigione in Sardegna*, La Nuova - La Nuova Sardegna, 30/03/1989.
1989b, *Le pratiche etnoiatriche e magico-religiose tradizionali nella terapia del dolore in Sardegna*,

in AA. VV., Il Dolore. Pratiche e segni, «Quaderni del Circolo Semiologico Siciliano», 32-33, Palermo, pp. 193-199.
1989c, *Recensione* a PADIGLIONE V., *Il cinghiale cacciatore. Antropologia simbolica della caccia in Sardegna*, Roma 1989, La Nuova - La Nuova Sardegna, 16/04/1989.
1989d, *Recensione* a DELITALA E., *I racconti del camino*, *Fiabe e leggende nelle tradizioni popolari della Sardegna*, Cagliari-Sassari, 1985, in BRIGAGLIA M., Tutti i libri della Sardegna, pp. 166-168.
1989e, *Giostre e spettacoli equestri nei carnevali della Sardegna*, in AA. VV., Il Carnevale in Sardegna, Cagliari, pp. 93-155.
1989f, *Regole e informazioni celate in giochi tradizionali*, «Sardigna Antiga», 5 (1989), pp. 30-32.
1990a, *Lunissanti. Sacra Rappresentazione e tempo di primavera a Castelsardo*, Sassari, pp. 15-58.
1990b, *Il santo Cavaliere. La tradizione dell'Ardia a Pozzomaggiore*, Cagliari, pp. 5-55.
1990c, *I "beni culturali etnografici": alcune esperienze museali in Sardegna*, «Sesuja», 2/3, Sassari, pp. 71-78.
1990d, *Casualità e necessità nelle prove della Sartiglia*, «Sardigna Antiga», 6 (1990), pp. 9-11.
1990e, *Una formula esorcistica sarda: osservazioni ai margini*, in PADIGLIONE V. (a cura di), Le parole della fede. Forme di espressività religiosa, Bari, pp. 195-211.
1990f, *Gli intrecci e i cestini*, in AA. VV., Pinacoteca Nazionale di Cagliari, Catalogo, Vol. II, Cagliari, pp. 181-184.
1990g, *Il corpo e le vesti. L'abbigliamento popolare nel Mejlogu*, in Torralba (SS), Museo della Valle dei Nuraghi del Logudoro-Mejlogu, Sassari, pp. 5-15.
1991a, *Anfore, brocche e stoviglie. La tradizione dei figuli in Sardegna*, «Sardigna Antiga», 7 (1991), pp. 30-35.
1991b, *Lana e tradizione tessile in Sardegna*, «S'Ischiglia», XII, 10 (ottobre 1991), pp. 308-311.
1992a, *Brocche e stoviglie di terracotta. La tradizione dei figuli in Sardegna*, «Lares», LVII, 3 (luglio-settembre), Firenze, pp. 365-377.
1992b, *Il corpo e la sua identità. Abbigliamento popolare, divise e identità*, «Sardegna Antica. Culture mediterranee», 0 (settembre 1992), pp. 33-37.
1992c, *I centri storici di alcune comunità del Nord Sardegna. Il Meilogu*, «Almanacco gallurese», pp. 25-43.
1992d, con VODRET A. (a cura di), *Vino di-vino. Vignaioli e vini di Sardegna*, Sassari.
1993a, *Tradizioni equestri in Sardegna*, «Almanacco gallurese», pp. 267-278.
1993b, *The sarda sheep and the local carpet industry*, in AA.VV., Production of hides, skins, wool and hair, Wageningen, pp. 269-273.
1994a, *Dal grano al miele: la tradizione dei dolci in Sardegna*, «S'Ischiglia», XV (Gennaio 1994), pp. 24-25.
1994b, *Beni culturali etnografici e turismo in Sardegna*, «Sesuja», 11-12 (1993/94), pp. 55-64.
1994c, *Gioielli d'autore. Gli ornamenti preziosi popolari della tradizione sarda secondo alcuni viaggiatori*, «Almanacco gallurese», 3, Sassari, pp. 15-28.
1994d, *Il corpo e le vesti. Le diverse identità paesane in alcuni esempi di abbigliamento popolare della Sardegna*, in AA. VV., Per una storia del costume mediterraneo, «Atti dell'Università di Palermo, Facoltà di Lettere e Filosofia, Servizio museografico», Palermo, pp. 109-113.
1994e, *An exorcism against the evil eye in the magico-religious Tradition of Sardinia*, in LOPASIC A. (ed.), Mediterranean Societies: Tradition and Change, Zagreb, pp. 203 - 216.
1995a, *Vino e fermento divino*, in AA. VV., V settimana della Cultura scientifica, Sassari (31 marzo-9 aprile 1995), pp. 20-32.
1995b, *Olio santo e unzioni sacre*, in ATZORI M., VODRET A. (a cura di), *Olio sacro e profano*, Sassari 1995, pp. 13-20.
1996a, *Gremi e processione dei candelieri nella tradizione popolare di Sassari: la faradda*, «Almanacco Gallurese» 1995-96, 4 (1995-96), Sassari, pp. 13-21.

1996b, *Problematiche etnoantropologiche sul rapporto uomo-fuoco in Sardegna*, «Santu Antine. Studi e ricerche del Museo della Valle dei Nuraghi del Logudoro-Meilogu (Torralba)», I, n. 1, pp. 20-24.
1997, *Confraternite e settimana santa*, «Almanacco gallurese», 5(1996/97), pp. 31-36.
1998, *Tradizioni popolari della Sardegna. Indentità e beni culturali*, Sassari.
1999a, *La missione in Tchad dell'Università di Sassari*, «Etnoantropologia», 6-7 (1997-98), Lecce, pp. 187-189.
1999b, *Carnevale e charivari in Sardegna: canti di critica sociale a Bosa*, in Cantones de Carrasegare a Bosa, Sassari, pp. 5-10.
2000a, *Storia e storiografia dei «gioielli sardi»*, in Atzori M. (a cura di), Gli ornamenti preziosi dei Sardi, Dai Fenicio-Punici ai Primi del Novecento, Sassari, pp. 11-70.
2000b*, I Gremi e la processione dei candelieri a Sassari,* in AA. VV., Corporazioni, Gremi e Artigianato tra Sardegna, Spagna e Italia nel Medioevo e nell'Età Moderna (XIV-XIX seocolo)*,* Cagliari, pp. 755-764.
2001a*, Artigianato tradizionale e identità in Sardegna*, «Almanacco gallurese», 9 (2001-2002), pp. 16-23.
2001b, *Il santo cavaliere. La festa di San Costantino a Pozzomaggiore*, Sassari.
2001c, *I primi interessi demologici: la narrativa popolare,* in Paulis G., Atzori M. (a cura di), G. Bottiglioni, *Vita Sarda,* Sassari, pp. 61-135.
2001d, *Turismo in Tunisia e Ciad,* «Afriche e Orienti. Rivista di studi ai confini tra Africa, Mediterraneo e Medio Oriente», 3-4 (autunno/inverno2001), pp. 34-42.
2002a*, I "beni culturali etnografici". Alcune esperienze museali in Sardegna,* in Cuisenier J., Vibaek J. (a cura di), Museo e cultura*,* Palermo, pp. 299-312.
2002b, *Per un'interpretazione antropologica delle tradizioni orali dei Masa*, Postfazione a Melis A., I Masa. Tradizioni orali della savana in Ciad – Les Masa. Traditions orales de la savane au Tchad, Pisa, pp. 116-122; 236-242.
2002c, *Mediterraneo e cooperazione*, «Almanacco gallurese, 10, pp, 26-29.
2003a, *Beni culturali etnografici della Sardegna: tecniche di lavorazione e manufatti di alcuni comparti dell'artigianato tradizionale*, in AA. VV., Studi in onore di Ercole Contu, Sassari, pp. 441-476.
2003b, *Gli intrecci. Corbule, panieri, canestri, nasse, cestini e funi*, in «Almanacco gallurese», n. 11 (2003-2004), Sassari, pp, 26-34.
2003c *Sponsali e matrimoni nella tradizione sarda*, «Sacer», 10 (2003), Sassari, pp. 25-35.
2003d, *Settimana Santa in Sardegna e Corsica*, Sassari.
2003e, *Problemi e riflessioni su una ricerca in Ciad*, in AA. VV., Sudi in onore di Antonino Buttitta, Palermo, pp. 1-15.
2004a, *Ricerche e interventi dell'Università di Sassari nella regione del Mayo-Kebbi in Ciad*, «Etnoantropologia», 10 (2004), pp. 5-30.
2004b, *La lunga memoria: i saperi tradizionali di alcuni comparti dell'artigianato sardo*, in Albertini F., Atzori M. (eds.), Îles de mémoires. Corsica e Sardegna, Sassari-Bastia, pp. 33-60.
2004c, *Pelli, intrecci, reti e ricami. L'artigianato tradizionale a Bosa*, in Bellini C., Il filet. Lavoro e tradizione delle donne a Bosa, Bosa, pp. III-XVII.
2004d, *Gosos, goccius sardi, gosos catalani e gozos andalusi. L'influsso iberico in Sardegna*, in AA. VV, Gosos e immagini. La devozione religiosa a Ploaghe, Muros (SS), pp. 15-24.
2005a, *Identità e storiografia dei Musey*, Introduzione a Bertoni M., I Musey. Miti, favole e credenze del Ciad – Les Musey. Mythes, fables et croyances du Tchad, Sassari.
2005b, con Paulis G., *Antologia delle tradizioni popolari della Sardegna*, Sassari.
2005c, *Problemi e riflessioni su una ricerca in Ciad*, in AA. VV., Le parole dei giorni*,* Palermo, pp. 1225-1246.

2006a, *Sorte e fortuna in alcuni giochi della tradizione sarda*, in Scafoglio D. (a cura di), La vita in gioco. Antropologia, letteratura, filosofia dell'azzardo. Atti del convegno "La vita in gioco. Antropologia, letteratura, filosofia dell'azzardo (Fisciano-Amalfi 1-3 ottobre 2004)", Cava dei Tirreni.
2006b, *Prefazione* a Sanna F.*, Il museo. Dalle collezioni antiche alle esposizioni multimediali*, Sassari, pp. 11-13.
2006c, *Prefazione* a Solinas B.*, Il Bosco. Fiabe e leggende di Sardegna. Scenari e simbologie. Diavoli e spiriti, maghi e fate streghe e briganti*, Sassari, pp. 11-16.
2006d, *Avant-propos anthropologique*, in Melis A., Dictionnaire Masa-Français. Dialectes Gumay et Haara (Tchad), Sassari, pp. 15-25.
2006e, *Uomini e cavalli in Sardegna,* in Satta M. M. (a cura di), Onde d'identità. Sardegna e Corsica – Ondes d'identité. Corse et Sardaigne, Sassari, pp. 109-132.
2008a, *Saperi tradizionali: esempi di cultura materiale in Sardegna*, «Il Folklore d'Italia», 3 (2008), pp. 5-14.
2008b, *Note storiografiche sulla Settimana Santa in Italia*, in Alonso Ponga J. L., Alvarez Cinera D., Paneiro Garcia P., Tirado Marro P. (eds.), La Semana Santa: Antropología y religión en Latinoamérica, Valladolid, pp. 103-114.
2009, *Il Palio di Asti: la sorte e le probabilità*, in Bravo G.L., Devecchi M., Grimaldi R. (a cura di), Il paesaggio culturale artigiano. La festa, Asti, pp. 201-203.
2010, *Giostre e gare di abilità equestri in alcuni Carnevali della Sardegna*, in Sisto P., Totaro P. (a cura di), Il Carnevale e il Mediterraneo. Atti del Convegno internazionale di studio (Putignano 19-12 febbraio 2009), Bari, pp. 249-256.
2013, *Antologia delle tradizioni popolari in Sardegna*, in Bravo G. L. (a cura di), Prima etnografia d'Italia. Gli studi di folklore tra '800 e '900 nel quadro europeo, Milano, pp. 79-109.
2017a, Ricerche e interventi dell'Università di Sassari nella regione del Mayo-Kebbi nel Ciad meridionale, «Nuovo Meridionalismo», III, 4 (aprile 2017), pp. 16-43.
2017b, *Le note della taranta 2017. Dai rituali delle tarantate nella cappella di San Paolo a Galatina nella piazza sul palcoscenico a Melpignano*, «Il Folklore d'Italia», 4, luglio/agosto, pp. 46-47;
2018a, *Le nuove culture popolari*, «Il Folklore d'Italia», 2 (marzo/aprile), pp. 9-11.
2018b, *Una proposta di Antropologia visuale*, «Il Folklore d'Italia», 3 (maggio/giugno), pp. 8-9.

La Sardegna nella Carta archeologica d'Italia

Alberto Moravetti

Negli anni che seguirono l'Unità d'Italia si era posto, fra i molti, il problema di definire con caratteristiche omogenee e su scala nazionale un servizio di tutela capace di unificare e superare il coacervo di organismi di vigilanza – Commissioni, Consulte, Giunte, Consigli, Deputazioni, etc. – esistenti nei Governi pre-unitari. Nei primi anni, tuttavia, il nuovo Stato, impegnato com'era nel difficile processo di unificazione politica e nella definizione di una amministrazione unitaria, si era limitato, nel campo dei beni archeologici ed artistici in genere, a fare proprio il ricco ed articolato patrimonio legislativo degli antichi Stati pre-unitari. Ma le strutture periferiche operanti nel campo dell'archeologia ereditate dai cessati Governi avevano rapporti di dipendenza con gli organi centrali molto differenti fra di loro: vale a dire, ad esempio, che in una regione non era permesso quello che era consentito in un'altra. Ne derivava, pertanto, una situazione estremamente confusa e disastrosa con notevoli difficoltà operative che rendevano urgente e non più dilazionabile un nuovo e più funzionale assetto legislativo, e per questo occorreva creare delle strutture in grado di poter coordinare e meglio indirizzare le molteplici e spesso contraddittorie iniziative locali... e così via.

Nell'arco di pochi anni, dal 1874 al 1876, grazie alla intelligente e lungimirante attività di Ruggero Bonghi, Ministro della Pubblica Istruzione, coadiuvato in particolare da Giuseppe Fiorelli, professore di archeologia all'Università di Napoli e figura autorevole nel panorama culturale del tempo, si posero le basi per un riordinamento degli organi di tutela e degli interventi da predisporre per la conoscenza del patrimonio archeologico nazionale.

Nel 1875, infatti, venne istituita la "Direzione Centrale degli Scavi e Musei del Regno", al cui vertice venne messo lo stesso Fiorelli. L'Italia archeologica peninsulare fu divisa in tre regioni, poste sotto la diretta responsabilità del Direttore generale e di due Commissari centrali, mentre per la Sicilia e la Sardegna venne prevista l'istituzione di Commissariati speciali.

Nello stesso anno fu approvato il "Regolamento della Direzione degli Scavi" con la funzione di fornire indicazioni e metodologie nelle diverse situazioni di indagine sul campo, e si costituì inoltre la rete degli Ispettori agli "Scavi e ai Monumenti".

Ancora nel 1875 venne fondato il Museo preistorico etnografico di Roma, affidato a Luigi Pigorini – al quale sarà poi intitolato – e nel contempo nacque la Rivista ad esso legata, il *Bullettino di Paletnologia Italiana.* Nell'anno successivo sarà la volta di *Notizie degli Scavi*, periodico voluto dal Fiorelli e pubblicato a cura dell'Accademia dei Lincei. Le due riviste costituiranno gli organi ufficiali della archeologia italiana – alle quali si aggiungerà, anni dopo (1890), *Monumenti antichi dei Lincei* – capaci di trasmettere, anno per anno, in ambito nazionale ed europeo i risultati delle ricerche avvenute in Italia.

Era indispensabile, tuttavia, poter disporre di una struttura tecnico-amministrativa in grado di fornire un quadro generale del patrimonio monumentale archeologico disperso nelle diverse regioni del Regno.

Il 10 maggio 1875, nella prima riunione della appena costituita Direzione di Antichità e Belle Arti, fu affrontato, fra gli altri, il problema della stesura di una Carta archeologica d'Italia, fortemente sostenuta dal Ministro Ruggero Bonghi che con felice intuizione vedeva in essa un efficace strumento conoscitivo per la ricerca storica, fondamentale nella programmazione di un piano di tutela delle emergenze archeologiche del Paese.

Al fine di studiarne le basi e fissarne i criteri, fu nominata una Commissione, presieduta dal prof. Gian Francesco Gamurrini e composta dal Conte Adolfo Cozza e dal prof. Angiolo Pasqui, cui si aggiunse successivamente il prof. Raniero Mengarelli. Questa Commissione svolse la propria attività fra il 1881 e il 1891 ma – pur con il pieno consenso dell'archeologia ufficiale che riconosceva il carattere prioritario dell'impresa e la istituzione, con decreto regio del 7 novembre del 1889, di un "Ufficio per la Carta archeologica d'Italia" – il progetto cadde nel nulla.

Tuttavia, nel decennio 1881-1891, gli stessi componenti della "antica Commissione" avevano esplorato circa la metà dell'Etruria meridionale e parte della Sabina. Furono redatte pregevoli carte al 50.000 e fu raccolta una copiosa e significativa documentazione; materiale che rimase inedito fino a quando, nel 1956, Giuseppe Lugli non si fece carico della sua pubblicazione, avvenuta, però, soltanto dopo la sua morte (1967) nel 1972.

Negli anni 1909-1910 si ebbe una nuova Commissione nominata da Corrado Ricci – Direttore generale della Direzione di Antichità – ma anche questa iniziativa non giunse a risultati.

Nell'immediato primo dopoguerra, l'Accademia dei Lincei fece propria l'iniziativa e a Bruxelles, nel 1919, Rodolfo Lanciani ne espose gli obiettivi alla *Union Accadémique Internationale* che ne accolse il programma nell'ambito dell'ambizioso piano della *Forma Romani Imperii* che, ideata per illustrare con criteri uniformi le antichità di tutto il mondo romano, doveva costituire un repertorio completo e analitico di tutti i ritrovamenti archeologici con edizione fotografica dei materiali, rilevamento degli edifici antichi, pubblicazione degli inediti, etc. Il tutto era preceduto da una introduzione storica, mentre come base cartografica si erano scelte carte al 50.000 con mappe e piante a sviluppo locale.

Nel 1922 il Lugli dava alle stampe un primo fascicolo (Terracina-Circeo), mentre nell'anno successivo, istituitasi l'Unione Accademica Nazionale, la Carta archeologica ne costituì una delle imprese scientifiche e divenne la *Forma Italiae*, nome rimastole fino ai nostri giorni.

Mentre lo stesso Lugli preparava il primo volume della *Forma Italiae* (Anxur-Terracina), nel 1926, in occasione del I Convegno Nazionale Etrusco si gettarono le basi per un'altra impresa: l'Edizione della Carta archeologica d'Italia al 100.000 (che è, poi, quella che più direttamente ci interessa). Sostenitori di questa nuova carta archeologica erano Olinto Marinelli, noto professore di Geografia Illustrata nell'Ateneo fiorentino, ed il ventiseienne Ranuccio Bianchi Bandinelli, destinato a diventare personaggio di primo piano nell'archeologia europea, uno dei più raffinati ed acuti conoscitori dell'arte classica. A sostegno della loro proposta i due studiosi presentarono un "Saggio" di carta archeologica relativo alla zona di Chiusi, compilato dal Bianchi Bandinelli e in scala al 100.000.

Tuttavia, ad evitare rivalità – che pure vi furono, e a lungo, quasi a rinnovare anche in questo campo quei contrasti mai sopiti fra la scuola paletnologica romana e quella fiorentina – e ad allontanare l'accusa di voler intralciare un'impresa – quella della *Forma Italiae* – già avviata, i due promotori, nell'illustrare le finalità e le linee operative della loro iniziativa, si preoccuparono soprattutto di evidenziare le differenze fra le due carte archeologiche e a dichiararne la piena compatibilità. La Carta al 100.000 – spiegavano – aveva solo carattere riassuntivo e preliminare, e doveva essere compilata a corredo dello schedario dei monumenti che ciascuna Soprintendenza era tenuta a curare. Essa voleva solamente rappresentare i dati archeologici conosciuti, fissandone l'ubicazione, e fornire il repertorio dei ritrovamenti. Ad ogni dato, infatti, contrassegnato da un numero, doveva corrispondere una scheda con la sommaria descrizione del reperto o del monumento archeologico e la bibliografia essenziale. Con l'aiuto delle So-

printendenze – sosteneva il Marinelli, con ottimismo eccessivo da una parte ed esagerata sfiducia dall'altra – «in l0 anni questa carta si può fare, mentre quella iniziata a Roma per finire dovrebbe andare avanti un migliaio di anni e costerebbe un miliardo, di contro al milione nostro». Nel confrontare le due carte, quindi, non bisognava «appaiare l'asino con il cavallo».

All'acceso dibattito – incentratosi in particolare sulla scala delle carte, sulla simbologia e sui colori da utilizzare, sull'arco cronologico da coprire, etc. – parteciparono studiosi quali il Baroncelli, Minto, Von Duhn, Mochi ed altri ancora, ma soprattutto Giuseppe Lugli che della *Forma Italiae* era il curatore. Egli non nascose la propria contrarietà pur lodando l'iniziativa per questa nuova Carta: «siccome, però si fa già una carta archeologica sotto gli auspici dell'Unione Accademica nazionale [...] sarebbe poco pratico che da due differenti parti della nostra Italia si desse mani alla stessa impresa con fini alquanto diversi». In quanto ai timori espressi da chi prevedeva tempi troppo lunghi per la realizzazione di una carta così analitica e minuziosa come la *Forma Italiae*, egli rispondeva che la «carta al 50.000 approvata a Bruxelles richiederà 1200 fogli, un lavoro di 40 anni, ma si potrà fare». Previsioni troppo rassicuranti, che tuttavia provvederà a mitigare nel corso della discussione: «così lavorando possono uscire anche dieci volumi all'anno, e se ogni Soprintendenza facesse uscire il suo volume, in 100 anni il lavoro potrà essere finito». In quanto all'aspetto finanziario, per la stesura della *Forma Italiae* non esistevano problemi di sorta, dal momento che – a dire dello stesso Lugli – l'Unione Accademica Internazionale poteva disporre di un contributo di 20.000 lire, al quale si aggiungevano altri fondi della Direzione generale.

Il Convegno si chiuse con un ordine del giorno nel quale si esprimeva il plauso unanime per i lavori della *Forma Italiae* «che ha l'approvazione internazionale» ma nel contempo si riteneva «urgente provvedere affinché le RR. Soprintendenze completassero gli schedari archeologici corredandoli di quei documenti topografici che sembrino utili: nello stesso tempo si ritiene utile una pubblicazione provvisoria degli schedari corredati di una carta topografica del tipo di quella presentata al Convegno». Infine, per fissare i criteri generali della Carta al 100.000, venne nominata la "solita" Commissione, presieduta dal gen. Nicola Vacchelli, Direttore dell'Istituto Geografico Militare, con R. Bianchi Bandinelli segretario e composta dai nomi più prestigiosi dell'archeologia italiana (P. Baroncelli, P. Ducati, Q. Giglioli, G. Lugli, A. Maiuri, O. Marinelli, A. Minto, P. Orsi, R. Paribeni).

L'anno successivo – era intanto prematuramente scomparso Olinto Marinelli – Bianchi Bandinelli presentava al X Congresso Geografico di

Milano ben quattro Fogli (113, 120, 121, 129) della Carta archeologica al 100.000. In quella sede ebbe modo di precisare meglio le caratteristiche dell'opera intrapresa e di giustificarne l'utilità.

La *Forma Italiae* – sosteneva Bianchi Bandinelli – era concepita come una Carta archeologica ove si dava conto di ogni singolo monumento su di una carta topografica a scala variabile, ma nella quale, a seconda delle necessità, potevano trovare posto piante parziali di aree di scavo, planimetrie e rilievi di edifici o di intere città, disegni e fotografie di tutti i principali monumenti. Un'opera, quindi, di vastissima concezione e di mole immensa, da richiedere lunghi anni di lavoro nelle biblioteche e minuziose campagne per il rilievo topografico. La carta archeologica al 100.000, invece, si prefiggeva un compito molto più modesto ed immediato: quello di fornire agli studiosi, in tempi brevi, un repertorio topografico, bibliografico e museografico dell'Italia archeologica, «facilmente consultabile, facilmente aggiornabile, facilmente acquistabile da tutti». Allo stesso tempo la carta al 100.000 poteva servire ad una prima ricognizione e raccolta di dati utile, quindi, anche per la compilazione della *Forma Italiae*. I dati raccolti dovevano essere in un primo tempo segnati dal redattore sulle carte al 25.000 o al 50.000 – che erano poi i rilievi di base da cui derivava il 100.000 – e soltanto in fase di pubblicazione questi dati dovevano venire trasferiti nel 100.000, mentre gli originali potevano restare nelle Soprintendenze a corredo dello schedario e per gli aggiornamenti. Sul piano dei costi e dei tempi di attuazione, Bianchi Bandinelli comunicava agli studiosi a congresso che ogni Foglio al 100.000, per la compilazione dello schedario ed il rilievo, costava al Ministero della Pubblica Istruzione una media di 2000 lire, e altrettanto all'Istituto Geografico Militare per la stampa. Quindi – concludeva Bianchi Bandinelli – dal momento che la carta completa d'Italia è composta di 300 Fogli e che in un anno «la sola Soprintendenza di Etruria, con un solo compilatore e con le difficoltà che ogni opera presenta agli inizi, ha potuto approntare 4 fogli», con la collaborazione di tutte le Soprintendenze e di un maggior numero di redattori, era possibile, con «10 fogli all'anno e 20.000 lire a carico del Ministero», realizzare in trent'anni la Carta di tutta l'Italia.

Era la consacrazione definitiva della Edizione della Carta archeologica al 100.000, e così l'Italia ebbe due carte archeologiche!

Ma al di là delle polemiche che si accesero sulla utilità di una impresa che sembrava una sovrapposizione di duplicati antieconomici che, fra l'altro, comportavano dispersione di energie e di mezzi, va detto che le due carte archeologiche erano fondamentalmente diverse, non contrapposte ma

complementari. Infatti, mentre la Carta al 100.000 risultava più schematica e rapidamente informativa – una sorta di schedario archeologico – a coprire un arco cronologico compreso fra la preistoria e l'alto medioevo, la *Forma Italiae* era invece una Carta redatta con precisa indicazione cartografica – al 50.000 o a denominatore più basso per le zone a maggiore densità – di ogni emergenza antica con una ampia scheda critica, corredata da una ricca documentazione grafica e fotografica. Vi era poi, nella *Forma Italiae*, un evidente interesse soprattutto per l'età romana ed una minore considerazione per la preistoria che di questa veniva considerata solo l'antefatto: quindi, più limitata nella materia ma assai diffusa ed ampia nei particolari.

I percorsi delle due Carte – che nel tempo, fino ad oggi, hanno subito qualche lieve modifica – sono stati differenti e riflettono in qualche misura gli originari criteri d'impostazione. Il ritmo delle pubblicazioni della *Forma Italiae*, estremamente lento nei primi quarant'anni – appena sette volumi dal 1926 al 1965 – appare più spedito dal 1966 al 1978 (quattordici volumi) ed ancora più serrato in questi ultimi anni. Si tratta, comunque, di una produzione che è ben lontana da quella preventivata con tanto entusiasmo dal Lugli. Fra i lavori pubblicati, sono da ricordare, per la Sardegna, i due volumi di Dionigi Panedda: *Olbia nel periodo punico* e *romano* (1953) e *L'agro di Olbia nel periodo preistorico, punico e romano* (1954).

Sono invece centinaia i Fogli al l00.000 finora compilati e pubblicati, certamente più numerosi rispetto a quelli della *Forma Italiae* – e questo è dovuto, ovviamente, alle minori difficoltà dell'impresa – ma sempre ben lontani dalle fiduciose previsioni dei loro promotori.

Da segnalare, poi, che sull'esempio italiano, in Francia, a partire dal 1931, ebbe inizio la redazione della *Carte Archéologique de la Gaule romaine* che utilizzava carte militari all'80.000, con un testo molto diffuso, la materia limitata al periodo gallo-romano e le suddivisioni territoriali fatte in base alle circoscrizioni moderne dei Dipartimenti.

Il criterio francese venne adottato in Spagna nello stesso anno 1931, a cura del "Consejo Superior de Investigaciones Cientificas": il testo delle carte spagnole era molto ampio e comprendeva reperti di tutta l'antichità, fino alla tarda età imperiale. La *Carta Arqueològica de España* presentava poi molte planimetrie di dettaglio, rappresentazioni stratigrafiche e immagini fotografiche, ma era priva di una base cartografica che offrisse la rappresentazione fisica del territorio.

La Sardegna – vuoi per la particolare ricchezza, vuoi per la grandiosità dei suoi monumenti (si pensi, ad esempio, anche soltanto ai nuraghi) che ne rendono agevole la ricognizione – si prestava assai bene alla stesura di

carte archeologiche. L'esigenza di una collocazione topografica dei monumenti già si coglie in alcune vedute "a volo di uccello" apparse nell'*Atlas* allegato al *Voyage en Sardaigne* del Della Lamarmora (1840). Pur trattandosi di semplici schizzi di paesaggio – come usava allora – si avverte il tentativo di voler rappresentare il monumento in rapporto agli aspetti geomorfologici del territorio (altura, fiume, vegetazione, etc.) oppure in relazione ad altri monumenti di un'area ben definita.

Ma per avere una prima, rudimentale, carta archeologica dei monumenti di un territorio occorrerà attendere la *Carta nuragografica del Comune di Paulilatino contenente l'elevazione dei principali nuraghi*, compilata dallo Spano ed allegata alla terza edizione della *Memoria sopra i nuraghi di Sardegna*, edita a Cagliari nel 1867. Questa Carta di Paulilatino, disegnata da Federico Guabello, di Biella, agente delle tasse ad Oristano, su incarico dello Spano che nel maggio del 1866 aveva censito il territorio del Comune, risulta infatti assai moderna, nel senso che i monumenti – nuraghi, tombe di giganti, betili e il pozzo sacro di Santa Cristina – sono disposti su di una carta al 50.000, assai schematica, nella quale è segnato l'abitato di Paulilatino, la viabilità allora esistente e l'idrografia principale: il Nord è indicato da una freccia spezzata. I nuraghi sono tutti rappresentati con un doppio cerchio, mentre quelli meglio conservati o a struttura complessa sono disegnati in veduta prospettica "a volo di uccello", così come i betili di Perdu Pes. Le tombe di giganti ed il pozzo sacro di Santa Cristina – ritenuto dallo Spano, come è noto, un "carcere antico" – sono indicati con un simbolo convenzionale, che è poi quello ancora in uso fra gli archeologi. Tutti i monumenti sono contrassegnati da un numero – secondo un ordine dai criteri francamente incomprensibili – cui corrisponde, nell'elenco che precede l'indice generale del volumetto, la denominazione e talora anche una indicazione sommaria del monumento stesso.

Anni dopo, nel 1882, nel fervore che anima l'archeologia dell'Italia post-unitaria, la Direzione Generale degli Scavi di Antichità affida a Filippo Nissardi – allievo dello Spano – l'incarico di censire i monumenti archeologici esistenti nella Nurra e di compilare una carta archeologica della stessa regione.

Il Nissardi, il più autorevole conoscitore delle antichità dell'isola, nel corso dei lavori condotti negli anni 1882-1883 con appassionato impegno e provata competenza, raccolse una copiosa ed interessante documentazione, rilevando con piante e sezioni vari monumenti. Venne realizzata una *Carta nuragografica della Nurra* che, in attesa di una sua pubblicazione, venne depositata presso la Direzione Generale che l'aveva commissionata.

Ma, all'insaputa del Nissardi, e comunque senza il suo consenso, tale Carta venne allegata dal Pinza al suo volume *Monumenti primitivi della Sardegna*, del 1901, insieme all'elenco dei monumenti cartografati e ai rilievi di 11 nuraghi. Va detto, tuttavia, che il Pinza fu autorizzato dal Ministero competente ad utilizzare tutta la documentazione conservata negli archivi statali e che comunque in tutti i disegni e nella stessa Carta venne sempre indicato, come legittimo autore, il nome del Nissardi.

Va detto, inoltre, che probabilmente quel lavoro del Nissardi sarebbe rimasto inedito e che il volume del Pinza rimane lo studio più significativo sino ad allora pubblicato sulla preistoria e protostoria della Sardegna, utile ancora ai nostri giorni.

La carta archeologica della Nurra rilevata dal Nissardi, a due colori e in scala 1:250.000, è costituita da una base territoriale piuttosto schematica con l'indicazione dei centri urbani di Sassari, Alghero, Portotorres e Olmedo e della borgata di Valverde; della viabilità principale; della linea ferroviaria Portotorres-Sassari; del reticolo idrografico; dei limiti comunali e della morfologia, generalmente messa in evidenza da lumeggiamento zenitale. Manca qualsiasi accenno all'altimetria, ma risultano evidenziati i rilievi; l'orientamento, come era in uso, è dato da una freccia spezzata. I monumenti sono registrati con segni convenzionali: "Nuraghe interrato e diroccato", con cerchietto pieno rosso; "Nuraghe con l'orientamento dell'ingresso", con cerchietto rosso segnato da una freccia orientata; "Tomba di giganti" con segno analogo a quello usato dallo Spano per Paulilatino; "Domo de jana", con quadratino pieno; menhir con triangolo pieno. A parte, nel testo, è riportata la lista dei monumenti numerati nella Carta.

Questa Carta del Nissardi risulta indubbiamente più avanzata e professionale rispetto a quella un po' "artigianale" dello Spano, non fosse altro per il fatto che la regione presa in considerazione è molto più estesa e di conseguenza è molto più elevato il numero di monumenti riportati, molti dei quali furono disegnati con grande bravura dallo stesso Nissardi e descritti nel testo dal Pinza.

A partire dal 1903 ha inizio l'attività trentennale, infaticabile e generosa, di Antonio Taramelli, il maggiore archeologo della prima metà del Novecento, chiamato a sostituire Giovanni Patroni alla Direzione delle antichità della Sardegna. E sarà il Taramelli ad avviare la pubblicazione di dieci Fogli, su trenta, della Carta archeologica al 100.000: il primo nel 1929 (Foglio 208, Dorgali) mentre l'ultimo vedrà la luce postumo nel 1940 (Foglio 193, Bonorva).

Che il Taramelli sentisse l'esigenza di tenere sottomano tutte le cono-

scenze presenti nei territori indagati appare evidente nei numerosi lavori frutto di scavi e ricognizioni archeologiche condotti in tutta l'isola. Quasi sempre le sue relazioni per *Notizie degli Scavi* o suoi più impegnativi lavori per i *Monumenti Antichi dei Lincei* sono accompagnati da cartine, stralci o schizzi di carte topografiche, a cominciare dal 1904 (Capo Sant'Elia; Algherese), per proseguire nel 1909 (ancora Algherese), nel 1914 (Giara di Serri), nel 1917 (Golfo di Sant'Antioco-Palmas), nel 1918 (territorio di Cuglieri; territorio di Sardara), nel 1919 (territorio di Bonorva), nel 1924 (Golfo di Cagliari), etc.

Il Taramelli, per la stesura di queste Carte, oltre alle normali fonti bibliografiche e d'archivio, si servirà dell'*Elenco degli edifici monumentali* compilati dai vari Comuni a partire dai primi anni del Novecento – aride liste di monumenti ove era indicata la denominazione, lo stato di conservazione, la distanza dall'abitato – e soprattutto delle informazioni che gli venivano dagli Ispettori onorari – personaggi chiave nella mente del legislatore, nel piano di tutela delle antichità – presenti capillarmente nel territorio, pressoché in ogni Comune. Gli furono, inoltre, d'aiuto vari altri collaboratori, fra i quali si distingue il col. Salvatore Pittalis, singolare figura di appassionato raccoglitore di memorie patrie e cultore di archeologia e di storia in genere.

Il Taramelli compilerà, per queste carte, ben 3454 schede di monumenti o di ritrovamenti vari – *domus de janas* (262), dolmen (14), nuraghi (2478), tombe di giganti (226), fonti e pozzi nuragici (13) e varia (475) – riferibili a 183 Comuni e relativi ad un ambito cronologico che va dal Neolitico all'alto medioevo.

Come era nel carattere e negli intenti delle carte archeologiche al 100.000, anche le schede redatte dal Taramelli contengono solo brevi cenni descrittivi, generici e talora inesatti, di monumenti che l'Autore aveva visto solo in minima parte. La minore o maggiore attendibilità della notizia dipendeva direttamente da quella dell'informatore che la forniva: cultura, esperienza, capacità critiche, conoscenza diretta o solo mediata dei monumenti e siti segnalati. Ora, dal momento che la rete degli Ispettori onorari era costituita – in Sardegna come nella Penisola – per lo più da notabili locali (medici, farmacisti, avvocati, parroci) privi in genere di una benché minima preparazione archeologica, ben si comprendono e si giustificano le non poche inesattezze e confusioni presenti in queste Carte.

Avviene, ad esempio, che venga segnalata una *domus de janas* e che invece si tratti di un dolmen; o che uno stesso monumento venga registrato più volte con nomi diversi; talora può avvenire che sulla carta sia indicato il

simbolo di un monumento con relativo numero, ma che questo non trovi corrispondenza fra le schede, ma in questo caso è possibile che la segnalazione fosse pervenuta quando il volumetto era già stato stampato, ma non il Foglio… e così via.

Tuttavia, pur con i limiti accennati, legati in parte alle finalità originarie che si volevano conseguire con queste Carte, esse costituiscono una operazione di grande impegno e di grande significato per la conoscenza e la tutela del patrimonio archeologico isolano. Opera tanto più meritoria ove si consideri che dalla morte del Taramelli ad oggi non è stata più compilata per la Sardegna nessuna delle rimanenti venti Carte al 100.000 previste per l'intera copertura dell'isola, sebbene la serie continui per tutte le altre regioni dell'Italia continentale.

A partire dagli anni Quaranta del secolo scorso, la ricerca sul territorio è stata avviata da Giovanni Lilliu nell'Università di Cagliari e successivamente – dagli anni Settanta – da Ercole Contu nell'Ateneo di Sassari, seguiti poi da altri docenti delle due università, assegnando agli studenti la stesura di tesi di Catalogo archeologico – una sorta di *Forma Italiae* – che pur con risultati diversi ha consentito la copertura di una gran parte del territorio dell'isola, utilizzando carte al 25.000 dell'Istituto Geografico Militare. Una ricerca, questa, che continua ancora aggi, e che dovrebbe suggerire agli organi competenti della Regione Autonoma della Sardegna di ordinare e validare questo enorme patrimonio di conoscenze acquisito nell'arco di decenni, informatizzandone i dati e favorendone la divulgazione, e questo non soltanto per la crescita della ricerca scientifica sul nostro passato ma anche per la tutela dei nostri monumenti, sempre più in pericolo, e per la pianificazione territoriale. Ma per tutto questo occorrerebbe… istituire una Commissione!

Bibliografia

Azzena G., Tascio M. 1995, *Il sistema informatico territoriale per la Carta archeologica d'Italia*, in Marchi M.L., Sabbadini G. (a cura), Venusia, Forma Italiae 37, Firenze, pp. 281-297.

Barbanera M. 1998, *L'archeologia degli italiani*, Roma.

Bencivenni M., Dalla Nigra R., Grifoni P. 1987-1992, *Monumenti e istituzioni*, I (1987), II (1992), Firenze.

Bianchi Bandinelli R. 1928, *Carta archeologica d. Etruria. Relazione presentata al X congresso Geografico di Milano*, «Studi Etruschi», II, 1928, pp. 577-584.

Castagnoli F. 1978, *La Carta archeologica d'Italia (Forma Italiae)*, «Quaderni della ricerca scientifica», 100. Un decennio di ricerche archeologiche, Roma.

Della Marmora A. 1840, *Voyage en Sardaigne*, Paris.

Fiorelli G. 1876, *Sullo stato dei Musei e degli scavi del Regno nel 1876*, «Bollettino Ufficiale del Ministero della Pubblica Istruzione», marzo, pp. 276-292; aprile, pp. 352-358.

Fiorelli G. 1881, *Leggi, ordinanze e provvedimenti generali emanati dai Cessati Governi d'Italia per la conservazione dei Monumenti e delle opere d'arte*, Roma.
Fiorelli G. 1883, *Sull'ordinamento del servizio archeologico*, Roma, p. 133 sgg.
Ghirardini G. 1912, *L'archeologia nel primo cinquantennio della nuova Italia*, Roma.
Lugli G. 1927, *Forma Italiae, Reg. I: Latium et Campania*, vol. I Ager Pontinus pars I. Anxur-Terracina.
Manacorda D. 1982a, *Per un'indagine sull'archeologia italiana durante il ventennio fascista*, «Archeologia medievale», X, pp. 443-470.
Manacorda D. 1982b, *Cento anni di ricerche archeologiche italiane: il dibattito sul metodo*, «Quaderni di storia», XVI, pp. 85-119.
Marinelli O. 1926, *Relazione sui lavori preparatori per la Carta archeologica d'Italia*, I Convegno internazionale di Studi Etruschi, Firenze, pp. 123-135.
Marinelli O., Bianchi Bandinelli R. 1927, *Carta archeologica d'Etruria. Proposta per una edizione della Carta d'Italia al 100.000,* «Studi Etruschi», I, Firenze.
Mengarelli R. 1927, *Lavori dell'antica Commissione per la Carta archeologica*, «Studi Etruschi», I, pp. 455-470.
Panedda D. 1953, *Olbia nel periodo punico e romano*, Forma Italiae. Sardinia, Roma.
Panedda D. 1954, *L'agro di Olbia nel periodo preistorici, punico e romano*, Forma Italiae. Sardinia, Roma.
Pinza G. 1901, *Monumenti primitivi della Sardegna*, «Monumenti Antichi dei Lincei», IX, Roma.
Sommella P. 1987, *Cartografia archeologica computerizzata*, in D'Andria F. (a cura di), Informatica e archeologia classica, Lecce, pp. 17-30.
Spano G. 1867, *Sopra i nuraghi di Sardegna*, Cagliari.
Taramelli A. 1904, *Cagliari. Esplorazioni archeologiche e scavi nel promontorio di S. Elia*, «Notizie degli scavi», p. 22.
Taramelli A. 1929a, *Edizione della Carta archeologica d'Italia, Foglio 208 (Dorgali*), Istituto Geografico Militare, Firenze, pp. 1-35.
Taramelli A. 1929b, *Edizione della Carta archeologica d'Italia, Foglio 210 (Capo san Marco*), Istituto Geografico Militare, Firenze, pp. 1-24.
Taramelli A. 1931a, *Edizione della Carta archeologica d'Italia, Foglio 194 (Ozieri*), Istituto Geografico Militare, Firenze, pp. 1-73.
Taramelli A. 1931b, *Edizione della Carta archeologica d'Italia, Foglio 207 (Nuoro*), Istituto Geografico Militare, Firenze, pp. 1-35.
Taramelli A. 1933, *Edizione della Carta archeologica d'Italia, Foglio 195 (Orosei*), Istituto Geografico Militare, Firenze, pp. 1-41.
Taramelli A. 1935, *Edizione della Carta archeologica d'Italia, Fogli 205 (Capo Mannu*) e 206 (Macomer), Istituto Geografico Militare, Firenze, pp. 1-221.
Taramelli A. 1939, *Edizione della Carta archeologica d'Italia, Foglio 181-182 (Tempio Pausania*), Istituto Geografico Militare, Firenze, pp. 3-85.
Taramelli A. 1940, *Edizione della Carta archeologica d'Italia, Foglio 193 (Bonorva*), Istituto Geografico Militare, Firenze, pp. 1-150.

La "Tomba del Labirinto" a Benetutti (SS)

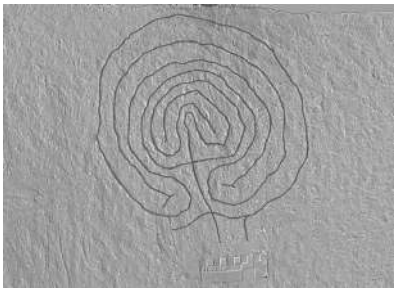
Giuseppa Tanda

La "Tomba del Labirinto" è una *domus de janas*, grotticella funeraria artificiale del neolitico recente (circa 6.000 anni da oggi), pubblicata da Ercole Contu nel 1965[1]. Fa parte della piccola necropoli di *Sa Menta* (di cui si conosce una seconda tomba), escavata sul pendio di una collinetta isolata di tufo trachitico, in località *Luzzanas*, a 50 m dal fiume Tirso e a 6 km circa da Benetutti. L'ipogeo oggi appare completamente ingombro di sedimenti. Poiché il portello d'ingresso non è individuabile, in quanto coperto da deposito, l'accesso è reso possibile dal crollo del tetto di una delle quattro/cinque camere[2] in cui l'ipogeo si articola (fig. 1). Di queste celle tre sono disposte attorno ad un vano centrale di pianta ellittico-poligonale irregolare con un modello planimetrico definito "a sviluppo centripeto". In questo vano centrale, sulla parete sud-occidentale, sulla destra di un portello è incisa una figura "a labirinto" di tipo cretese[3]. Il motivo è circolare, a sette circonvoluzioni, con ingresso in basso, a sinistra. Misura m 0,30 (fig. 2a-b).

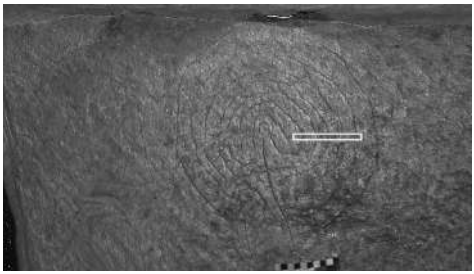
Altre incisioni, costituite da linee parallele non ancora interpretate, si osservano accanto ad esso e sul tetto piano. La tecnica d'incisione è quella "*a polissoir*" e si avvale di uno strumento a punta sottile, di pietra o, presumibilmente, metallo, con cui si ottengono solchi netti, sottili ma profondi, con sezione a "V", come documentato nelle figg. 3 a-c. Le incisioni sono realizzate su una parete non spianata, priva di quella rifinitura che, invece, compare ed è assai curata, in altre domus de janas con incisioni, ad esempio nella necropoli di Anela-*Sos Furrighesos*, Alghero-*Matteatu* e Sassari-*Calancoi*[4]. La poca cura nello scavo si evidenzia, comunque, in linea generale, sulle pareti, come si è osservato poc'anzi: i solchi verticali e paralleli sono stati lasciati dai picconi di pietra utilizzati nelle operazioni di escavazione, su una superficie non ancora livellata, e sono considerati caratteristici delle tombe non rifinite, cioè non completate (fig. 4).

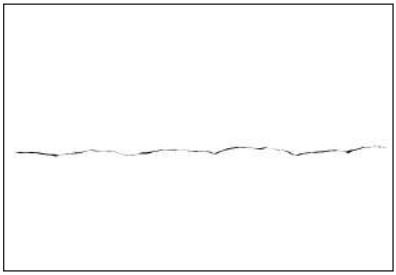
Il labirinto e le altre incisioni, quindi, non erano previste nella realizzazione della *domus de janas* e sono, di conseguenza, posteriori al Neolitico

Fig. 1. *Attuale accesso alla domus de janas (foto Claudia Carente).*



Figg. 2 a-b. *Il motivo labirintiforme (foto e disegno di Carla Mannu).*





Figg. 3 a-b. *Sezioni di una parte dei solchi del labirinto (foto e sezioni di Carla Mannu)*

Fig. 4. *Segni lasciati dai picconi da scavo.*

recente (6000 anni da oggi), cui si fa risalire l'escavazione di gran parte delle 3500 domus de janas finora censite in Sardegna, compresa quella di *Sa Menta*.

La nuova documentazione grafica e fotografica qua proposta rende necessario affrontare ancora il problema della datazione del motivo a labirinto, nel 1965 attribuito all'età del Rame da Ercole Contu sia pure con qualche dubbio[5], ad epoca contemporanea all'escavazione, alla metà del III millennio (2500-2000 a.C.) dal Kern[6], ad un momento protonuragico posto tra il 1500 ed il 1000, quindi all'età del Bronzo, in occasione di una sepoltura successiva a quella dell'escavazione, dal Pauli[7], all'orientalizzante antico (730-600 a.C.), dalla scrivente[8].

La determinazione cronologica, problema di evidenza immediata come appena puntualizzato, comunque, non è l'unico problema. Numerosi, infatti, sono gli aspetti che meriterebbero un approfondimento, come, ad esempio, l'etimologia e l'interpretazione del termine "labirinto"; l'origine del concetto di labirinto e la sua diffusione; il rapporto con le società di riferimento.

L'economia del lavoro non consente di trattare tutte le problematiche e in maniera approfondita ed aggiornata sul piano bibliografico[9]. Sembra opportuno affrontare in sintesi solo il problema dell'origine, in quanto funzionale all'esegesi del labirinto di *Luzzanas*. In proposito si rilevano due approcci metodici differenti: l'uno fa riferimento al "pensiero elementare" di A. Bastian, che evidenzia la presenza universale, nelle varie culture, degli stessi bisogni spirituali-psichici, come conseguenza di influssi climatico-geografici e con esiti grafici come il labirinto, coincidenti su scala mondiale; il secondo segue la "teoria della migrazione" di F. Ratzel, che intravvede connessioni storiche[10]. Seguendo il secondo metodo il Kern individua l'origine del labirinto nella Creta minoica, da cui si sarebbe diffuso ad Occidente, in Europa, in Italia nella Penisola Iberica e in Inghilterra; ad Oriente, in India, Giava, Sumatra e nella costa sud-occidentale degli Stati Uniti[11]. In maniera più approfondita il Kern ipotizza che il labirinto fosse la forma grafica di una danza a piedi o a cavallo, della quale risultano riferimenti nelle fonti letterarie[12]. In maniera specifica l'incisione a labirinto sarebbe la raffigurazione su scala ridotta dei tracciati delle danze ed avrebbe una funzione coreografica.

Tornando al problema cronologico, l'approccio scelto per il presente lavoro è quello basato sulle analogie formali dei confronti individuabili, sviluppato su due livelli: locale ed euromediterraneo.

Il labirinto di *Sa Menta* costituisce un *unicum* in Sardegna. Esso si rap-

porta con i motivi geometrici finora osservati in domus de janas[13] oppure su monumenti megalitici, stele e massi, ad esempio a *Monte Paza* e *Serra Linta*-Sedilo, *Boeli*- Mamoiada e *Pirarba*-Barisardo[14], attribuiti all'età del bronzo, in un arco compreso tra il 1800 ed il 1000 a.C (circa 3800-2800 anni fa), realizzati a martellina diretta, sicuramente con percussori di pietra[15].

L'analogia rilevata è, però, soltanto di stile. Il labirinto, infatti, non compare nei repertori citati, peraltro assai poveri di espressioni figurative.

Al di fuori della Sardegna il labirinto nella forma circolare come il nostro compare in numerosi contesti europei, in Val di Susa e in Valcamonica[16], nella Penisola Iberica[17], in Irlanda[18], in Scozia[19] in ambiente orientalizzante etrusco, precisamente nell'*oinochoe* di Tragliatella, rinvenuta in una tomba etrusca, presso l'antica Cere (Cerveteri)[20].

Gli ambiti cronologici europei di riferimento sono, pertanto, l'età del bronzo (Penisola Iberica)[21] e, soprattutto, l'età del Ferro (Valcamonica, Orientalizzante)[22].

In forma quadrangolare il motivo si osserva su una tavoletta di Pilo, d'età micenea (XIII sec. a.C., età del bronzo)[23], in ambiente romano[24] e, infine, in età romano-altomedievale[25].

Ampio quindi è l'ambito cronologico di riferimento.

Mancano indizi diretti ed utili per una puntualizzazione cronologica, come potrebbero essere, ad esempio, quelli forniti da materiali archeologici diagnostici e provenienti dalla tomba. La domus de janas I di Luzzanas, purtroppo, finora non è stata oggetto di scavo scientifico.

L'ipogeo è ubicato in un'area a forte densità monumentale, l'itinerario n. 7 del Piano Goceano[26], che comprende 25 monumenti di varia cultura e tipologia, dalla cultura Ozieri (neolitico recente: circa 6000 anni fa) all'età romana (a cominciare dal IV-III sec. a.C.) e all'età medievale (sec. XII d.C.).

Completano e precisano l'arco culturale di riferimento più sopra riportato alcuni materiali di grande rilievo rinvenuti soprattutto nell'Alta Valle del Tirso e in aree adiacenti, tra cui la Media Valle del Tirso: la *fibula* villanoviana del nuraghe Costa, oggetto d'importazione dall'Etruria settentrionale[27]; le ceramiche fenicie (VIII-VII sec. a.C.) del nuraghe *S'Aspru* a Benetutti[28], del nuraghe Lerno di Pattada[29], del villaggio di Sa Turre ad Orani[30], del complesso nuragico di Nurdole ad Orani[31] e di Su Monte a Sorradile[32].

All'Orientalizzante antico (730-600 a.C.) [33] risalgono la brocchetta di bronzo dal Nuraghe Ruju-Buddusò[34] ed il toro androcefalo da S. Lesei-Nu-

le[35], quest'ultimo d'influsso urarteo, forse mediato da ambiente etrusco[36]. Ad ambiente etrusco (VI sec. a.C.) sono attribuiti i frammenti di bucchero (VI secolo) dal nuraghe *Erismanzanu* di Esporlatu[37].

In questo quadro culturale complesso occorre, innanzitutto, inserire il labirinto di Benetutti, oggetto del presente lavoro. In secondo luogo appare opportuno interpretare sia il motivo che le attestazioni di materiali d'importazione citati, per arrivare ad un'ipotesi di ricostruzione generale ed attendibile delle dinamiche del popolamento dalla I Età del Ferro al periodo arcaico (1000/600-510 a.C.).

La collocazione di questi elementi e materiali nell'Alta Valle del Tirso, regione centrale e lontana dal mare, solcata dal fiume omonimo, che ha le sue sorgenti a Buddusò, all'inizio della Valle, e la foce nel golfo di Oristano, stimola riflessioni più approfondite[38], pertinenti a numerosi fattori, in un'ampia prospettiva di ricerca sia in senso cronologico che geografico: al significato della presenza di materiali archeologici d'importazione o d'influsso extra-insulare; al particolare contesto ambientale ed economico che si estende lungo ed attorno al Tirso, fulcro e canale di trasmissione e di comunicazione culturale, una "via d'acque"; alla presenza di aree minerarie nel contiguo Monte Acuto[39].

Appare di tutta evidenza, comunque, che la presenza nel medesimo spazio di materiali d'importazione di età differenti e del motivo inciso "a labirinto" testimonia un quadro di interrelazioni culturali stabilitesi nell'età del Ferro tra le comunità nuragiche isolane e quelle dislocate lungo il Mar Tirreno e nel Mediterraneo orientale: i contesti culturali finora delineati richiamano l'ambito economico e, soprattutto, la metallurgia in tutti i suoi aspetti, dalla ricerca e dall'acquisizione delle materie prime, in particolare del ferro, alle tecniche di fusione e di realizzazione, alla messa a punto dei modelli, alla loro diffusione ed agli scambi, stimolando approfondimenti [40].

Tutti i siti ai quali si è accennato, in riferimento a monumenti e materiali (esclusi quelli del Neolitico recente), potrebbero teoricamente rapportarsi al nostro labirinto, fornendo, così, indizi ulteriori ma differenziati sul piano cronologico. A questo proposito, però, vanno sottolineate le seguenti considerazioni: 1) nessuno dei monumenti citati ha rivelato motivi labirintiformi; 2) in contesti d'età romana ma d'altri luoghi le figurazioni sono quadrangolari e, pertanto, si differenziano dal motivo di Benetutti; 3) le figurazioni d'età medievale sono complesse e anch'esse sono differenti[41]. Tali considerazioni indirizzano le riflessioni soprattutto sull'orientalizzante, che, pertanto, costituisce il suggestivo ambito culturale di riferimento del motivo di *Sa Menta*.

Il modello grafico potrebbe essere arrivato in Sardegna dall'Oriente.

Al Mediterraneo orientale, a Creta d'altra parte, ci riporta il mito del Labirinto espresso dalle fonti classiche. Secondo queste fonti il Labirinto sarebbe un edificio costruito da Dedalo per Minosse: un edificio complesso dove era difficile entrare, altrettanto difficile uscire. Per molti studiosi (Evans, Hall, Becatti ecc.) sarebbe il palazzo di Cnosso, a Creta. Per altri sarebbe solo un complesso di opere murarie (Pugliese Carratelli) oppure un luogo ipogeo con costruzione sovrastante (ad esempio tomba della divinità: Gallavotti) oppure grotte naturali, comunque un «luogo ipogeo, oscuro e tortuoso, una caverna sacra, un luogo di culto della popolazione locale e come tale, non unico né propriamente cretese, ma mediterraneo»[42].

Il motivo del labirinto potrebbe essere, quindi, una documentazione della presenza del mito greco in Sardegna, sulla scia o per effetto della presenza di Ogryle, mitica città greca che qualche studioso ha ubicato addirittura tra Osidda e Nule[43], forse non lontano dall'area che ha restituito il toro androcefalo, la brocchetta di Buddusò e le anfore fenicie di Pattada.

Il modello potrebbe essere arrivato direttamente, tramite la marineria nuragica oppure grazie alla rete di esclusivi traffici fenici sulla costa orientale della Sardegna, segnata da un probabile emporio a Posada[44] o tramite i contatti con l'Etruria.

Nel 2012 a questo proposito si affermava: «Sull'origine delle presenze orientalizzanti nell'Alta Valle del Tirso si possono sostenere due ipotesi: esse sarebbero il risultato di relazioni dirette con l'Oriente mediterraneo, sulla scia dei contatti micenei o sub-micenei attestati anche nel Sinis, nel sito dove verrà fondata Tharros[45], alla foce del Tirso, ed arrivati in Goceano lungo la medesima via fluviale, oppure di rapporti con l'Italia continentale, nella tradizione dei contatti villanoviani»[46].

Quale di queste ipotesi può essere considerata attendibile oggi?

La recente scoperta nell'Isola di Tavolara di un insediamento villanoviano[47], segno concreto di una presenza in Sardegna di comunità dell'Etruria, mentre apre prospettive straordinarie di ricerca, indica il probabile vettore diretto di modelli e di materiali d'importazione anche per l'Alta Valle del Tirso.

Appare quindi assai probabile che da questo o da altri insediamenti si irradiassero vie di penetrazione nell'immediato entroterra e nelle zone centrali del Nuorese, fino all'Alta Valle del Tirso.

Nel 2012, inoltre, si asseriva: «La natura delle relazioni tra le comunità nuragiche e quelle villanoviane sembra legata, in linea generale, alle esperienze comuni in campo metallurgico ed all'esigenza di scambi di tecniche e

di modelli, ma sottintende una frequenza preferenziale che spiega sia le modalità e le finalità dell'acquisizione di oggetti esotici sia la loro imitazione»[48].

Tornando al motivo simbolico inciso sulla parete di Sa Menta II, acquisita e confermata l'ipotesi cronologica che lo assegna all'Orientalizzante antico (730-600 a.C.), occorre affrontare il problema del significato. Una chiave di lettura è offerta dal Kern, attraverso argomentazioni di vario genere soprattutto «storico-psicologiche»[49] relative alla valenza esegetica del fregio centrale dell'*oinochoe* di Tragliatella già citata, rinvenuta in un contesto funerario, come a *Luzzanas*. In questa decorazione sono rappresentati due guerrieri imberbi che escono da un labirinto, seguiti da sette fanti che sembrano muoversi a passo di danza, preceduti da quattro figure raffigurate nell'atto di accoppiarsi e da un offerente. Gli studiosi ritengono che il complesso della Tragliatella rappresenti il rito antico della cerimonia iniziatica del *Troiae lusus*, descritto da Virgilio, costituita da una danza di armati a cavallo, che riproduceva le circonvoluzioni del labirinto. Tale danza era rimasta in uso fino a Settimio Severo per le cerimonie funebri di personaggi di rilievo ed era usata anche per le fondazioni (= nascita) di città[50].

Il Kern individua nella forma grafica, da lui considerata una raffigurazione su scala ridotta dei tracciati delle danze, la rappresentazione di un rito iniziatico, più precisamente, visto il contesto funerario, un rito di passaggio[51] in cui, seguendo un movimento pendolare, i cavalieri vanno verso l'interno, fino al centro del labirinto e di qui tornano indietro, col medesimo movimento pendolare, mutando completamente direzione, verso l'esterno. Nel movimento si individuano due opposti: il movimento verso l'interno e quello verso l'esterno. Il contesto funerario suggerisce di identificare negli opposti la morte simbolica e la nuova vita o rinascita e, nelle coppie, un riferimento ai rituali di vita-morte-rinascita, come auspicio di fecondità.

Il labirinto, inoltre, sarebbe espressione di magia apotropaica realizzato per tenere lontani gli spiriti in quanto «"i cattivi spiriti" possono volare solo in linea retta, e non possono perciò trovare la strada lungo le circonvoluzioni di un labirinto; la complessità di un labirinto confonde un aggressore, lo affatica, lo inganna e lo svia»[52].

La valenza simbolica della battaglia rituale dei cavalieri e del percorso labirintico, che si svolgeva in occasione di onoranze funebri, palesa la distanza che separa la sfera della vita da quella della morte e la difficoltà di passaggio dall'una all'altra. Il labirinto, quindi, è «un segno di contraddizione, la contraddizione della vita e della morte, il mito del continuo ritorno, simbolo del caos ma anche dell'ordine prestabilito, il luogo dove ci si può perdere ma non ci si deve perdere»[53].

Una breve notazione etnografica sembra confermare quest'esegesi del simbolo. In molte culture a livello etnologico attuale, infatti, soprattutto nelle isole del Pacifico sono stati osservati rituali iniziatici funebri connessi al tema della danza, con evoluzioni eccezionalmente complesse (labirintiche) che indicano all'anima del defunto la via da seguire per superare la difficile fase di passaggio alla nuova vita.

Il labirinto di Luzzanas, per analogia con quanto più sopra sostenuto, sarebbe una sintesi figurativa di elaborate teorie di vita, di morte e di rinascita, di un rito di passaggio[54] dalla vita alla morte, rappresentato in una grotta artificiale d'uso funerario.

Appare, quindi, verisimile supporre che esso rappresentasse un luogo dove è difficile entrare e da cui è difficile uscire: ma si esce, sia pure con difficoltà, dopo avere superato numerose circonvoluzioni.

Come lascia intendere Ercole Contu, quando riconosce nel motivo figurativo di Benetutti una rappresentazione della vita e della morte, concetti "indivisibili" poiché «bisogna morire per rinascere sia che si tratti di una reale morte del corpo che di una morte simbolica»[55].

Il labirinto, in conclusione, è un simbolo che esprime la credenza nell'aldilà ma anche nella rinascita o meglio nella nascita di un nuovo essere che consenta di superare l'angoscia della morte che ha colpito la comunità, riequilibrando il sistema culturale messo in crisi dall'evento luttuoso.

Note

[1] Contu 1965, pp. 69-122.
[2] Allo stato attuale non è possibile individuare neppure il numero delle celle.
[3] Kern 1981, p. 14, fig. 1; p. 75, fig. 73.
[4] Tanda 2015, pp. 15-16, 78-79, tav. IV.III.
[5] Contu 1965, alla cultura Ozieri.
[6] Kern 1981, p. 78, fig. 73.
[7] Pauli 1978, pp. 65, 274, fig. 25; Priuli 1991, p. 275.
[8] Tanda 2012a, p. 168.
[9] Tutte le tematiche sono sviluppate in maniera adeguata, esaustiva e sempre attuale in Kern 1981, cap. 1.
[10] Kern 1981, p. 18 (*ivi* bibliografia).
[11] Priuli 1991, p. 274; Zanettin 1983, p. 433; Kern 1981, pp. 17-19.
[12] Omero nell'Iliade descrive una danza del labirinto a Cnosso: Kern 1981, p. 15.
[13] Tanda 1984, II: fig. 43, D.
[14] Tanda 2012b, pp. 136-139.
[15] Secondo la classificazione cronologica proposta da Tanda 2012b, p. 139.
[16] Zanettin 1983, pp. 434-435; Priuli 1991, p. 275, figg. 4-8; Anati 1996, pp. 46, 52-53, 190-192, tavv. 60, 62; Gavaldo 2012, pp. 67-75, figg. 1-2, 4-8, 10-13 (complessivamente una quindicina di esemplari).

[17] Anati 1968, riferibili alla fase "circoli e linee" (media e tarda età del bronzo), figg. 93, 98-99, 101; Kern 1981, p. 78, figg. 74, 75, 1-3; p. 79, fig. 76; Gavaldo 2012, p. 74, fig. 16.
[18] Pecorella 1961, p. 438.
[19] Kern 1981, p. 78, fig. 75, 4.
[20] Pecorella 1961, p. 440, fig. 511; Kern 1981, p.16; Torelli 1997, pp. 182-183, fig. 15; Martelli 2008, pp. 129, 266, n. 256.
[21] Anati 1968.
[22] Kern 1981, p. 78; Zanettin 1983, p. 436; Anati 1996, p. 190 e segg.; Priuli 1991, p. 276; Gavaldo 2012, p. 73.
[23] Pecorella 1961, p. 436, fig. 506; Kern 1981 p. 82; Gavaldo 2012.
[24] Pecorella 1961, p. 437, fig. 507; Gavaldo 2012.
[25] Tanda 1985, p. 46; Pauli 1991, fig. 1; Gavaldo 2012.
[26] Piano predisposto dall'Università di Sassari per conto della Comunità Montana "Goceano" (Tanda 1992, pp. 127-128), confluito nel Progetto Integrato "Goceano: da area rurale a sistema" della medesima Comunità Montana (2006).
[27] Tanda 2012a, pp. 171-186.
[28] Tore 1992, p. 88.
[29] Basoli 1997, pp. 67-69.
[30] Tore 1990, pp. 87-88, figg. 22-24; Tore 1992, pp. 86-88, fig. 29.
[31] Tore 1990, l. c.; Madau 2002, pp. 339-340.
[32] Coppa carenata derivata da modelli fenici: Bernardini 2005, p. 85, fig. 9,4.
[33] Ugas 2009, p. 179.
[34] Gras 1985, pp. 131-133, fig. 27a (*ivi* bibliografia precedente).
[35] Lilliu 1966, n. 267; Gras 1985, p. 131.
[36] Pallottino 1957, p. 93; Tanda 2012a, p. 176, nota 71.
[37] Tore 1992, l. c.; Gras 1985, pp. 165, 168, fig. 30.
[38] Riflessioni che saranno ampliate e riprese in altro luogo.
[39] Lo Schiavo 1988; Lo Schiavo *et alii* 1990; Basoli 1985, p. 21.
[40] Cfr. nota 38.
[41] Priuli 1991, p. 278.
[42] Pecorella 1961, pp. 437-439 (*ivi* bibliografia).
[43] L'ipotesi, però, è ritenuta fantasiosa: Didu 2003, nota 174 (*ivi* problematica e bibliografia precedente).
[44] Sanciu 2010, pp. 1-12.
[45] Bernardini 1989, pp. 285-290; Bernardini 2010, p. 13.
[46] Tanda 2012a, pp. 176-177.
[47] Scoperta di Francesco Di Gennaro, Soprintendente Archeologia, Belle Arti Paesaggio per le province di Sassari e Nuoro, segnalata dal quotidiano *La Nuova Sardegna* del 10.01 2018, p. 32.
[48] Tanda 2012a, p. 174.
[49] Kern 1981, p. 21.
[50] Sull'esegesi del fregio sono note tre ipotesi: per Deecke la scena rappresenterebbe il giudizio di Paride che dà ad Afrodite il pomo proclamandola più bella di Era e di Atena ed ottenendo in cambio Elena (Kern 1981, pp. 87, 89); per Giglioli sarebbe solo una scena domestica (*ivi* 1981, p. 89); per Gallini si tratterebbe di una rappresentazione dell'avventura di Teseo a Creta e nell'accoppiamento delle figure come un riferimento alle nozze sacre di Teseo e Arianna, finita l'avventura del labirinto, conclusasi con la morte del Minotauro (ID. 1981, pp. 25, 90).
[51] Van Gennep 1909 (ed. 2012 Boringhieri).
[52] Kern 1981, p. 26. Anche in Valcamonica il labirinto spesso è associato con figure umane armate e talvolta danzanti, spesso sovrapposte ad essi, ma in contesti non funerari, a quanto a noi

è noto (Gavaldo 2012, pp. 67-75) Nella Scozia il motivo è ubicato presso miniere e probabilmente fa riferimento alla via pericolosa del minatore che penetra nel buio della terra e desidera tornare indietro alla vita (Kern 1981, p. 24).

[53] Zanettin 1983, p. 438.

[54] Van Gennep 1909.

[55] Contu 1965, p. 99.

Bibliografia

Anati E. 1968, *Arte rupestre nelle regioni occidentali della Penisola Iberica,* «Archivi», 2, Capo di Ponte (BS).

Anati E. 1996, *La Civiltà della Valcamonica*, Milano.

Basoli P. 1985, *Il territorio*, Aa.Vv., *Museo Archeologico Ozieri*, Ozieri, pp. 20-21.

Basoli P. 1997, *Fenici e indigeni al nuraghe Lerno di Pattada*, in Bernardini P., D'Oriano R., Spanu P. G. (a cura di), Phoinikes B Shrdn. I Fenici in Sardegna. Nuove acquisizioni, Oristano, pp. 67-69.

Bernardini P. 1989, *Tharros XV-XVI. Tre nuovi documenti di importazione dalla collina di Muru Mannu, «*Rivista di Studi fenici», XVII, 2(1989), pp. 285-290.

Bernardini P. 2005, *L'Orientalizzante in Sardegna: modelli, cifrari, ideologie*, Celestino Pérez S., Jiménez Ávila J. (eds.), El periodo orientalizante. Actas del III Simposio Internacional de Arqueología de Mérida: Protostoria del Mediterráneo Occidental (= «Anejos AEspA», XXV), Mérida, I, pp. 75-96.

Bernardini P. 2010, *Le torri, i metalli, il mare. Storie antiche di un'isola mediterranea, «*Sardegna Archeologica. Scavi e ricerche», 6, Sassari 2010.

Contu E. 1965, *Nuovi petroglifi schematici della Sardegna*, «Bullettino di Paletnologia Italiana», XVI, 74, pp. 69-122.

Didu I. 2003, *I Greci e la Sardegna. Il Mito e la Storia*, Cagliari.

Gras M. 1980, *L'Etruria villanoviana e la Sardegna settentrionale: precisazioni ed ipotesi*. Atti della XXII Riunione Scientifica dell'IIPP nella Sardegna centro-settentrionale (21-27 ottobre 1978), Firenze, pp. 513-539.

Gras M. 1985, *Traffics Tyrrehènins archaiques* (= BEFAR, 258), Roma.

Gavaldo M. 2012, *La figura del labirinto in Valcamonica: sintesi e confronti*. Atti della XLII Riunione scientifica L'arte preistorica in Italia (Trento, Riva del Garda, Val Camonica, 9-13 ottobre 2007), «Preistoria Alpina», 46, II (2012), Trento, pp. 67-75.

Kern H. 1981, *Labirinti. forme e interpretazioni. 5000 anni di presenza di un archetipo. manuale e filo conduttore*, Milano.

Lilliu G. 1966, *Sculture della Sardegna nuragica*, Verona.

Lo Schiavo F. 1998, *Il ripostiglio di Chilivani, Ozieri (Sassari)*, «Soprintendenza ai Beni Archeologici per le Province di Cagliari e Oristano. Quaderni», 5, pp. 77-90.

Lo Schiavo F., Maddin R., Merkel J., Muhly J. D., Stech T. 1990, *Analisi metallurgiche e statistiche sui lingotti di rame della Sardegna*, «Soprintendenza ai Beni Archeologici per le Province di Cagliari e Oristano. Quaderni», 17, Ozieri.

Madau M. 2002, *Il complesso nuragico di Nurdòle (Orani-NU) e le relazioni con il mondo mediterraneo nella prima età del Ferro*, in Paoletti O. (a cura di), Etruria e Sardegna centro-settentrionale tra l'età del Bronzo Finale e l'Arcaismo. Atti del XXI Convegno di Studi Etruschi ed Italici (Sassari-Alghero-Oristano-Torralba, 13-17 ottobre 1998), Pisa-Roma, pp. 335-340.

Martelli M. 2008, *Il fasto delle metropoli dell'Etruria meridionale. Importazioni, imitazioni e arte suntuaria*, in Torelli M., Moretti Sgubini A. M. (a cura di), Etruschi. Le antiche metropoli del Lazio, Verona, pp. 120-139.

Pallottino M. 1957, *Etruria e Urartru. Nota di aggiornamento*, «Archeologia Classica», IX(1957), pp. 88-96.
Pauli R. 1978, *Sardinien. Geschichte-Kultur-Landschaft Entdeckungsreisen auf einer der schonsten Inseln im Mittelmeer,* Koln.
Pecorella P. E. 1961, *Labirinto*, «EAA», IV, pp. 436-440.
Priuli A. 1991, *La cultura figurativa preistorica e di tradizione in Italia*, 1, Pesaro.
Sanciu A. 2010, *Fenici lungo la costa orientale sarda. Nuove acquisizioni*, *FOLD&R*, 174, pp. 1-12.
Tanda G. 1984, *Arte e religione della Sardegna preistorica nella necropoli di Sos Furrighesos-Anela*, Sassari.
Tanda G. 1985, *L'arte delle domus de janas nelle immagini di Ingeborg Mangold,* Sassari.
Tanda G. (a cura di) 1992, *Goceano I segni del passato. Mostra grafica e fotografica.* Bono, 28-31 Dicembre 1992.
Tanda G. 2012a, *A proposito delle "vie d'acque": una fibula di bronzo dal nuraghe Costa (Burgos)*, in Del Vais C. (a cura di), Epi Oinopa Ponton. Studi sul mediterraneo antico in ricordo di Giovanni Tore, Oristano, pp. 171-186.
Tanda G. 2012b, *L'Arte del Neolitico recente in Sardegna: origine, sviluppo ed esiti finali*, in Atti della XLII Riunione Scientifica dell'I.I.P.P. L'arte preistorica in Italia (Trento, Riva del Garda, Val Camonica, 9-13ottobre 2007), «Preistoria Alpina», 46 I, Trento, pp. 133-152.
Tanda G. 2015*, Le domus de janas scolpite*, Cagliari.
Tore G. 1990, *L'età fenicio-punica*, Tanda G. (a cura di), Ottana. Archeologia e territorio, Nuoro, pp. 87-88.
Tore G. 1992, *Le testimonianze*, in Tanda G. (a cura di), Goceano. I segni del passato. Mostra grafica e fotografica (Bono, 28-31 dicembre 1992), Sassari, pp. 86-88.
Torelli M. 1997, *Il rango, il rito e l'immagine. Alle origini della rappresentazione storica romana*, Milano.
Ugas G. 2009*, Il I Ferro in Sardegna*, I.I.P.P. Atti della XLIV Riunione Scientifica "La preistoria e la protostoria della Sardegna" (Cagliari-Barumini-Sassari, 23-28 novembre 2009), Firenze, pp. 163-182.
Van Gennep A. 1909 (ed. Boringhieri 2012), *I riti di passaggio,* Paris.
Zanettin A. 1983, *Il significato magico-religioso del labirinto nell'area rupestre camuna,* Valcamonica Symposium 1979. *The intellectual expression of prehistoric man. Art and Religion*, Milano, pp. 433-438.

La *facies* multietnica e multiculturale delle prime comunità fenicie occidentali. *Sulky* e le connessioni centro-mediterranee tra fine IX e VIII sec. a.C.

Michele Guirguis

1. Introduzione: i Fenici e "gli Altri"

In questo lavoro intendiamo riflettere brevemente sui più antichi orizzonti della presenza fenicia nel Mediterraneo centro-occidentale, con riferimento alla Sardegna, al Nord-Africa tunisino e ai più ampi rapporti di relazione tra le regioni interessate dalla diffusione della cultura fenicia tra IX e VIII sec. a.C.[1]. L'analisi dei contesti domestici e del *set* di materiali che caratterizza alcune delle fasi più antiche, consente di affermare che gli spazi di relazione della vita quotidiana rappresentarono lo scenario principale delle dinamiche di incontro tra i Fenici e le differenti realtà autoctone in contatto più o meno diretto[2].

Nella Sardegna fenicia, le fasi della prima età del Ferro crearono i presupposti per l'evoluzione del tessuto connettivo isolano, nell'ambito di una dialettica sostenuta da fenomeni di convergenza/divergenza. Questo processo, tutt'altro che lineare e raramente improntato sull'adozione o imposizione di modelli prestabiliti, tese piuttosto ad assumere una multiforme fisionomia proprio per effetto delle diversificate risposte autoctone ai grandi fenomeni riscontrabili su scala mediterranea. Partendo dal dato materiale offerto per lo più dai contesti di natura abitativa, le popolazioni locali non appaiono più "congelate" nel rapporto con l'elemento esterno – in maniera unidirezionale e predefinita – attraverso la semplice postulazione di meccanici processi di inclusione/esclusione, ma anzi assumono un ruolo fondamentale nella più ampia direzione dei contatti e dei rapporti stabili tra le diverse componenti in gioco che si trovano espresse e documentate in tutti i punti focali dell'irradiamento levantino. Un dato saliente emerso dalle più recenti ricerche è costituito, infatti, dalle ceramiche di provenienza centro-italica, oltre che sarda (Fig. 1), rinvenute nella Penisola Iberica (Huelva, Cádiz, Carambolo-Sevilla, Rebanadilla/Chorreras-Málaga)[3], nel Nord Africa (Utica[4], Cartagine[5]) e anche a *Sulky*[6], dove sono documentati ulteriori materiali

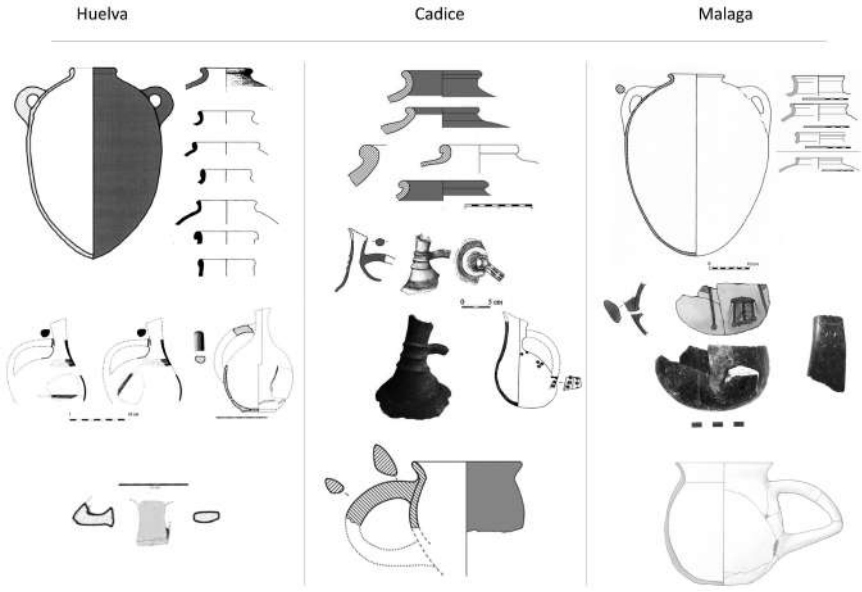


Fig. 1. *Ceramiche di tradizione nuragica e di produzione sarda dalla Penisola Iberica (elaborazione dell'Autore con disegni e fotografie tratte da: Botto 2015; González de Canales Cerisola, Serrano Pichardo, Llompart Gómez 2004).*

riconducibili a forme d'impasto che trovano i migliori confronti nelle contemporanee produzioni indigene del Nord-Africa (vd. *infra*). In parallelo si assiste alla presenza di reperti di provenienza tartessica dalle aree andaluse mediterranee e atlantiche, specialmente a Cartagine[7]. Proprio questi materiali progressivamente riconosciuti e "isolati", per la loro natura di prodotti d'utilizzo quotidiano e domestico, mostrano la vitalità delle popolazioni autoctone, per nulla "isolate" nel panorama dei grandi processi di urbanesimo in atto nel bacino mediterraneo a partire dal IX sec. a.C.

1.1. I Fenici di Sardegna e l'esperienza di Sulky*: alla ricerca di un'identità differente*

Negli ultimi anni, al moltiplicarsi delle ricerche sta corrispondendo un singolare avanzamento delle conoscenze in tutti i punti interessati dalla presenza dei Fenici in Sardegna, con un particolare approccio diacronico e integrato che privilegia - per la natura stessa della fisionomia culturale levantina - l'analisi delle interferenze e dei contatti con il popolamento autoctono di tradizione nuragica (Fig. 2). Allo stato attuale, la presenza fenicia, dopo

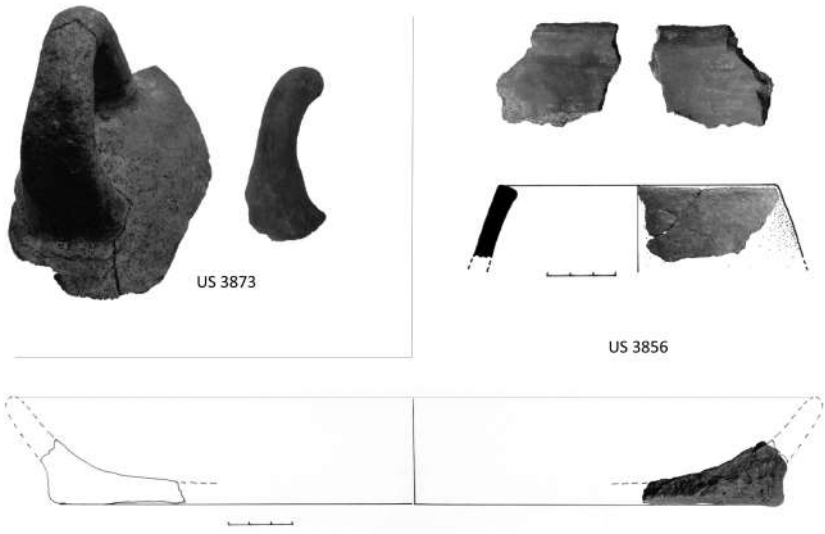


Fig. 2. *Ceramiche di tradizione autoctona dall'abitato di Sulky-area del Cronicario: pentole monoansate di impasto (US 3873), olle d'impasto con labbro distinto e indistinto, spiane/teglie (US 3856) (elaborazione con foto dell'Autore e disegni di Rosana Pla Orquín).*

un lungo periodo di scali e frequentazioni occasionali, si percepisce come stabile a partire dalla fine del IX-inizi dell'VIII sec. a.C. e si concretizza con la fondazione di *Sulky* e con la presenza di gruppi di Levantini, tra cui Fenici di Tiro e della Fenicia centro-meridionale, all'interno dei centri indigeni maggiormente attivi e ricettivi tra Ferro I e II[8]. Nel contesto di *Sulky* le prime fasi di IX e VIII sec. a.C. si caratterizzano per la compresenza di culture materiali diverse con esiti originali, seppur inizialmente minoritari rispetto al nucleo predominante di tipologia fenicia e di tradizione nuragica[9]. L'esperienza sulcitana, come avremo modo di esporre, sembra rappresentare un fertile campo di studio e verifica dell'evoluzione e della trasformazione degli assetti sociali sottesi a queste prime forme di convivenza, che influirono direttamente sui codici di riferimento delle percezioni identitarie dell'età del Ferro[10], superando le tradizionali visioni monolitiche tra culture differenti e consentendoci di sottolineare, piuttosto, la formazione di un nuovo *habitus*: come ricorda Anick Coudart in un recente volume dedicato all'archeologia europea delle identità e delle migrazioni «*one belongs to a culture by impregnation, but one constructs one's identity*»[11].

2. *Sulky* tra IX e VIII sec. a.C. e la *facies* sardo-fenicia: un esempio di *hybrid middle ground*?

Lo studio, l'interpretazione e la storicizzazione dei dati relativi all'assetto urbanistico della prima *Sulky*, consente di riflettere criticamente sulle conoscenze acquisite e ripensare profondamente i fenomeni di multiculturalismo, interculturalismo e transculturalismo. Il riesame complessivo dei contesti più significativi ha consentito di identificare un insieme variegato di produzioni vascolari, riflettenti una realtà multietnica e multiculturale, dove ai primi nuclei familiari orientali e locali si affiancarono ulteriori individui singoli o in gruppi, dando luogo ad uno spazio abitativo nel quale l'interazione tra i soggetti coinvolti trascese le originarie barriere linguistiche, religiose, culturali.

La particolare *facies* ceramica dei livelli di vita riportabili almeno alla fine del IX e, in continuità, a tutto l'VIII sec. a.C.[12] è basicamente espressa da un "ventaglio materiale" estendibile anche i contesti del *tofet* e delle necropoli e suddividibile in tre macro-categorie, con pesi percentuali sbilanciati e con ulteriori sotto-classificazioni interne: A) ceramiche fenicie, prevalentemente tornite, di tradizione levantina e di produzione sia orientale che occidentale (Fig. 3, A); B) ceramiche, prevalentemente non tornite, di tradizione e produzione esclusivamente autoctona del Mediterraneo centro-occidentale (Fig. 3, B); C) ceramiche greche tornite (Fig. 3, C). A fronte di questa primaria divisione, il registro archeologico documenta elementi di cultura materiale mista che possono integrare assieme, nell'ambito di un processo di sperimentazione, adattamento ed elaborazione locale, queste differenti macro-categorie dando luogo ad esiti originali e particolarmente interessanti; anche in questo caso, un'ampia e diversificata serie di oggetti può comunque iscriversi dentro tre grandi gruppi: D) produzioni vascolari di tradizione fenicia/orientale realizzate in impasto (Fig. 3, D); E) produzioni di tradizione autoctona-occidentale realizzate con l'utilizzo del tornio (Fig. 3, E); F) produzioni miste in cui possono convergere diversi metodi di realizzazione (tornio lento/veloce, stampo, impasto) e varie tecniche e stilemi decorativi caratteristici delle prime tre macro-categorie (Fig. 3, F).

2.2. From Pots to People: Sulky, il Nord Africa e le connessioni col milieu numidico

Uno degli elementi di maggiore novità consiste nell'individuazione di una forma d'impasto nel livello inferiore del *silos* (US -3840) localizzato all'interno del vano IIH del Cronicario (Fig. 4), ovvero un grande contenitore

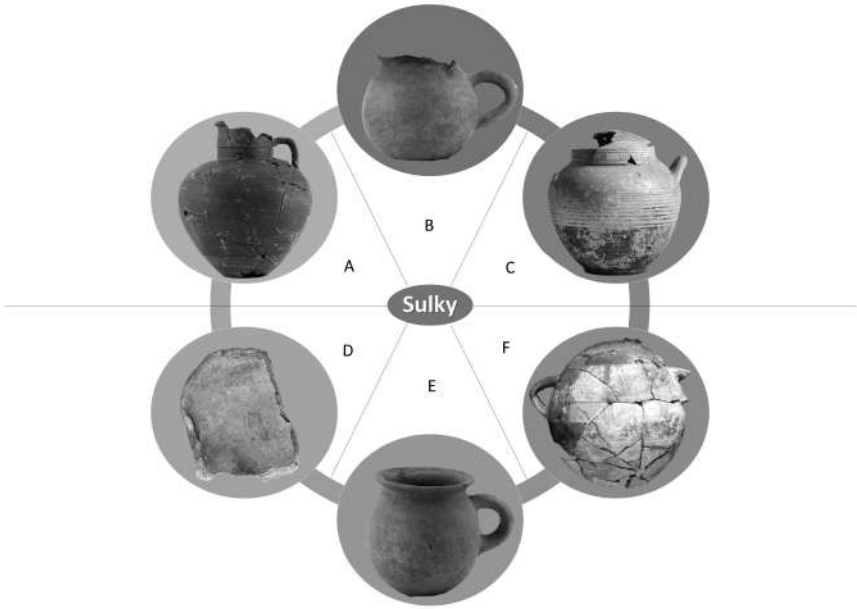


Fig. 3. *Esemplificazione del "ventaglio materiale" delle ceramiche di Sulky (IX-VIII sec. a.C.): A-brocca con collo cordonato in red-slip dal tofet; B-pentola monoansata d'impasto dal tofet; C-pisside di produzione pithecusano-cumana dal tofet; D-lucerna bilicne d'impasto dall'area abitativa del terreno B.A.L.; E-pentola monoansata tornita dal tofet; F-anforetta con collo distinto dal tofet (elaborazione con foto dell'Autore).*

con pareti spesse, fondo piatto, orlo indistinto arrotondato e con quattro bugne ellittiche a profilo arrotondato disposte nella parte alta della spalla. Nella preliminare edizione del contesto[13], si sottolineavano le difficoltà di incontrare dei confronti validi nell'ambito della produzione autoctona nuragica e si assegnava il pezzo, in virtù della sua collocazione stratigrafica, nell'ambito di una produzione locale di IX sec. a.C. Allo stato attuale si può tuttavia proporre una serie di confronti con analoghi *vases à profil ovale* documentati nelle fasi del *Numide Ancien* (NA 1-3) del sito di *Althiburos* (Tunisia), databili tra il X e l'VIII sec. a.C. Gli orizzonti più antichi individuati nell'area del *Capitolium* sono altresì caratterizzati dalla sintomatica - seppur non quantitativamente elevata - presenza di ceramica fenicia riconducibile all'espansione di Cartagine e datata da J. Ramon a partire dalla seconda metà dell'VIII sec. a.C.[14] Ai fini della presente attribuzione si segnalano, come confronti del reperto sulcitano (Fig. 5), alcuni esemplari integri o

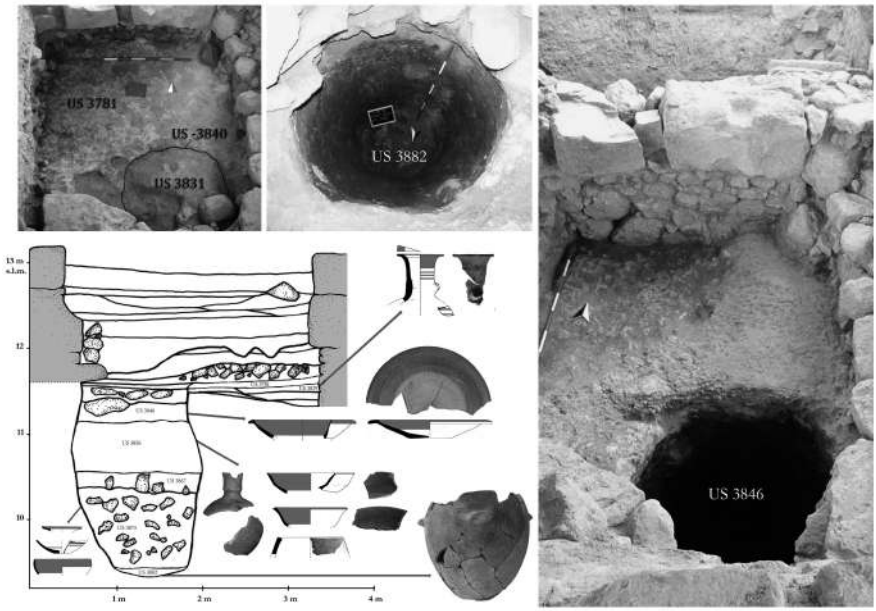


Fig. 4. *Contestualizzazione stratigrafica del vano IIH dell'area del Cronicario di Sulky - scavi 2014 (elaborazione e sezione dell'Autore con fotografie di Antonella Unali).*

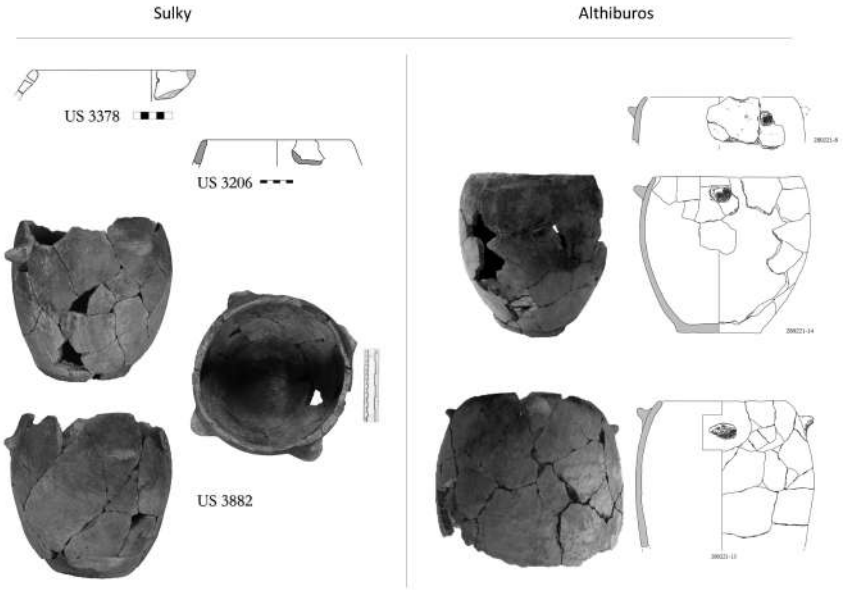


Fig. 5. *Contenitori d'impasto tetransati da Sulky e da Althiburos databili al IX-VIII sec. a.C. (elaborazione dell'Autore con disegni e fotografie tratte da: Pompianu, Unali 2016, fig. 8, 6; Unali 2011, fig. 4; Sanmartí, Ramon, Maraoui Telmini 2016, figg. 3.1-3.2, pl. 3.1).*

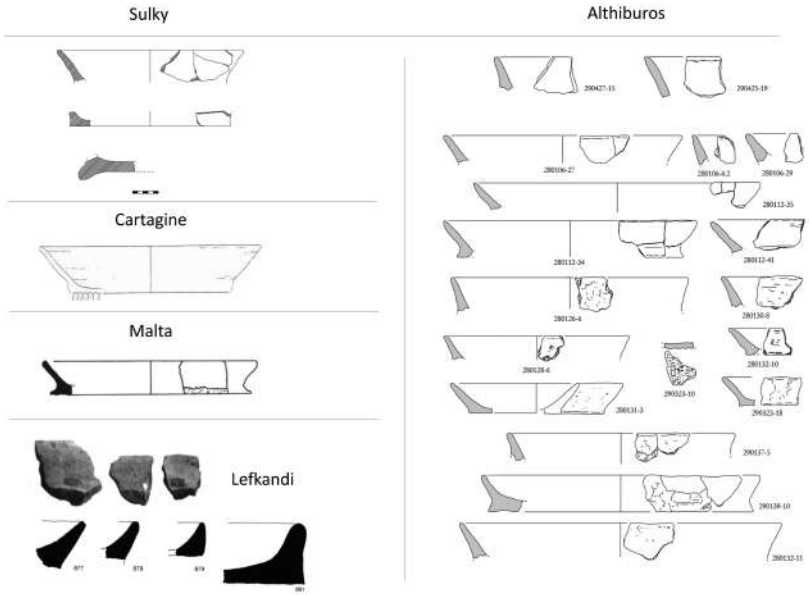


Fig. 6. *Teglie/spiane di impasto da Sulky, Althiburos, Cartagine, Malta e Lefkandi (rielaborazione dell'Autore con disegni e foto tratte da: Pompianu 2011, fig. 7; Unali 2012, fig. 4; Mansel 2005, fig. 1,1; Sagona 2008, fig. 7,5; Catling, Lemos 1990, pls., 42, 79).*

parzialmente ricostruibili assieme a numerosi frammenti, che testimoniano la diffusione massiccia di una forma che viene considerata rara al di fuori di *Althiburos* (anche per la generale scarsità di indagini sulle fasi preromane degli abitati numidici) e priva di convincenti equivalenti moderni[15]. Se il parallelo tra questi recipienti e il reperto di *Sulky* potrà sembrare azzardato, rimarchiamo per converso la presenza di un notevole campionario di teglie, anch'esse di impasto, compatibili con le contemporanee produzioni della Sardegna (Fig. 6), denominate *tajines* in analogia con le forme ancora oggi utilizzate nelle aree interne della Tunisia[16]. La questione induce, da un lato, a considerare la mobilità di individui e gruppi umani all'interno dei "circuiti fenici" che non coinvolsero esclusivamente i territori costieri, dall'altro a riflettere sulla possibile esistenza di una *koinè* e/o una matrice artigianale comune, autoctona e centro-mediterranea, che si consolida e si diffonde proprio per effetto delle complesse forme di coabitazione che abbiamo cercato di tratteggiare in queste righe necessariamente sintetiche[17].

3. Conclusioni: impulsi esterni, risposte interne (e viceversa)

L'analisi della cultura materiale delle fasi più arcaiche di *Sulky* consente d'ipotizzare il carattere marcatamente multietnico e multiculturale del primo insediamento fenicio. L'ipotesi di una fisonomia culturale mista può trovare ampie e variegate conferme nell'analisi e soprattutto nella contestualizzazione del materiale, mostrando le associazioni presenti in alcune unità stratigrafiche significativamente dotate - per collocazione, per la natura del deposito e per lo stato di conservazione degli elementi datanti - di un potenziale informativo elevato sui primi orizzonti di vita del centro sulcitano. Se da un lato abbiamo rimarcato l'inesistenza di "modelli", per quanto diversificati, che possano essere utilmente applicati alle dinamiche di sedentarizzazione dei Fenici in Occidente senza tenere presente il quadro precedentemente offerto dalla dimensione autoctona del Bronzo Finale/Primo Ferro, nondimeno sottolineiamo il ruolo promotore dei Fenici, «capaci di declinare le loro politiche insediamentali in maniera articolata e confacente alle caratteristiche delle popolazioni con cui intrattennero e solidificarono stretti rapporti di convivenza e *partnership* commerciale»[19].

Tuttavia, secondo una certa prospettiva di osservazione, i dati da *Pithekoussai*, ma anche da Al Mina e da alcuni centri costieri dell'Andalucía sono stati recentemente (ed efficacemente) inquadrati nell'ambito di particolari *hybrid Middle Grounds*, secondo un «*powerful model*»[20] adottato da Irad Malkin per la Sicilia occidentale e per altri contesti di "incontro"[21] e che è possibile declinare fruttuosamente anche per comprendere la reale fisionomia di *Sulky* e di altri centri fenici del Mediterraneo centro-occidentale, specialmente per (o limitatamente a?) quei primi orizzonti che produssero nuovi insediamenti multiculturali concepiti «*in a sphere where ethnic and linguistic origins hardly mattered in comparison to the opportunities they had to offer to new settlers, among which were surely economic ones. Planted sometimes on virgin soil, sometimes in the vicinity of existing settlements, and inhabited by a mix of people of whom some came from distant place, they created a hybrid space of the interaction of individuals bearing with them all the distinct traditions, customs, dress codes, diets, languages, and belief Mediterranean shores had to offer, and merged into something new with traits that were mutually understood*»[22].

Le reti di connessione esistenti tra i diversi centri di irradiamento dei Fenici, sembrano dunque comportare una totale ridefinizione degli spazi di relazione sociale secondo una tendenza apparentemente "inclusiva", ma senza dubbio inquadrabile in una precisa strategia di (inter)azione che tro-

vava i propri precedenti/presupposti nella politica internazionale attuata dai centri fenici del Levante nell'ambito delle tattiche di espansione commerciale[23] fin dagli inizi del I millennio a.C. se non dalla fine del II. In Occidente durante l'età del Ferro sembra dunque svilupparsi un singolare processo di acquisizione, metabolizzazione ed elaborazioni di stimoli esterni, favoriti e veicolati dall'elemento fenicio fin dal IX sec. a.C., anche se non devono essere sottostimate le precedenti esperienze dell'età del Bronzo che, almeno nel caso della Sardegna nuragica, tennero unite le coste orientali e occidentali del Mediterraneo fin dal XIV-XIII sec. a.C.

Note

[1] Il presente studio rappresenta un'anteprima dei risultati del "*Phoenician & Nuragic Id. Project. Identities in the Mediterranean Iron Age (9th-6th centuries BC): Innovations and Cultural Integration in Sardinia between Phoenician and Nuragic People*", selezionato da Sardegna Ricerche sul programma della L.R. 7/2007 Bando Capitale Umano ad Alta Qualificazione - annualità 2015 (Cod. CRP 79). Per motivi di spazio non verranno presentati i contesti e tutti i materiali sui quali si è lavorato per scrivere la presente nota, rimandando ad un'edizione complessiva in corso stampa (Guirguis cds). È tuttavia occasione particolarmente gradita quella di poter presentare questa anticipazione in onore del Prof. Mario Atzori, attento osservatore delle dinamiche di relazione tra l'uomo e i propri simili, negli spazi e nei tempi più disparati che la Storia ci riserva la fortuna di produrre.

[2] Delgado, Ferrer 2012.

[3] Da ultimo si veda Botto 2015; per le testimonianze di cultura villanoviana e/o proto-etrusca: González de Canales Cerisola, Serrano Pichardo, Llompart Gómez 2004, pp. 98-99, láms. XX, LIX; González de Canales Cerisola, Serrano Pichardo, Llompart Gómez 2011.

[4] Ben Jerbania Redissi 2015, p. 188, tav. 6, 2-12; López Castro *et alii* 2016, pp. 77-79, fig. 9; per la ceramica villanoviana e tartessica: *Ivi*, pp. 79-80, fig. 10.

[5] Mansel 2005.

[6] Guirguis cds.: si segnala il rinvenimento di un gruppo di materiali, riconducibili all'ambito territoriale (e culturale) tirrenico della I età del Ferro, che sembrano confermare anche nel versante fenicio i tradizionali contatti e le relazioni esistenti tra la Sardegna nuragica e i territori medio-tirrenici della Penisola Italica almeno a partire dal Bronzo finale; nell'area del Cronicario era già nota da tempo la presenza di materiali ceramici riconducibili alla Fase laziale III, con un frammento di anforetta associato ad analoghi esemplari dalla necropoli di Osteria dell'Osa: Usai 1990, p. 115, fig. 8, f; vd. anche Bernardini 1993, p. 58, tav. I, 3, note 105-106; per un kyathos d'impasto dall'areale vulcente: Bartoloni 2008, pp. 1603-1604, fig. 13; per un'anforetta dalla necropoli di Nora, datata alla fine dell'VIII sec. a.C. con confronti nel III periodo laziale di Osteria dell'Osa e nella fase IIB di Veio (Quattro Fontanili): Bonetto, Botto 2017, p. 201, note 65-67, figg. 8-9.

[7] Maraoui Telmini 2014, pp. 59, 62, fig. 8f.

[8] Nell'isola sono infatti presenti dei central places autoctoni in grado di rispondere alle sollecitazioni esterne in forme e risultati nuovi e originali che si evolvono nel corso dell'VIII sec. a.C. – come a s'Urachi di San Vero Milis, a Sant'Imbenia di Alghero, al nuraghe Sirai di Carbonia, al nuraghe Tratalias e altrove – ma che solo in pochi casi sembrano superare il periodo alto-arcaico, esaurendo le embrionali esperienze urbanistiche e limitando progressivamente la loro proiezione

esterna (anche extra-insulare) entro la fine del VI sec. a.C.: Dessena 2015; Perra 2016; Rendeli 2017; Stiglitz 2016.

[9] Bartoloni 2008; Bartoloni 2010; Bartoloni 2017; Bernardini 2016; Guirguis 2012; Guirguis, Unali 2016; Pompianu, Unali 2016.

[10] Bernardini 2015.

[11] Coudart 2017, p. 86.

[12] Gli scavi condotti da A. Unali e da E. Pompianu, nei perimetri dei vani IIG, IIH e IIE di età romana, hanno permesso di ricostruire contesti stratigrafici di grande interesse; nel vano IIH sono emersi alcuni piani d'uso di un battuto pavimentale rimasto in uso fino alla prima metà del VII sec. a.C. e, al di sotto di questo, i numerosi livelli di preparazione pavimentale e gli strati di riempimento di un silos scavato nel suolo vergine, occluso volontariamente con un riempimento disomogeneo che ha restituito forme parzialmente ricomponibili; l'orizzonte cronologico delineato da questi reperti si iscrive nel range 750-730 a.C., ma numerosi appaiono i materiali "residuali" che suggeriscono l'originaria esistenza di livelli di vita riportabili almeno agli scorci del IX sec. a.C.: Pompianu 2011; Pompianu, Unali 2016; Unali 2012; Guirguis cds.

[13] Guirguis, Unali 2016, p. 90, figg. 4b, 5.

[14] Ramon, Sanmartí, Maraoui Telmini 2016, pp. 56-58, fig. 2.4, pl. 1.2, nn. 280106-1, 280337-1; Kallala *et alii* 2010.

[15] Sanmartí, Ramon, Maraoui Telmini 2016, p. 88.

[16] Depalmas, Di Gennaro 2004; Di Gennaro, Depalmas 2011.

[17] In questo senso si possono considerare particolarmente indicative proprio le basse teglie/spiane di impasto, documentate trasversalmente in numerosi centri mediterranei almeno dal IX sec. a.C.; per l'orizzonte pre-fenicio di Mozia (Motya IIIB) si segnalano frammenti, datati tra l'XI e il IX sec. a.C., in associazione a ceramiche di tradizione cipriota, levantina e filistea e a un frammento di brocca askoide nuragica con decorazione a cerchielli concentrici (Nigro 2016, pp. 355-356, figg. 18-20) che sembrerebbero indicare come l'isola «fosse occupata da un insediamento indigeno in contatto con il Levante anche in quest'epoca, ormai a ridosso dello stanziamento di una prima comunità di naviganti fenici» (Idem, p. 356); ulteriore documentazione proviene da Malta (seppure più tarda: Sagona 2008, pp. 525-527, fig. 15, 5-7) e, spingendoci ancora più ad Est, anche da Lefkandi (Fig. 6), dove le trays di impasto non sembrano appartenere al repertorio locale e vengono considerate come una forma «not common» (p. 63), suggerendo di approfondire l'ipotesi di una qualche forma di contatto diretto tra il Mediterraneo centrale (la Sardegna) e l'Eubea: cfr. Catling, Lemos 1990, pp. 63-64, 134, nn. 877-880, pls., 42, 79.

[18] Guirguis cds.

[19] Guirguis 2016, pp. 11-12.

[20] Antonaccio 2010.

[21] Malkin 2004.

[22] Sommer 2010.

[23] Aubet 2012.

Bibliografia

Antonaccio M. 2010, *(Re)defining Ethnicity: Culture, Material Culture, and Identity*, in Halles S., Hodos T. (eds.), Material Culture and Social Identities in the Ancient World, New York, pp. 32-53.

Aubet M. E. 2012, *El barrio comercial fenicio como estrategia colonial*, «Rivista di Studi Fenici», 40, 2 (2012), pp. 221-235.

Bartoloni P. 2008, *Nuovi dati sulla cronologia di* Sulky, in González J., Ruggeri P., Vismara C., Zucca R. (a cura di), L'Africa romana. Le ricchezze dell'Africa. Risorse, produzioni,

scambi. Atti del XVII convegno di studio (Sevilla 14-17 dicembre 2006), Roma, pp. 1595-1606.

Bartoloni P. 2010, *Nuovi dati sulla cronologia di Sulky*, in Bartoloni G., Matthiae P., Nigro L., Romano L. (a cura di), Tiro, Cartagine, Lixus: nuove acquisizioni. Atti del Convegno Internazionale in onore di Maria Giulia Amadasi Guzzo (Roma 24-25 novembre 2008), «Quaderni di Vicino Oriente», 4, Roma, pp. 7-18.

Bartoloni P. 2017*, Ceramica fenicia di Sardegna: le necropoli di Sulky*, in Guirguis M. (ed.), From the Mediterranean to the Atlantic: People, Goods and Ideas between East and West. 8th International Congress of Phoenician and Punic Studies, Italy (Sardinia, Carbonia-Sant'Antioco 21th-26th October 2013), «Folia Phoenicia», 1, Pisa-Roma, pp. 266-281.

Ben Jerbania I., Redissi, T. 2015, *Utique et la Méditerranée centrale à la fin du IXe s. et au VIIIe s. av. J.-C.: les enseignements de la céramique grecque géométrique*, «Rivista di Studi Fenici», 42, 2 (2014), pp. 177-203.

Bernardini P. 1993, *La Sardegna e i Fenici. Appunti sulla colonizzazione*, «Rivista di Studi fenici», 21 (1993), pp. 29-81.

Bernardini P. 2015, *Identity and osmosis. The Phoenicians and the indigenous communities of Sardinia between the 9th and 8th centuries BCE*, in Garbati G., Pedrazzi T. (eds.), Transformations and Crisis in the Mediterranean. "Identity" and Interculturality in the Levant and Phoenician West during the 12th-8th Centuries BCE. Proceedings of the International Conference held in Rome (May 8-9 2013), «Rivista di Studi Fenici», XLII, supplement [2014], Pisa-Roma, pp. 245-254.

Bernardini P. 2016, *I Fenici sulle rotte dell'Occidente nel IX sec. a.C. Cronologie, incontri, strategie*, «CaSteR», 1(2016), pp. 1-42. http://ojs.unica.it/index.php/caster/index doi: 10.13125/caster/248

Bonetto J., Botto M. 2017, *Tra i primi a Nora. Una sepoltura a cremazione nella necropoli sull'istmo*, «Quaderni», 28 (2017), pp. 193-214.

Botto M. 2015, *Ripensando i contatti fra Sardegna e Penisola Iberica all'alba del I millennio a.C. Vecchie e nuove evidenze*, «Onoba», 3 (2015), pp. 171-203.

Catling R. W. V., Lemos I. S. 1990, *Analysis of the Pottery*, in Popham M. R., Calligas P. G., Sackett L. H. (eds.), Lefkandi II. The Protogeometric Building at Toumba. Part I. The Pottery, «The British School of Archaeology at Athens», Supplementary Volumes, 22, Oxford, pp. 13-90.

Coudart A. 2017, *Culture and collective identity construction*, in Manolakakis L., Schlanger N., Coudart A. (eds.), European Archaeology. Identities & Migrations. Hommages à Jean-Paul Demoule, Leiden, pp. 85-97.

Delgado A., Ferrer M. 2012, *Life and Death in Ancient Colonies. Domesticity, Material Culture, and Sexual Politics in the Western Phoenician World, Eighth to Sixth Centuries BCE*, in Voss B., Casella E. C. (eds.), The Archaeology of Colonialism. Intimate Encounters and Sexual Effects, New York, pp. 195-213.

Depalmas A., Di Gennaro F. 2004, *Produzione attuale di ceramica di tipo mediterraneo protostorico a Barrama (Siliana, Tunisia)*, in Barogi M., Lugli F. (a cura di), 2° Convegno Nazionale di Etnoarcheologia. Atti del Convegno (Mondaino, 7-8 giugno 2001), Rimini, pp. 110-115.

Dessena F. 2015, *Nuraghe Tratalias. Un osservatorio per l'analisi delle relazioni tra indigeni e Fenici nel Sulcis Roma*, «Rivista di Studi Fenici», XLI [2013], supplemento, Roma.

Di Gennaro F., Depalmas A. 2011, *Forni, teglie e piastre fittili per la cottura: aspetti formali e funzionali in contesti archeologici ed etnografici*, in Lugli F., Stoppiello A. A., Biagetti S. (eds.), Proceedings of the 4th Italian Congress of Ethnoarchaeology (Roma 17-19 May 2006), «Bar International Series», 2235, Oxford, pp. 56-61.

González de Canales Cerisola F., Serrano Pichardo L., Llompart Gómez J. 2004, *El emporio fenicio precolonial de Huelva (ca 900-770 a.C.)*, Madrid.

González de Canales Cerisola F., Serrano Pichardo L., Llompart Gómez J. 2011, *Reflexiones sobre la conexión Cerdeña-Huelva con motivo de un nuevo jarro ascoide sardo*, «Madrider Mitteilungen», 52, pp. 238-265.

Guirguis M. 2012, Tyrio Fundata Potenti. *Temi sardi di archeologia fenicio-punica*, Sassari.

Guirguis M. 2016, *Da Elissa ad Annibale, tra Tiro e Cartagine: sei secoli di connessioni mediterranee tra Oriente e Occidente*, «CaSteR», 1 (2016), pp. 1-34, http://ojs.unica.it/index.php/caster/index doi: 10.13125/caster/2490

Guirguis M. cds, *Mediterranean Networks: Phoenicians and Indigenous People in the Central Mediterranean (9th-8th centuries BC)*, «Folia Phoenicia», 3.

Guirguis M., Unali A. 2016, *La fondazione di* Sulky *tra IX e VIII sec. a.C.: riflessioni sulla cultura materiale dei più antichi livelli fenici (Area del Cronicario - Settore II - scavi 2013-2014)*, in Cazzella A., Guidi A., Nomi F. (a cura di), Ubi Minor…Le isole minori del Mediterraneo centrale dal Neolitico ai primi contatti coloniali. Atti del Convegno di Studi in ricordo di Giorgio Buchner, a 100 anni dalla nascita (Anacapri-Capri 27-28 ottobre 2014), «Scienze dell'Antichità», 22.2, Roma, pp. 81-96.

Kallala N. *et alii* 2010, *Sobre los orígenes de la civilización númida y su relación con la colonización fenicia*, «Mainake», 32, 1(2010), pp. 279-299.

López Castro J. L. *et alii* 2016, *La colonización fenicia inicial en el Mediterráneo Central: nuevas excavaciones arqueológicas en Utica (Túnez)*, «Trabajos de Prehistoria», 73, 1 (2016), pp. 68-89.

Malkin I. 2004, *Postcolonial Concepts and Ancient Greek Colonization*, «Modern Language Quarterly», 65 (2004), pp. 341-364.

Mansel K. 2005, *Una contribución a la formación social del Cartagi arcáico. La cerámica a mano de los s. VIII y VII a.C.*, in Spanò Giammellaro A. (a cura di), Atti del V Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici (Marsala-Palermo 2-8 ottobre 2000), vol. I, Palermo, pp. 259-268.

Maraoui Telmini B. 2014, *Découverte d'une tombe construite du 8ème siècle av. J.-C., sur le versant sud-est de la colline de Byrsa à Carthage*, «Carthage Studies», 8 (2014), pp. 47-72.

Nigro L. 2016, *Mozia nella Preistoria e le rotte levantine: i prodromi della colonizzazione fenicia tra secondo e primo millennio a.C. nei recenti scavi della Sapienza*, in Cazzella A., Guidi A., Nomi F. (a cura di), Ubi Minor…Le isole minori del Mediterraneo centrale dal Neolitico ai primi contatti coloniali. Atti del Convegno di Studi in ricordo di Giorgio Buchner, a 100 anni dalla nascita (Anacapri-Capri 27-28 ottobre 2014), «Scienze dell'Antichità», 22.2, Roma, pp. 339-362.

Perra C. 2016, *L'età del Ferro del nuraghe Sirai*, in Trudu E., Paglietti G., Muresu M. (a cura di), Daedaleia. Le torri nuragiche oltre l'età del Bronzo. Atti del Convegno di Studi (Cagliari-Cittadella dei Musei 19-21 aprile 2012), Cagliari, pp. 229-253.

Pompianu E. 2011, *I Fenici a* Sulky*: nuovi dati dal vano IIE dell'area del "Cronicario"*, «Sardinia, Corsica et Baleares Antiquae», 8 (2011), pp. 27-36.

Pompianu E., Unali A. 2016, *Le origini della colonizzazione fenicia in Sardegna: Sulky*, «Forum Romanum Belgicum», pp. 1-16.

Ramon J., Sanmartí J., Maraoui Telmini B. 2016, *La céramique préromaine tournée*, in Kallala N., Sanmartí J., Belarte M. C. (eds.), Althiburos II. L'aire du capitole et la nécropole méridionale: études (Documenta 28), Tarragona, pp. 49-84.

Rendeli M. 2017, *Sant'Imbenia*, in Guirguis M. (a cura di), *La Sardegna fenicia e punica. Storia e materiali*, «Corpora delle antichità della Sardegna», Nuoro, pp. 245-249.

Sagona C. 2008, *Malta: between a rock and a hard place*, in Sagona C. (eds.), Beyond the Homeland: Markers in Phoenician Chronology, «Ancient Near Eastern Studies», supplement 28, Leuven, pp. 487-536.

Sanmartí J., Ramon J., Maraoui Telmini B. 2016, *La céramique préromaine modelée*, in Kallala N., Sanmartí J., Belarte M. C. (eds.), Althiburos II. L'aire du capitole et la nécropole méridionale: études, «Documenta», 28, Tarragona, pp. 85-140.

Sommer M. 2010, *Shaping Mediterranean Economy and Trade: Phoenician Cultural Identities in the Iron Age*, in Halles S., Hodos T. (eds.), Material Culture and Social Identities in the Ancient World, New York, pp. 114-137.

Stiglitz A. 2016, *Nuragici, fenici, sardi: uno sguardo da s'Urachi (San Vero Milis-OR)*, in Trudu E., Paglietti G., Muresu M. (a cura di), Daedaleia. Le torri nuragiche oltre l'età del Bronzo. Atti del Convegno di Studi (Cagliari-Cittadella dei Musei 19-21 aprile 2012), Cagliari, pp. 86-106.

Unali A. 2012, *Contributo su Sant'Antioco arcaica*, «Sardinia, Corsica et Baleares Antiquae», 9 (2011), pp. 103-114.

Usai L. 1990, *La ceramica preistorica dell'area del Cronicario*, «Rivista di Studi Fenici», 18, 1 (1990), pp. 103-123.

Tra antropologia ed epigrafia.
Fertilità sacra e profana nella Sardegna romana[1]

Attilio Mastino - Raimondo Zucca

1. L'archeologia della Sardegna preistorica e protostorica attraverso i menhir prima, i betili fallici del tipo Tamuli-Macomer poi, infine i bronzetti itifallici continua a dare un contributo fondamentale all'analisi antropologica di alcuni aspetti della società isolana più arcaica; inoltre ci ha conservato una lontanissima traccia di tradizioni etnografiche legate al tema della fertilità, indipendentemente dalle fonti classiche che ci raccontano ad esempio il mito degli amori di Eracle con le 50 figlie di Tespio attraverso Diodoro Siculo[2]; oppure del legame tra Eracle e Iolao modello per le coppie dei soldati del battaglione sacro tebano, *erómenoi* ed *erastài*, che giuravano mutua fedeltà in battaglia[3]. Infine è stata fin qui ignorata la documentazione epigrafica, che oggi ci fornisce una inattesa possibilità di cogliere un certo sviluppo sotterraneo del tema della fertilità in maniera estremamente puntuale, con documenti sfuggiti all'attenzione degli specialisti.

Gli aspetti antropologici della documentazione delle statue-menhir della Sardegna con attributi maschili e femminili sono stati approfonditi già sul numero del 1989 della rivista "*L'Anthropologie*" da J.L. Leurquin[4], ma le ultime scoperte hanno introdotto numerose novità e approfondimenti sul ruolo sacrale-riproduttivo-simbolico-fertilistico delle statue-menhir, che in questa sede possiamo richiamare solo cursivamente, oltre tutto senza poter sostenere una continuità nel tempo di tradizioni locali sottese[5]. Per i betili fallici del tipo Tamuli-Macomer sono ancora utili le osservazioni di Giovanni Lilliu e Alberto Moravetti[6]. I bronzetti della tarda età nuragica testimoniano in modo più evidente il tema della fertilità maschile: Giovanni Lilliu si è soffermato a suo tempo sul celebre aulete nudo e itifallico del Museo Nazionale di Cagliari proveniente da Ittiri[7]; testimonianza che non è più isolata se si pensa al recente ritrovamento del bronzetto di un aulete assiso, nudo e itifallico da Montigu Lizzos di Narbolia, ora presentato da Alice Meloni e Raimondo Zucca[8]. Un raffronto preciso per la posa seduta, la nudità rituale e il fallo eretto si riscontra anche nel piccolo bronzo

nuragico del nuraghe Cummossariu di Furtei[9]. Non è questa la sede per approfondire il tema, che si allunga fino ad età bizantina attraverso il celebre e discusso riferimento agli idolatri in particolare fra i Barbaricini e fra i contadini, nelle zone rurali all'interno stesso della provincia, intenti ad adorare i *ligna et lapides*, almeno a stare alla famosa lettera di Gregorio Magno[10] e al contrastato rapporto tra paganesimo e cristianesimo[11], che si sviluppa fino ad età moderna[12]: tema che ci conduce direttamente alle curiosità e agli interessi antropologici di Mario Atzori, amico e collega al quale ci lega un'antica consuetudine di studi e di interessi comuni, che vogliamo onorare con questa nota, ricordando la dimensione di "teatro popolare" dello spettacolare Carnevale di Bosa, che proprio Mario Atzori ha contribuito a riscoprire per le originali e inconsuete allusioni alla sfera sessuale[13].

Se restiamo all'età romana, dobbiamo distinguere la fase "pagana" di epoca repubblicana dal momento storico di transizione religiosa dal politeismo al cristianesimo. È un passaggio lungo, graduale, ma progressivo a favore del cristianesimo, carico di tensioni e di conflitti, su uno sfondo sociale di contrasti fra classi dirigenti nuove (i *parvenus* della nuova élite imperiale, orientati in direzione di una scelta cristiana, anche se la scelta è spesso fatta per puri motivi di accondiscendenza alla volontà dell'imperatore di turno) e antica aristocrazia senatoria (che tende a mantenere le tradizioni religiose politeistiche)[14], e individua un terreno ideologico di scontro anche nella lotta a culti di tipo magico e alla divinazione. Sullo sfondo, forse con un apporto rinnovato e con una soluzione di continuità rispetto alle fasi precedenti, possiamo documentare il tema della fertilità, che è ben testimoniato già alla fine dell'età repubblicana e che in questa sede possiamo esemplificare con l'immagine del bronzetto della *Anasyrmene* dedicato nel tempio del Sardus Pater ad Antas, «figura femminile inginocchiata e in atto di scoprirsi il ventre, di matrice ellenistica, probabilmente tolemaica»; una rappresentazione simbolica che collegheremmo senza dubbio al culto di Demetra in qualche modo presente sulle terrecotte votive di Antas[15].

2. I falli di Meana

Per passare al tema specifico della sessualità maschile, proprio alla fine della età repubblicana dobbiamo collocare le rappresentazioni falliche di Meana Sardo, alle quali abbiamo dedicato un lavoro di recente, partendo da un testo epigrafico della *Barbaria*, inciso su un blocco trachitico recante a rilievo due falli contrapposti, conservato all'Antiquarium Arborense di

Oristano[16]. Nel 1923 Antonio Taramelli, nelle "Notizie degli scavi di antichità"[17], dava conto del dono al Museo Archeologico Nazionale di Cagliari, di una iscrizione latina, rinvenuta a Meana, in località *Genna de Domos*; il sito di rinvenimento (un «antico oppido») è identificato dal Taramelli con quello individuato da Filippo Nissardi nel 1878 ed edito da Giuseppe Fiorelli, in base alla relazione del Commissario Filippo Vivanet del 1878[18]. Successivamente il sito è stato sottoposto a ricognizione archeologica da parte di Giovanni Lilliu e dei suoi collaboratori nel 1987, che hanno individuato un centro abitato presso *Is contones*, non lungi dalla strada romana interna che collegava Olbia con Carales toccando il piede occidentale del Gennargentu, più precisamente un «*vicus*» situato su un ripiano vallivo verso Meana e verso la valle del riu Gunnarella[19]. Il materiale archeologico individuato a *Genna de domos* comprende anfore, ceramiche a pareti sottili, sigillata chiara A, sigillata chiara D, laterizi, ceramica comune, ceramica da cucina con una escursione cronologica compresa fra il I sec. a.C. e l'età alto medievale[20]. Ad età tardo repubblicana risale il "tesoro di Meana" che forse deriva da una di quelle azioni di *latrocinia* dei Sardi della *Barbaria*, eventualmente a danno di un santuario delle *urbes* del piano, forse *Valentia* o *Uselis*, già esistenti a livello di tardo II sec. a.C.[21], e che sfociarono in una rinnovata occupazione militare con *auxilia* sotto Augusto[22]. In tale ipotesi i *latrocinia* dei Sardi della *Barbaria* meanese (ai quali potrebbe ascriversi anche il tesoro monetale di *Su Scusorgiu*, scoperto nel 1502, e comprendente 197 monete d'argento, fra cui *quadrigati*, della zecca di Roma, riportabile alla seconda metà del III-prima metà del II sec. a.C.[23]), avrebbe giustificato una postazione di *milites* lungo una *via* militare quale quella, eventualmente al principio non unitaria, fra *Olbia* e *Carales*. Tale postazione potrebbe localizzarsi proprio a *Genna de Domos*, dove Antonio Taramelli ubicava una possibile «stazione militare fortificata»[24], cui apparterrebbe la nostra iscrizione fallica.

L'epigrafe di *Genna de Domos* è incisa su un blocco parallelepipedo di ignimbrite grigiastra, di m 0,60 di lunghezza residua, m 0,52 di altezza, m 0,20 di spessore. La lunghezza originaria del blocco può ricostruirsi in circa m 0,90, tenuto conto della posizione centrale e delle dimensioni dei due falli a rilievo, di cui quello di sinistra mutilo, disposti orizzontalmente e contrapposti[25]. Il testo è impaginato con una *ordinatio* rigorosa, determinata da linee di guida incise, su tre linee al di sotto dei due falli. Le linee sono "giustificate" a destra, per cui risultano di differente lunghezza: maggiore la prima, intermedia la seconda, minore la terza[26]. L'altezza delle lettere è cm 3[27], con interlinea di cm 2 fra la I e la II linea e di cm 1,3 fra la II e

III linea. Tre interpunti distintivi a freccetta obliqua rivolta in basso sono individuabili tra *[d]uas* e *berpas*, dopo *berpas* e fra *tertius* e *qui*. L'iscrizione con il suo corredo fallico ci appare un prodotto officinale di buona qualità.

Il testo è il seguente:

VAS · BERPAS ·
TERTIVS · QVI
LEGO

Il primo editore Antonio Taramelli propose le seguenti integrazioni: *[video ? d]uas berpas / [sum?] / tertius qui / lego*[28]. Giovanna Sotgiu nelle *Iscrizioni latine della Sardegna* espose una diversa e più credibile integrazione alla l. 1: *[vides ? d]uas berpas / [sum?]tertius qui / lego*[29].

Il passaggio nel testo dalla seconda alla prima persona singolare del predicato verbale[30] risponde ad una variante beffarda della formula «*valeat qui legerit*» secondo la quale lo *scriptor* fa parlare in prima persona il futuro lettore. Un esempio non triviale è costituito dal testo pompeiano: *omnibus Po(m)peianis [feliciter] / et ego qui lego [valeam]*[31]. L'esempio pompeiano di *ego verpa qui lego*[32] induce a non integrare *sum* alla linea 2, ma intendere semplicemente: *[vides ? d]uas berpas / tertius qui / lego*.

Per quanto attiene la cronologia dell'iscrizione di Meana, considerata la decontestualizzazione del blocco inscritto, che venne rinvenuto nel raccogliere «pietre per rinchiudere un (…) predio, in località *Genna de Domos*[32], l'unico criterio utilizzabile appare quello paleografico. Tale criterio, unito ai dati della documentazione di cultura romana in agro di Meana e ad un generale contesto storico hanno condotto Giovanni Lilliu a proporre un tempo non anteriore al I secolo a.C. per la nostra iscrizione[34].

L'esame del testo, considerata l'unicità dell'iscrizione nel territorio di Meana e dunque l'impossibilità di un confronto con altri testi di una medesima officina lapidaria, consente di rilevare la O a circolo e la Q rotonda con la coda breve perfettamente orizzontale e tangente la curva inferiore della circonferenza. Soprattutto quest'ultimo elemento ci orienta in età tardo repubblicana, forse intorno alla metà del I secolo a.C.

Il problema principale del testo meanese (che costituisce la prima testimonianza, nel cuore della *Barbaria* sarda, del latino, codice linguistico che dovette evolversi nella lingua romanza del sardo-nuorese)[35] è rappresentato dal suo contesto sociolinguistico. Il testo epigrafico pende, come si è detto, da una officina lapidaria di qualità, cui si deve anche l'esecuzione accurata dei due *phalli*. L'iscrizione invoca alla linea 3 un *lector* seguendo un formulario che, come osservato, si ritrova a Pompei.

Piuttosto che ipotizzare il carattere apotropaico domestico della coppia dei *phalli* e immaginare il blocco inserito in una *domus* dell'insediamento di *Genna de Domos*[36], parrebbe più verosimile attribuire l'esecuzione della scritta ad un contesto militare, in cui l'ideale nemico venisse irriso dall'iscrizione triviale, così come lazzi consimili erano contenuti nelle *glandes missiles* e in una iscrizione rupestre dell'arce di *Tibur*, che accompagna una monumentale *mentula*[37]. Conosciamo vari altri casi di insulti analoghi, anche a Roma nel *Ludus Magnus*[38]. L'epigrafe tiburtina del principio del I sec. a.C., oltre all'indicazione entro tabella ansata dell'esecutore dell'*opus* (rilievo, scritte e spianamento della superficie calcarea), un *Damocras, Cottae L(uci) s(ervus)*, ci offre il beffardo dialogo della *mentula* in rilievo con l'eventuale nemico che avesse cercato di arrampicarsi sulla parete calcarea levigatissima dell'*arx* di *Tibur*: "*cape me / tua sum* (afferrami, sono tua!)"[39]. La presenza di *phalli* a rilievo su porte urbiche o in genere su blocchi dei circuiti murari di città è specialmente frequente in area medio-italica e in particolare nel *Latium*, soprattutto nel periodo a cavallo fra II e I sec. a.C.[40]. I *barbari* della *Sardinia* non erano a tale livello cronologico latinofoni, ma il *lector* evocato dall'epigrafe è immaginato come uno degli *hostes* che si muovevano contro le agguerrite cinte murarie delle *urbes* centro-italiche; di conseguenza inesatto sembrerebbe sostenere la tesi di una "continuità" con le più antiche tradizioni locali in tema di fertilità. Il *milieu* culturale medio-italico, d'altro canto, parrebbe quello più adeguato per inscrivere sia la scelta del rilievo dei *phalli*, sia l'utilizzo del non comune termine *verpa,* che è un lessema triviale per indicare il membro maschile, di non frequentissimo uso nel vocabolario del sesso del mondo romano, se confrontato con il più divulgato *mentula*[41], continuato anche nel sardo romanzo[42]. In *Sardinia* fra i graffiti parietali è documentato un'unica volta *mentula* sugli intonaci affrescati del *praetorium* della *via a Turre Karales* di *Muru de Bangius*, comune di Marrubiu (Oristano)[43].

Nella letteratura latina *verpa* è usato, per fermarci alle principali attestazioni, da Catullo[44], Marziale[45] e nei *Carmina Priapea*[46].

Fra i documenti epigrafici pompeiani oltre al citato *carmen* in senari[47] dobbiamo ricordare il graffito della XXV colonna della *porticus* meridionale del *campus* presso l'anfiteatro: *Pop/idius Se/cundus, / verp(a)es / qui is/tuc / leges* (pro: *legis*), */ non es / pedica/tor, / script/e*[48]. Nel testo, secondo l'interpretazione di F. A. Todd[49], *Popidius Secundus,* lo *scriptor*, apostrofa come *verpa*, da intendersi *paedicator* (ossia fruitore passivo della *verpa*), chi legga il graffito, dichiarando tuttavia che egli, *Popidius Secundus*, il cui nome è scritto al principio, al contrario del lettore, non è *paedicator*.

Verpa qui lego è la divertita chiusa di un componimento poetico in *senarii* graffito su una parete di un edificio del vico di Balbo a Pompei: *Amat qui scribet, pedicatur qui leget, / qui opsultat prurit, paticus est qui praeterit, / ursi me comedant, et ego verpa qui lego*[50]. Conosciamo dunque molti casi analoghi a Pompei, dove è documentata la rappresentazione del *phallus* insieme al termine *verpa*. Ad esempio nella Casa nr. 20 della Regio VIII, insula 2, abbiamo la scritta: *Regulo feliciter quia verpa est* (*phallus*)[51]. Il campionario di trivialità pompeiane imperniato su *verpa* non si ferma qui: abbiamo una *salutatio* della *verpa* ad un giovinetto, *Hisocrysus*, cinedo di un *Natalis*[52]; una ammonizione a *qui verpam vissit*[53]; l'insulto *verpa* ad un *Olius Natalis*[54] e il saluto *Cresce(n)s verpa va(le)*[55].

Antonio Taramelli riteneva che a *Genna de Domos*, presso il grandioso nuraghe quadrilobato (non trilobato) Nolza, interessato nelle fasi della prima età del Ferro da un deposito votivo (?) con una navicella in bronzo e armi, «in periodo della conquista romana sorgesse un centro romano, attorno ad una *mansio* o ad una stazione militare fortificata per tener in freno i bellicosi abitanti della montagna»[56]. Un insediamento militare tardo repubblicano parrebbe una soluzione adeguata per giustificare una costruzione in *opus quadratum* alla quale ci rimanda il blocco inscritto, poiché il contesto scherzoso osceno mal si riferirebbe ad un tempio, anche di *Priapus,* benché siano documentati *templa* tardi repubblicani a Onnarìu in comune di Bidonì[57], a 24 km a NO di *Genna de Domos*, e, probabilmente, anche a Santa Sofia di Laconi[58], a 9 Km a SE della località di rinvenimento dell'iscrizione di Meana.

Il Taramelli opinava che l'insediamento di *Genna de Domos* fosse dipendente dal centro di *Valentia*, presso Nuragus, o da *Uselis*[59]. La prima ipotesi appare la più plausibile, in considerazione della via di penetrazione verso l'interno del Sarcidano e della Barbagia che si sviluppava da *Valentia*, inserita nella *via ab Ulbia Caralis per mediterranea* nell'*Itinerarium Antonini.* Il riferimento della iscrizione di Meana ad una officina lapidaria valentina del I sec. a.C., richiesta da una committenza militare, appare dotato di plausibilità.

Insieme alle operazioni di repressione militare dei *populi* dell'interno, specificati topograficamente da Attilio Mastino e Lidio Gasperini[60], Piero Meloni ha messo in luce l'apporto, in fase tardo repubblicana, dell'elemento medio-italico all'interno della *Sardinia*. Secondo Ettore Pais, *Valentia* sarebbe un centro urbano di costituzione mista con immigrati italici e sardi[61], documentati, questi ultimi, ancora nel III sec. d.C. dall'iscrizione funeraria di una *Antonia, Urri filia*[62].

Valentia è una fondazione, d'incerta natura giuridica, attribuita ora con plausibilità a Marco Cecilio Metello, a conclusione delle quadriennali campagne vittoriose contro i Sardi, valsegli il trionfo *ex Sardinia* celebrato alle idi di luglio del 111 a.C. L'*oppidum* di *Valentia* sarebbe allora stato costituito come vedetta contro i ribelli sardi della montagna assegnando il nuovo *ager valentinus* presumibilmernte ricavato a spese dei *Galillenses*, che forse estendevano il proprio territorio alla Trexenta ed alla curatoria di Siurgus, sulla riva destra del Flumendosa a coloni trasferiti in *Sardinia* dalla *Campania*, appunto i *Patulcenses*[63].

La nuova epigrafe valentina, edita da Piergiorgio Floris[64], dimostra che nel I secolo a.C., verosimilmente nella seconda metà del secolo, del *populus* di *Valentia* faceva parte pure un *Caral[i]ta(nus)* che riflette attraverso il suo raro gentilizio una origine familiare probabilmente dall'Umbria. L'officina lapidaria valentina dovette dunque accogliere, accanto all'elemento encorico, la componente culturale italica riflessa in particolare, come detto, dalla tipologia del cippo chiaramente diffuso in ambito tardo repubblicano in ambiente urbano e italico e attraverso militari, *negotiatores* e *publicani* anche nelle *provinciae*.

Altre lastre con *phalli* sono documentate in Sardegna nello stesso periodo: si citeranno tra gli altri i casi del centro romano di Santa Luisa di Tuili, quello di Aidomaggiore con la lettera *V* incisa, ipotizzata abbreviazione di *v(erpa)* e quello di Abbasanta, noti già a Giovanni Lilliu[65].

3. La *Pedicatio* di Ercole Salvatore

Più di recente abbiamo preso in esame in Sardegna una scritta oscena sulle pareti dell'ipogeo di San Salvatore di Sinis, fin qui del tutto fraintesa[66]. L'ipogeo occupa una posizione centrata rispetto alla chiesa soprastante tarda[67] e conserva nelle sue pareti intonacate un complesso palinsesto di segni e di disegni, eseguiti a carboncino, in differenti periodi[68].

Nel corso dell'esame dell'ambiente 4, recante sul fondo la *tabella ansata* con la definizione dell'edificio come *schola* e la scena di *Venus* e *Mars* tra un Eros a destra e una Musa a sinistra, è stata ridiscussa l'iscrizione a carboncino letta e edita come *redicatus* da Ferruccio Barreca[69], Soprintendente archeologo per le province di Cagliari e Oristano ed autore degli scavi archeologici e dei restauri, nel 1973-1976, dell'ipogeo.

È merito grande dei colleghi Alfredo Buonopane dell'Università di Verona e Marc Mayer dell'Universitat de Barcelona l'avere radicalmente cor-

retto ed ampliato la lettura della scritta (in occasione della visita nell'*ager Tharrensis* per il convegno internazionale "*Cupae*: riletture e novità" del 7 settembre 2016), convincentemente intesa come la registrazione della *paedicatio [i]n (h)oc logo* subìta da un personaggio che non sarebbe registrato, come di regola, al principio del testo (dove non appare traccia di altre lettere a sinistra di *[i]n (h)oc logo*), ma nella sua parte terminale, di complessa lettura, forse un *Sestius*. L'espressione ricorda quella su un frammento d'intonaco bianco con il graffito *[---]pedi[---],* che proviene dall'area delle terme pubbliche maggiori dette "Grandi Terme" della vicina Neapolis[70]: in quest'ultimo caso, benché siano ammissibili numerose soluzioni il riferimento ad una *[---]pedi[catio]* appare possibile, anche in rapporto al contesto termale di riferimento[71].

L'inquadramento del nuovo dato epigrafico si deve connettere ad una preliminare descrizione della struttura che ha rivelato la scritta oscena.

L'ipogeo di San Salvatore, in modestissima parte scavato nell'arenaria e in gran parte costruito in opera cementizia con paramento murario a filari alternati di tufelli in arenaria e mattoni[72], ha dimensioni massime di m 12,2 di lunghezza (con la scala antica m 15,6[73]) e di m 12 di larghezza (in corrispondenza dei vani 3-4). Il corridoio antico di accesso è un ambulacro voltato a botte[74], dotato in origine di un pozzetto di areazione, al centro della volta, in corrispondenza dell'ingresso a due vani laterali (1-2). Gli accessi a questi ambienti rettangolari[75] sono costituiti da porte con arco ribassato in laterizi. I due vani sono voltati a botte con il consueto pozzetto quadrangolare di areazione al centro della copertura. La pavimentazione (di ricostruzione) in cotto riprende la sistemazione antica in laterizi rossi. Nel vano 2, sul fondo, si osserva un altare collegato, probabilmente, all'utilizzo cristiano dell'ipogeo precedentemente la edificazione della chiesa. Procedendo lungo il corridoio, attraverso un accesso ad arco a tutto sesto in laterizi, si entra in una rotonda[76], coperta a cupola con pozzo di areazione centrale. Nel pavimento del vano circolare si apre un pozzo quadrangolare [77] dotato di puteale quadrato.

La rotonda consente l'accesso mediante porte a sesto ribassato a tre vani, semicircolare quello di fondo (5), rettangolari con abside curva i laterali (3, 4). I due vani laterali absidati[78] sono entrambi voltati a botte con l'abside coperta a quarto di sfera. Alla sommità della copertura si apre il finestrino per l'areazione. L'ambiente semicircolare[79] 5 che conclude l'ipogeo a sud-ovest è ricoperto a semicatino con due pozzetti di areazione. Sul fondo è un altare coevo a quello del vano 1. Al centro del pavimento è aperto un pozzo circolare[80] in cui è sistemato un betilo fallico in arenaria di ambito nuragico

(?), verosimilmente non più visibile al tempo della edificazione dell'ipogeo in età "tardoantica".

Il primo editore del complesso, Doro Levi, indicò nello schema della *cella trichora* il riferimento architettonico dell'impianto ipogeico del Sinis, identificandone il carattere cultuale nel complesso di figurazioni e di iscrizioni stese sull'intonaco bianco dell'ipogeo. Gli scavi archeologici intorno all'ipogeo degli anni settanta del XX secolo, i più recenti interventi (2000-2001) di Donatella Salvi della Soprintendenza Archeologica e le indagini geofisiche di Gaetano Ranieri dell'Università di Cagliari[81], suggeriscono una struttura ipogeica più complessa, con una cisterna a L in linea all'asse longitudinale dell'ipogeo, immediatamente a SSO del vano semicircolare 5 dell'ipogeo ed un ambiente rettangolare in *opus vittatum mixtum*, con tracce di intonaco parietale[82], aderente parzialmente al lato NNE del prospetto della chiesa, in origine seminterrato, parallelo al vano 1 dell'ipogeo, che comunque risulta ad una quota inferiore rispetto al piano pavimentale dell'ambiente rettangolare[83].

L'indagine geofisica del georadar[84], in corrispondenza con la "navata" sudoccidentale della chiesa, alla profondità di m 2,60, definisce una serie di anomalie rispettivamente parallele ed ortogonali al vano 1 dell'ipogeo, che parrebbero corrispondere a tre ambienti, di dimensioni differenti in larghezza, che si frapporrebbero tra il vano 1 e l'ambiente rettangolare in *opus vittatum mixtum*, aderente alla facciata della chiesa. Altro elemento riconosciuto dalle varie analisi geofisiche di Gaetano Ranieri è il (probabile) convogliamento delle acque forse in direzione delle terme di *Domus de Cubas*, a 150 metri a SE dell'ipogeo[85].

In tale ipotesi potremmo riconoscere una originaria fase idraulica romana medio/tardo imperiale del complesso vani ipogeici da interpretarsi come cisternone a camere multiple, rifunzionalizzato in fase tardo antica in un *hypogeum* dotato di scala d'accesso, che ripete, secondo l'ipotesi di Doro Levi, lo schema delle *cellae trichorae*.

Raimondo Zucca nel 1993[86] ha proposto come riscontro funzionale all'ipogeo di San Salvatore la Kobbat Bent El Rey nel settore NE di Cartagine[87], che, a partire da due cisternoni, venne trasformata, intorno al 320-340 d.C., in una struttura ipogeica di m 11 x 9, dotata di un singolare sistema di volte sottili a spicchi sferici, ottenute con l'utilizzo di *tubuli* autoportanti[88], con pavimenti musivi e in *opus sectile*, pitture fitomorfe e zoomorfe, e destinata presumibilmente alle riunioni di una *sodalitas*[89], cui si riferisce una serie di quattro graffiti che presentano un *signum sodaliciorum* (crescente su asta dei *Telegenii*)[90].

Anche l'ipogeo di San Salvatore sarebbe stato destinato originariamente (dopo la trasformazione della cisterna a camere multiple in edificio ipogeico), con probabilità a luogo di culto, e successivamente, a sede di sodalizio, come è evidenziato dalla tabella ansata, sul fondo absidato del vano 4, con la scritta: *schola* (sede di corporazione), cui si aggiunsero numerose acclamazioni abbreviate: *RF.* Questa tabella rettangolare fu aggiunta alla scena di *Venus* e *Mars* come si deduce dal lato inferiore del rettangolo che si presenta nell'ultimo tratto obliquo per risparmiare la figura preesistente dell'Erote con un velo.

Nel 2004, in occasione di una visita al monumento sardo, accompagnato da Raimondo Zucca, Azedine Bechaouch, il più illustre studioso delle *sodalitates* africane, accolse la lettura *schol[a]*, nel senso di «sede di *sodalitas*» e interpretò il nesso RF, piuttosto che RVF, non in riferimento ad un *Ruf(us),* come opinava Doro Levi, ma in rapporto all'acclamazione *R(---) f(eliciter)*, dove *R(---)* sarebbe stata l'iniziale del nome della *sodalitas* tharrense[91].

A sostanziare questa interpretazione il Bechaouch evidenziava le *venationes* (*venator* con leopardi sulla parete destra del vano 4; *venator* con leoni sulla parete destra del vano 1) e la scena della vittoria di un auriga in una corsa di quadrighe di ambito circense, rappresentato nella parete sinistra del vano 1 dell'ipogeo, che rimandavano ai compiti che le *sodalitates* avevano nell'organizzazione di spettacoli anfiteatrali e circensi[92]. Altro elemento che ci rimanderebbe a *sodalitates* sarebbe da riconoscere nei *signa* delle due anse della tabella con indicazione della *schola*: una *corona* in quella sinistra e un *ramus palmae* in quella destra, benché la tabella sul muro di fondo del vano 1, parzialmente conservata, mostra nell'ansa sinistra (l'unica residua) un *ramus palmae*, che ci saremmo attesi nell'ansa destra in coerenza con la tabella ansata del vano 4.

Inoltre nel vano 1 è presente un personaggio maschile stante con le mani innalzate, quella sinistra con una *corona radiata*, quella destra con un *ramus palmae*[93].

L'esistenza di un anfiteatro all'estremità settentrionale della città di Tharros, sul colle di *Murru Mannu*[94], dà consistenza all'ipotesi di una *sodalitas* cui fossero commessi le attività organizzative dei giochi anfiteatrali. In ogni caso la sede di una *sodalitas* deve avere, come intuì Doro Levi, un legame con i culti dei *sodales*, sia connessi con l'ambito anfiteatrale, sia anche inerenti il mondo religioso dell'associazione.

L'aspetto cultuale preminente è presente nelle figurazioni della sala 4, e in particolare in quelle dell'abside.

Angela Donati ha così descritto la figurazione dell'abside del vano 4: «Al centro dell'abside, nella parte di fondo, è una serie di figure collegate fra di loro a comporre una scena. Si trovano nell'ordine, a partire da sinistra, due figure femminili stanti, con corona radiata sulla testa: questo elemento può identificarle come divinità. Sotto alla corona l'acconciatura è a larghe ondulazioni parallele, con scriminatura centrale; entrambe hanno al collo monili costituiti da catenelle terminanti alle estremità da serie di dischetti; la forma dei gioielli, l'acconciatura ed anche la resa un poco tozza delle figure richiama in maniera impressionante certe raffigurazioni musive del IV secolo, in particolare il mosaico delle Nereidi di Piazza Armerina. Sopra alla testa delle figure sono dipinti i rispettivi nomi: del primo restano solo poche tracce nelle quali si potrebbe forse leggere il nome LVNA; chiarissima, invece, la didascalia della seconda donna, quella che occupa il centro della scena: si tratta di VENVS. Al suo fianco un personaggio maschile, la cui testa è coperta dall'elmo mentre una lunga bandoliera gli attraversa il petto; le gambe (delle quali una è andata completamente perduta) sono coperte da schinieri e calzari; si tratta – come indica anche in questo caso l'iscrizione di Marte – [MARS]. Più in alto, fra i due personaggi centrali, è un erote alato (AMOR, recita l'iscrizione), in volo, che regge sulle palme delle mani un velo. L'ultima figura sulla destra, infine, è di nuovo una donna, seduta su di un largo sgabello, volta verso l'esterno della scena, nell'atto forse di raccogliere qualcosa, o di allacciare un sandalo; l'iscrizione posta sul suo capo la identifica con MVSA. La scena rappresenta, nel suo complesso, un momento degli amori fra Marte e Venere, la fase culminante, quella della loro unione, come fa pensare l'amorino che reca forse il velo nuziale. Il mito degli amori fra le due divinità è particolarmente significativo nella cultura politica e religiosa romana, quando si pensi al fatto che Romolo e Remo, i fondatori della città, sono figli di Marte e di una discendente di Enea, a sua volta generato da Venere»[95].

Immediatamente a destra di chi entri nel vano 4 appare una rappresentazione di *Hercules* che strozza il leone nemeo che, se da un lato richiama una delle divinità del pantheon degli anfiteatri (e che appare a rilievo nel *sacellum* dell'anfiteatro caralitano), dall'altro si inserisce bene nell'ambito soteriologico, caratteristico del III-IV secolo d.C., che ha portato Doro Levi a definire il nostro *Hercules salvator* (σωτήρ), anche attraverso l'acqua del pozzo della rotonda centrale.

Non deve, tuttavia, tacersi che in un ramo della tradizione sui 50 Eraclidi in Sardegna (più precisamente i Tespiadi guidati nell'isola da Iolao, su ordine dell'oracolo delfico dato proprio ad *Hercules* al fine di raggiungere

l'immortalità)[96], il ramo sallustiano - pausianeo - soliniano, la localizzazione del mito è relativa alla riva destra del fiume *Thyrsos* / *Thorsos*, nell'area di foce, nel territorio tharrense[97].

Dobbiamo dunque chiederci se l'*Hercules salvator* dell'*hypogeum* dell'*ager Tharrensis* non sia da porsi in relazione con l'antico culto, sostanziatosi in un tempio e in una tomba di *Iolaos*, il nipote di *Hercules*, che una corrente di studi ha messo in rapporto con il giacimento funerario-cultuale di Mont'e Prama, distante km 4,735 a nord di San Salvatore, caratterizzato da un complesso costituito, allo stato degli scavi, di una quarantina di statue in calcare di guerrieri, arcieri e di inermi iniziandi alle armi rappresentati stanti su una base quadrangolare[98].

Come ha recentemente osservato Ivan Di Stefano Manzella il *titulus* è tracciato, nel vano 4, al di sopra della *tabella ansata*, con l'indicazione della *schola*, che, a sua volta, si estende superiormente alla scena, già descritta, di *Venus* e *Mars*, con un andamento orizzontale che segue la parete curva dell'abside dell'ambiente, ad una altezza dal pavimento attuale di cm 215. La lunghezza attuale della scritta è di cm 260, con lettere di altezza variabile tra i cm 20 (*P*) e i cm 13 (*O* e *G* di *logo*), con una maggioranza di lettere di cm 14.

.N OC LOGO PIDICATVS SESTIVS ?

[I]n (h)oc (!) *logo pidicatus Sestius (?)*[99]

Per la C scritta forse G, si osservi che il latino *locus* dà il sardo romanzo *logu*[100]. Lo stesso Di Stefano Manzella ha giustamente osservato che «il contenuto osceno dell'epigrafe convive fisicamente con altri elementi testuali e figurativi (…): il nesso *RVF* (probabile firma di presenza di un *Rufus*[101]) ripetuto varie volte in posizioni diverse e dimensioni variabili; tre figure femminili (*Venus*, una *Musa*, *Luna*) e una maschile (*Mars*); due belve sedute; una nave»; e si è chiesto «se non sia possibile trascrivere meglio PV (soluzione minima) e sciogliere *p(alma) v(ictoriae)*: c'è infatti una palma graffita, speculare a una corona nelle anse della *tabella ansata* sottostante alla nostra scritta oscena; avremmo una variante del monogramma ben noto *p(alma) e(t) l(aurus)*. Se poi recuperiamo anche la R sarebbe possibile sciogliere: *p(alma) R(omanae) v(ictoriae)*. Se si vuole leggere anche una S (volutamentee ambigua?) nel tratto destro ascendente si potrebbe trascrivere, recuperando la D nell'occhiello della P: *p(alma) v(ictoriae) R(omanae) s(odalitati) d(etur!)* = "la palma della vittoria sia data alla *sodalitas* romana", o in sintonia coi giochi anfiteatrali: *p(alma) v(ictoriae) r(etiariis) d(etur!)*».

Angela Donati ha recentemente osservato, collocando il nostro testo tra

IV e V secolo d.C., che «sembra indubbio riconoscere nell'estensore della scritta in esame dell'ipogeo di San Salvatore una volontà di violento dileggio nei confronti del personaggio oggetto della *pedicatio*; (…) nella bassa latinità il verbo *pedicare* assume il valore di «camminare a piedi», per cui l'attestazione più tardiva dell'accezione sessuale del lessema parrebbe quella del cristiano Firmico Materno[102], che ci riporta al IV secolo (…). Il testo commemorativo di una *pedicatio* nel *locus* di una *sodalitas* che ha resistito anche all'uso per il culto cristiano costituisce indubbiamente una difficoltà: dobbiamo pensare ad un momento di conflitto fra pagani e cristiani che, in ipotesi, si fossero tempestivamente (dopo Teodosio I) appropriati dell'ipogeo per convertirlo all'uso liturgico?». E «*pedico*, come ha osservato l'Adams è un "word = "bugger", with object usually male, but sometimes female"[103]. La sfera di utilizzo di tale termine (come di altri del "vocabolario sessuale latino") mostra "a familiar pattern"[104], che fa riscontro all'inserzione dello stesso nella letteratura, in particolare poetica, come nel celebre *carmen* XVI di Catullo (*Pedicabo ego vos et irrumabo*)»[105].

Siamo dunque di fronte a una documentazione che esprime una realtà antropologica quanto mai complessa e poco nota, che presenta un ambiente culturale sardo del tutto coerente, come risultato di bisogni insiti in uno specifico sistema di relazioni sociali ed economiche, talora di rapporti interpersonali conflittuali e comunque di fatto adeguati alle scelte e ai comportamenti sessuali elaborati nelle culture mediterranee fin dalla lontana antichità. Apparentemente non ci furono divieti o interventi (anche in età paleocristiana) che possano aver orientato diversamente l'immaginario etico-sociale delle comunità, nell'abito delle quali la sessualità costituiva oggetto normale di pensiero e ovvia categoria di vita, sorprendentemente senza tabù o pregiudizi morali indotti, con azioni da nascondere e da regolamentare sul piano etico e sociale.

Note

[1] Gli autori ringraziano cordialmente Ivan Di Stefano Manzella e Angela Donati per la collaborazione. Pur concepito in stretta collaborazione, questo articolo è suddiviso in tre paragrafi: i §§ 1-2 sono di Attilio Mastino, il § 3 di Raimondo Zucca.

[2] Diod. IV, 29-30 e V, 15, vd. Mastino 2004, pp. 11-26.

[3] Arist. fr. 97, vd. Brelich 2010, p. 409 n. 127.

[4] Leurquin 1989.

[5] Per tutti: Perra 1994; Saba 2000; Murru 2000; Atzeni 2004; Merella S., *I menhir della Sardegna*, Tesi di Specializzazione in Archeologia, Università di Roma "La Sapienza", anno accademico 2005-06 (da cui Merella 2006); Cicilloni 2008.

[6] Lilliu 1995, pp. 426 ss.; Moravetti 1998, pp. 123–131.

[7] Lilliu 2008, pp. 377 ss. Vd. Tronchetti 1997.

[8] Meloni, Zucca 2015, pp. 178 ss., fig. 13.
[9] Lilliu 2008, pp. 380 s. nr. 184.
[10] GREG. M., Epist. IV, 27 (*dum enim Barbaricini omnes ut insensata animalia vivant, Deum verum nesciant, ligna autem et lapides adorent...*); vd. anche IV, 23, 20 (vos veri Dei cultores a commissis vobis lapides adorari conspicitis). Vd. Pinna 1989 pp. 71 sgg., 130, 156; Pinna 2006, in part. pp. 248 sgg.
[11] Mastino, Pinna 2008.
[12] Pinna 1995.
[13] Atzori, Da Re, Satta 1975; Atzori 1976; Atzori, Satta 1976.
[14] Jones 1975, pp. 21-43. Parodistica è la vicenda dell'incontro tra Fenici e Nuragici nel quadro di una «copula sacra» che a Bosa, Santu Lo ricorda vagamente il carnevale: Atzeni 2003, pp. 42 ss.
[15] *La statuaria e la scultura decorativa*, in Angiolillo, Martorelli, Giuman, Corda, Artizzu (a cura di) 2017, p. 102 e 106.
[16] Mastino, Zucca 2016.
[17] Taramelli 1923.
[18] Fiorelli 1878.
[19] Lilliu 1989, p. 72. Di «*pagus*» e non di «*vicus*» parlava impropriamente lo stesso Lilliu G. 1947.
[20] Lilliu 1989, pp. 83-89: in particolare un'olla ad orlo piatto a tesa estroflessa è riportabile alla prima metà del I sec. a.C. (*ivi*, p. 88, con datazione intorno al 70 a.C.).
[21] Faoro 2011, pp. 43-44, che molto opportunamente distingue i *latrocinia* del tardo II-I sec. a.C. dai *bella* dello scorcio del III e della prima metà del II sec. a.C. e dal *pòlemos* del 6 d.C., che impose ad Augusto di sollevare temporaneamente il Senato dalla amministrazione della *provincia Sardinia et Corsica.*
[22] Vedi ora l'innovativa interpretazione del problema della *constitutio* della provincia imperiale della *Sardinia* di Faoro 2011, pp. 41-80.
[23] Lilliu 1989, pp. 29, 75-78, 91 che però raccorda il deposito monetale a commercio fra Sardi e Romani.
[24] Taramelli 1923, p. 294.
[25] Il fallo di destra misura cm 24,5, con verga lunga cm 19,5, larga m 4,3 e testicoli estesi in orizzontale cm 5 e in verticale cm 9. Il punto intermedio fra i due falli dista cm 45 dal lato destro del blocco.
[26] Linea 1: lunghezza residua cm 23; linea 2: lunghezza cm 22; linea 3 lunghezza cm 9. Sfugge al margine destro dell'*ordinatio* la *I* di *QVI* incisa a destra del margine.
[27] Fa eccezione la *O* di *lego* alta cm 2, 7.
[28] Taramelli 1923, p. 293.
[29] *ILSard* I 183; *ELSard.* A 183. Vd. anche Porrà 2002, pp. 1123-1124, n. 934; Cugusi 2003, pp. 73, 154-155, n. 15; Farre 2016, pp. 121-122 n. MEA001.
[30] Presente anche nella già citata iscrizione parietale pompeiana *CIL* IV 2360 (add. p. 219) = *CLE* 45.
[31] *CIL* IV 1121 con l'osservazione in nota *videlicet solitam illam formulam* valeat qui legerit *lecturum ipsum scriptor loquentem fecit.*
[32] *CIL* IV 2360 (add. p. 219) = *CLE* 45.
[33] Taramelli 1923, p. 293.
[34] Lilliu 1989, pp. 72, 74. L'iscrizione è datata «a tempo non anteriore al primo secolo a.C. La riteniamo non lontana dal periodo in cui, sedati i disordini nelle "civitates Barbariae" e finita l'occupazione militare, il dominio cominciò a permeare di cultura romana quella "barbarica" degli indigeni della montagna».

[35] Lupinu 2005. Si noti che *berpa* per *verpa*, attestato nell'iscrizione di Meana, con la confusione grafica fra B e V, si discosta dalla caratteristica della varietà dialettale di Bitti, l'unica nell'isola in cui non si abbia la fusione di *b-* e *v-* in posizione iniziale di parola (*Ivi*, p. 195).
[36] Lilliu 1989, p. 74, n. 91, con una vasta disamina dei contesti pubblici e privati, fra cui le mura urbiche, i templi, i sepolcri in cui appaiono i *phalli* «allo scopo di fugare il maleficio nella forma della *fascinatio*». È soprattutto l'iscrizione, nel contesto cronologico alto, di un centro della *Barbaria* analfabeta a suggerire il contesto militare proposto nel testo. Per una importante attestazione di *phallus* e iscrizione latina in un ambito urbano quale quello di *Lepcis Magna* cfr. *IRTrip*. 767 = Gasperini 1988, p. 165, n. 19, con rilievo fallico e la scritta, entro tabella, *et tibi sit*, da intendersi, con L. Gasperini, *et tibi (intuenti) sit (mentula haec quam vides).*
[37] *CIL* XIV 3696 = *CIL* I² 1499 = *ILLRP* 1269. Vd. a Roma un graffito sul Palatino: *Mentula cessas, verpa lumb[o]s apstulit* (CLE 50; Canali, Cavallo 1991, pp. 78-79).
[38] *AE* 1982, 60; vd. ora Orlandi 2004, p. 32.
[39] Arnaldi 1992, pp. 319-330, nr. 1.
[40] *Ivi*, pp. 326, 329, con bibl. precedente.
[41] Adams 1996, pp. 27-32 che registra a Pompei 6 evenienze di *verpa*, contro le 18 attestazioni di *mentula*. Lo stesso lessema *mentula* è pure attestato tre volte fra i graffiti del Palatino.
[42] Wagner 1966, *Dizionario etimologico sardo*, p.116, s. v. *mínkra*.
[43] Cfr. Zucca 2000, pp. 1128-1130.
[44] Cat. XXVIII, 12.
[45] Mart. XI, 46, 2 dove *verpa* si alterna con *mentula*.
[46] Auct. Priap. 35.
[47] *CIL* IV 2360 (add. p. 219) = *CLE* 45.
[48] *CIL* IV 8617. Vd. Adams 1990, p. 12, 124, 133; Varone 2012, vol. I, p. 142.
[49] Todd 1943.
[50] *CIL* IV 2360 (add. p. 219) = *CLE* 45. Al v. 1 si noti *scribet* per *scribit; pedicatur* per *paedicatur*; *leget* per *legit*. Al v. 2 abbiamo *opsultat* per *insultat* e *paticus* per *pathicus*. Cfr. Montero Cartelle 1981, p. 120, nr. 87; Canali, Cavallo 1991, p. 242.
[51] *CIL* IV 4876.
[52] *CIL* IV 1655: *Hysocryse* (pro: *Hisocryse*) *puer Natalis* / *verpa te salutat.*
[53] *CIL* IV 1884: *Qui verpam vissit* (pro: *visit*) *quid* / *Cenasii illum putes.*
[54] *CIL* IV 1375: *Olii* / *Natalis* / *verp(a)e* etc.
[55] *CIL* IV 2415, p. 223 add.: *Tertiani (h)ic (h)abitant* / *Cresce(n)s verpa va(le).*
[56] Taramelli A. 1923, p. 294.
[57] Un *templum* di *Iuppiter* fu elevato dai Romani, intorno allo scorcio del II sec. a.C., sul colle di Onnarìu, presso Bidonì (Oristano), a dominio della riva sinistra del Tirso, nel territorio di una delle *civitates* della *Barbaria*, forse quella dei *Celsitani*. Cfr. Zucca 1998; Salvi, Sanna 2004.
[58] Un secondo tempio sembra riconoscersi nel sacello, con pavimentazione in *opus scutulatum*, individuato alla sommità del colle di Santa Sofia (Laconi), a 843 m di quota. Le iscrizioni latine rinvenute, di cui una, probabilmente, posta dal *propraetore* della *Sardinia* per la edificazione della struttura, sembrano risalire alla fine del II- primi decenni del I sec. a.C. Cfr. Murru, Zucca 2002.
[59] Taramelli 1923, p. 294.
[60] Mastino 1993; Gasperini 1992, pp. 292-297, n. 10.
[61] Pais 1923.
[62] *IL Sard* I 174. Altre epigrafi funerarie di *Valentia* in *CIL* X 7850, 8324 e in *IL Sard* I 175-176.
[63] Mastino, Zucca 2012.
[64] Floris 2009, pp. 137-139.
[65] Lilliu 1989, p. 74, n. 91.
[66] Donati, Di Stefano Manzella, Mastino, Zucca 2007, pp. 101-115.

[67] È certo però che l'ambiente di culto cristiano si trovava all'interno dello stesso ipogeo, come si desume dalla Digressiuncula de urbe Tarro inserita in Vidal S., 1641, p. 39. Sull'ipogeo cfr. Levi 1948, 1949, 1965; Donati, Zucca 1992; Melucco Vaccaro 1994; Salvi, Ranieri 2015 (http://www.quaderniarcheocaor.beniculturali.it/).
[68] Della Corte in Levi 1949, pp. 5-22, fig. 4; anche Sotgiu, 1988, pp. 590-593 B 59 e Zucca 2000, pp. 1130-1, nr. 12.
[69] Barreca 1975, p. 11; Barreca 1984, p.153: «Più in alto [rispetto alla scena di *Venus* e *Mars*] è dipinta sullo stesso intonaco delle figure, un'iscrizione latina a caratteri monumentali, mutila ma importante per la parola «*redicatus*» (= dedicato nuovamente) che documenta l'esistenza di almeno due fasi del tempio». In realtà il lessema *redicatus* se derivasse da *redico* avrebbe significato «ridetto» come nota il Forcellini (*ad vocem*) «*rursus aut saepe dico*». In tutti i casi l'assenza della gamba obliqua della presunta *R* evidenzia che la lettera è senza dubbio una *P.*
[70] Zucca 2000, p. 1127, nr. 9.
[71] Usai, Casagrande, Oppo, Garau, Loy, Spanu, Zanella, Zucca 2012.
[72] La struttura dell'ipogeo, come si è detto, è essenzialmente costituita in opera cementizia che si ammorsa in vari settori alla roccia in arenaria, opportunamente escavata. Il paramento murario, visibile dove l'intonaco è mancante, presenta prevalentemente un blocchetto di arenaria (altezza cm 9/11), alternato a cinque laterizi di vario spessore (cm 3,5 / 5,5), legati con robusti strati di malta (cm 1,5 / 3).
[73] Si noti comunque che i primi dieci gradini corrispondono al collegamento settecentesco della chiesa con l'ipogeo
[74] Dimensioni: m. 1,2 di larghezza per un'altezza variabile, in relazione alla scalinata, da m 1,51 a m 3,5.
[75] Dimensioni analoghe per i due ambienti: m 4,30 x 3,26.
[76] Diametro: m. 3,35.
[77] Dimensioni del pozzo: m 0,60 x 0,60 x 1,40 di profondità dal pavimento attuale.
[78] Dimensioni: vano III (a sinistra) di m 3,92 x 3,30; vano IV (a destra) di m 3,50 x 3,30.
[79] Dimensioni: larghezza m 7,1; lunghezza m 4,3.
[80] Il pozzo (diametro m 0,85; profondità m 1,40) è stato individuato nel corso degli scavi archeo-logici della Soprintendenza archeologica del 1973-74.
[81] Salvi, Ranieri 2015, pp. 385- 405.
[82] Salvi, in Salvi, Ranieri 2015, p. 390.
[83] Salvi 2015, pp. 390-394.
[84] Ranieri 2015, pp. 387-388.
[85] Ranieri 2015, p. 388.
[86] Zucca 1993, p. 153.
[87] Storz 1991, 1992, 1994.
[88] Lancaster 2012, pp. 158-159, figg. 11-12; Lancaster 2015, p. 125, fig. 85.
[89] Carrillo Díaz-Pinès 1995, pp. 53-54.
[90] Vismara 2009, pp. 126-127.
[91] Beschaouch in Vismara 2009, pp. 120-121.
[92] Vismara 2009, p. 125.
[93] Donati in Donati, Zucca 1992, p. 41, fig. 20. Secondo Bechaouch anche la corona radiata in mano a questo personaggio sarebbe il *signum sodalitatis* (Bechaouch in Vismara 2009, pp. 120-121).
[94] Bernardini, Spanu, Zucca 2014 (www.fastionline.org/docs/FOLDER-it-2014-313.pdf)
[95] Donati in Donati, Zucca 1992, pp. 46-47.
[96] Breglia Pulci Doria 1981; Breglia 2005, pp. 68-73.
[97] Gras 1985, pp. 209-210; Zucca 2011.

[98] Mastino 2016; Bernardini, Zucca 2016, pp. 113-150 e in particolare pp. 135-139.
[99] Di Stefano Manzella 2007, p. 110 ss.
[100] Lupinu 2000, p. 58.
[101] Per tale interpretazione cfr. Levi 1948, 1949. Per altre interpretazioni vedi *infra.*
[102] Firmic. 7 Mathes 13.
[103]Adams 1990, p. 123.
[104] *Ibidem.*
[105] Catull. 16. Anche i *carmina* catulliani non rifuggono, dunque, dall'utilizzo di un lessema triviale quale *p(a)edico* e derivati (Catull. 21, 4), per i quali rileva solo la violenza verbale ("*verbal aggression*") (Adams 1990, p. 124), benché la più ampia attestazione del termine sia presente in Marziale e nei *Carmina Priapea:* Adams 1990, p. 123: «In literature the verb [*pedico*] occurs in farce and mime (Pompon. 148, Laber. 21), in Catullus (3 times in hendecasyllables: 16.1, 14, 21.4) and epigram: Augustus *ap.* Mart. 11.20.6, Lucan *ap.* Mart. 10.64.6, 16 times in Martial, and at *Priap.* 3.9, 28.3, 35.5, 38.3 (cf. 7 and 67, letter puzzles of which *pedico* is the solution)». Più precisamente in Marziale 6, 32; 7, 67; 11, 94, 99, 104; 12, 86. Si aggiunga Firmic. 7 Mathes 13.

Bibliografia

Adams J. N. 1990, *The Latin Sexual Vocabulary*, London.

Adams J. N. 1996, *Il vocabolario del sesso a Roma,* Lecce.

Atzeni E., Murru G. (a cura di) 2004, *La scoperta delle statue-menhir. Trent'anni di ricerche archeologiche nel territorio di Laconi*, Cagliari.

Angiolillo S., Martorelli R., Giuman M., Corda A. M., Artizzu D. 2017 (a cura di), *La Sardegna romana e altomedievale. Storia e materiali*, «Corpora delle antichità della Sardegna», Sassari.

Arnaldi A. 1992, *Iscrizioni latine rupestri del Tiburtino*, in Gasperini L. (a cura di), Rupes Loquentes. Atti del Convegno internazionale di studio sulle Iscrizioni rupestri di età romana in Italia (Roma-Bomarzo 13 - 15 ottobre 1989), Roma, pp. 319-334.

Atzeni S. 2003, *Passavamo sulla terra leggeri*, Nuoro.

Atzori M., Da Re G., Satta G. 1975*, Note sul Carnevale di Bosa*, «Brads. Bollettino del repertorio e dell'atlante demologico sardo», 6, pp. 33-42.

Atzori M. 1976, *Potere e ideologia, spettacolo e contestazione in alcuni esempi del Carnevale in Sardegna*, «Studi Sardi», XXIV (1975-76), pp. 593-625.

Atzori M., Satta G. 1976, *Note sul Carnevale in Sardegna: il Carnevale di Bosa,* «Biblioteca teatrale. Rivista trimestrale di studi e ricerche sullo spettacolo», 17, pp. 34-52.

Barreca F. 1975, *Il tempio di Antas ed il culto di Sardus Pater,* Iglesias.

Barreca F. 1984, *Cabras (Oristano). Loc. S. Salvatore,* in Anati E. (a cura di), I Sardi, Milano, pp. 152-153.

Bernardini P., Spanu P. G., Zucca R. 2014, *Tharros: indagini nell'area dell'anfiteatro romano, «*The Journal of Fasti Online», pp. 1-7 (www.fastionline.org/docs/FOLDER-it-2014-313.pdf).

Breglia Pulci Doria L. 1981, *La Sardegna arcaica tra tradizioni euboiche ed attiche,* «Nouvelle contribution à l'etude de la societé et de la colonisation eubéennes», Naples, pp. 61-95.

Breglia L. 2005, *La Sardegna arcaica e la presenza greca: nuove riflessioni sulla tradizione letteraria*, in Bernardini P., Zucca R. (a cura di), Il Mediterraneo di Herakles, Roma, pp. 61-86.

Brelich A. 2010, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma (ed. or. 1958, Roma).

Canali L., Cavallo G. 1991, *Graffiti Latini: scrivere sui muri a Roma antica,* Milano.

Carrillo Díaz-Pinès J. R. 1995, *Las sedes de corporaciones en el mundo romano: un problema de identificación arqueológica*, «Anales de arqueología cordobesa», 6, pp. 29-78.

Cicilloni R. 2008, *Le statue-menhir della Sardegna: aspetti tipologici*, in Tanda G., Lugliè C. (a cura di), Il segno e l'idea. Arte preistorica in Sardegna, Cagliari, pp. 155-271.
Cugusi P. 2003, *Carmina Latina Epigraphica provinciae Sardiniae*, Bologna.
Donati A., Zucca R. 1992, *L'ipogeo di San Salvatore*, Sassari.
Donati A., Di Stefano Manzella I., Mastino A., Zucca R. 2018, [I]n (h)oc logo pidicatus (Sardinia, ager Tharrensis, *loc. San Salvatore – Cabras, Oristano): Ipogeo di* Herakles sotér, «Epigraphica», LXXX, pp. 109-127.
Faoro D. 2011, Praefectus, procurator, praeses. *Genesi delle cariche presidiali equestri nell'Alto Impero Romano*, Milano.
Farre C. 2016, *Geografia epigrafica delle aree interne della Provincia Sardinia*, Ortacesus.
Fiorelli G. 1878, *Meana Sardo. Nuraghe Norza e oppido romano*, «Notizie degli scavi di antichità», pp. 278-279.
Floris P. 2009, *Nota sul centro romano di Valentia in Sardegna*, «Epigraphica», 71, pp. 133-160.
Gasperini L. 1988, *Note di epigrafia lepcitana*, «L'Africa romana», V, Sassari, pp. 153-166.
Gasperini L. 1992, *Ricerche epigrafiche in Sardegna*, I, in Lilliu G. (a cura di) Sardinia antiqua. Studi in onore di Piero Meloni in occasione del suo settantesimo compleanno, Cagliari, pp. 287-323.
Gras M. 1985, *Trafics Thyrréniens archaïques,* Paris-Rome.
Jones A. H. M. 1975, *Lo sfondo sociale della lotta tra paganesimo e cristianesimo*, in Momigliano A.(a cura di), Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel IV secolo, Torino, pp. 21-43.
Lancaster L. C. 2012, *Ash mortar and Vaulting tubes: Agricultural, production and building industry in North Africa*, in Campanile S., Dessales H., Pizzo A. (a cura di), Arqueología de la construcción. III. Los procesos constructivos en el mundo romano: la economía de las obras, «Anejos de AEA» LXIV, Madrid- Mérida, pp. 145-260.
Lancaster L. C. 2015, *Innovative. Vaulting in the Architecture of the Roman Empire: 1st to 4th Centuries CE,* Cambridge.
Leurquin J. L. 1989, *Menhir, bétiles et statues menhir de Sardaigne*, «L'Anthropologie», Tome XCIII, Paris, pp. 231-260.
Lilliu G. 1947, in *Per la topografia di Biora (Serri- NU*), «Studi Sardi», VII (1947), pp. 27-104.
Levi D. 1948, *A Late Roman Water Cult at San Salvatore near Cabras in Sardinia*, «Gazette des Beaux Arts», XXXIV, pp. 317-320.
Levi D. 1949, *L'ipogeo di San Salvatore di Cabras in Sardegna*, Roma.
Levi D. 1965, *San Salvatore di Cabras*, «Enciclopedia dell'Arte antica», VI, Roma, pp.1114-5
Lilliu G. 1989, *Meana dalle origini all'alto medioevo*, in AA. VV., Meana, radici e tradizioni, Cagliari, pp. 29-100.
Lilliu G. 1995, *Betili e betilini nelle tombe di giganti della Sardegna*, «Atti dell'Accademia nazionale dei Lincei», IX, VI, 4, Roma, pp. 422-507.
Lilliu G. 2008, *Sculture della Sardegna nuragica,* Nuoro.
Lupinu G. 2000, *Latino epigrafico della Sardegna. Aspetti fonetici*, «Officina linguistica», Anno III, 3(Dicembre 2000).
Lupinu G. 2005, *La romanizzazione linguistica della Sardegna*, in Mastino A. (a cura di), Storia della Sardegna in età antica, Nuoro.
Mastino A. 1993, *Analfabetismo e resistenza: geografia epigrafica della Sardegna*, in Calbi A., Donati A., Poma G. (a cura di), L'epigrafia del villaggio, Faenza, pp. 498-509.
Mastino A. 2004, *I miti classici e l'isola felice*, Zucca R. (a cura di), *Logos peri tes Sardous, Le fonti classiche e la Sardegna*, Roma, pp. 11-26.
Mastino A. 2016, *Aristotele e la natura del tempo: la pratica del sonno terapeutico davanti agli eroi della Sardegna*, in Torelli M. (a cura di), I riti della morte e del culto di Monte Prama-Cabras, «Atti dei Convegni Lincei» 303, Roma, pp. 151-178.

Mastino A., Zucca R. 2012, *In Sardinia tituli scribuntur et immagines sculpuntur*, in *L'officina epigrafica romana. In ricordo di Giancarlo Susini,* «Epigrafia e Antichità» 30, in Donati A., Poma G. (a cura di), Faenza, pp. 393-428.

Mastino A., Zucca R. 2016, *Verpa qui lego*, «Sicilia antiqua. An International Journal of Archaeology», XIII, pp. 125-129.

Mastino A. 2016, Bernardini P., Zucca R. 2016, *Lo "statuto eroico" dell'heroôn di Mont'e Prama*, in Torelli M. (a cura di), I riti della morte e del culto di Monte Prama, pp. 113-150.

Mastino A., Pinna T. 2008, *Negromanzia, divinazione, malefici nel passaggio tra paganesimo e cristianesimo in Sardegna: gli strani amici del preside Flavio Massimino*, in Cenerini F., Ruggeri P. (a cura di), Epigrafia romana in Sardegna. Atti del I Convegno di studio (Sant'Antioco, 14-15 luglio 2007-Incontri insulari, I), Roma, pp. 41-83.

Meloni A., Zucca R. 2015, *Nuovi bronzi nuragici da Othoca e dal Campidano settentrionale*, «Analysis archeologica. An International Journal of Western Mediterranean Archaeology», I (2015), pp. 163-184.

Melucco Vaccaro A. 1994, *L'ipogeo di San Salvatore di Cabras*, in lo Schiavo F. (a cura di), Omaggio a Doro Levi. «Quaderni della Soprintendenza ai Beni Archeologici per le provincie di Sassari e Nuoro», 19, Ozieri, pp. 181-205.

Merella S. 2006, *I menhir della Sardegna*, Sassari.

Montero Cartelle E. 1981, *Priapeos, Grafitos amatorios pompejanos, La velada de la fiesta de Venus, El cuncúbito de Marte y Venus, Centón nupcial*, Madrid.

Moravetti A. 1998, *Ricerche archeologiche nel Marghine-Planargia*, 1, «Sardegna archeologica. Studi e monumenti», Sassari.

Murru G. 2000, *Le statue-menhir di Laconi. Analisi dei simboli*, in Sanges M. (a cura di), L'eredità del Sarcidano e della Barbagia di Seulo. Patrimonio di conoscenza e di vita, Muros, pp. 49-56.

Murru G., Zucca R. 2002, *Frammenti epigrafici repubblicani da Laconi (Sardinia)*, «Epigraphica», 64, pp. 218-223.

Orlandi S. 2004, *Epigrafia anfiteatrale dell'Occidente romano, VI. Roma. Anfiteatri e strutture annesse, con una nuova edizione e commento delle iscrizioni del Colosseo*, Roma.

Pais E. 1923, *Storia della Sardegna e della Corsica durante il dominio romano*, Roma (riedizione a cura di Mastino A., Nuoro 1999), I, p. 224.

Perra M. 1994, *Statue-menhir in territorio di Samugheo (Oristano)*, «Nuovo Bollettino Archeologico Sardo», IV (1987-1992), Sassari, pp. 17-42.

Pinna T. 1989, *Gregorio Magno e la Sardegna*, Sassari-Cagliari.

Pinna T. 1995, *Aspetti dell'acculturazione religiosa in Sardegna*, in AA.VV., Studi in onore di Massimo Pittau, vol. II, Sassari, pp. 197-211.

Pinna T. 2006, *La configurazione del campo religioso in Sardegna attraverso l'epistolario gregoriano*, in AA.VV., Per longa maris intervalla. Gregorio Magno e l'Occidente mediterraneo fra tardoantico e altomedioevo. Atti del Convegno Internazionale di studi (Cagliari 17-18 dicembre 2004), Cagliari, pp. 237-255.

Porrà F. 2002, *Catalogo P.E.T.R.A.E. delle iscrizioni latine della Sardegna. Versione preliminare*, Cagliari.

Saba A. 2000, *Le statue-menhir di Isili (NU),* «Studi Sardi», XXXII (1999), Cagliari, pp. 111-163.

Salvi D., Ranieri G. 2015, *Cabras, San Salvatore. Nuovi dati sulle strutture collegate all'ipogeo*, «Quaderni della Soprintendenza Archeologia della Sardegna», 26, pp. 385-405, (http://www.quaderniarcheocaor.beniculturali.it/).

Salvi D., Sanna A. L. 2004, *Il templum Iovis nella collina di Onnariu a Bidonì (Oristano)*, «Quaderni della Soprintendenza Archeologica per le province di Cagliari e Oristano», 21, pp. 119- 133.

Sotgiu G. 1988, *L'epigrafia latina in Sardegna dopo il CIL X e l'EE VIII, Aufstieg und Nidergang des Römischen Welt, II, 11. 1,* Berlin-New York, pp. 533-739.
Storz S. 1991, *La Kobbat Bent El Rey. Rapport préliminaire sur les recherches effectuées en 1978 à 1989,* «CEDAC», 12 (1991), pp. 41-60.
Storz S. 1992, *La Kobbat Bent El Rey, Pour sauver Carthage. Exploration et conservation de la cité punique, romaine et byzantine*, Paris/Tunis.
Storz S. 1994, *Tonröhren im antiken gewölbebau. Mit einer rekonstruktion des schalungstragwerkes für die trompengewölbe der Kobbat bent El Rey in Karthago,* Mainz am Rhei.
Taramelli A. 1923, *Meana Sardo. Iscrizione romana proveniente dalla regione «Genna de Domos»,* «Notizie degli scavi di antichità», pp. 293-294.
Todd F. A. 1943, *Some cucurbitaceae in Latin Literature*, «Classical Quarterly», 37, pp. 101-111.
Tronchetti C. 1997, *I bronzi "nuragici": ideologia, iconografia, cronologia*, «Annali di Archeologia e Storia Antica», 4 (1997), pp. 9-34.
Usai E., Casagrande M., Oppo C., Garau L., Loy A., Spanu P. G., Zanella R., Zucca R. 2012, *Il paesaggio del potere cittadino di una città sardo-romana: le "Grandi Terme" di Neapolis*. «L'Africa romana», XIX (Sassari 2010), Roma, pp. 1905-1930.
Varone A. 2012, *Titulorum graphio exaratorum qui in CIL Vol. IV collecti sunt imagines*, Roma.
Vidal S. 1641, *Clypeus aureus excellentiae Calaritanae,* Firenze.
Vismara C. 2009, *Amphiteatralia africana*, «Antiquités Africaines», 43, pp. 99-132.
Wagner M. L. 1966, *Dizionario etimologico sardo*, II, Heidelberg.
Zucca R. 1993, *Tharros*, Oristano.
Zucca R. 1998, *Un altare rupestre di Iuppiter nella Barbaria sarda*, «L'Africa Romana», XII, Sassari, pp. 1205-1211.
Zucca R. 2000, *Inscriptiones parietariae Sardiniae*, in Paci G. (a cura di) EPIGRAPHAI. Miscellanea epigrafica in onore di Lidio Gasperini, Tivoli, p. 1119-1132.
Zucca R. 2011, *Monte Prama e i pedìa Iolaèia*, in Mastino A., Spanu P. G., Usai A., Zucca R. (a cura di), Tharros Felix 4, Roma.

La Sardegna terra d'esilio. Dall'esilio politico in età imperiale all'esilio per fede nel cristianesimo

Paola Ruggeri

Le *terrae mari cinctae*, le *insulae*, nella tradizione culturale romana paiono esprimere la concezione contradditoria di un luogo vissuto come "altro", lontano nello spazio e nel tempo ma al tempo stesso reso familiare da una rete di comunicazioni marittime, che divenne sempre più articolata nel corso dell'impero; il percorso di conoscenza dell'insularità sembra procedere di pari passo con la politica di conquista mediterranea[1]. La *Sardinia insula*, per quanto si trovasse, perlomeno sin dal VII secolo a.C., al centro delle rotte mediterranee occidentali con rapporti commerciali strettissimi con l'Etruria e – per quanto riguarda l'enclave di Olbia – con il mondo greco orientale della Focide da un lato e con la Massalia greca nel secolo successivo[2], aveva altresì acquisito nell'orizzonte antropologico romano un senso di distanza tale da acuire la sua alterità rispetto alla *civitas*, alla *romanitas*, intese come caratteristiche essenziali del *negotium*, ossia dei rapporti sociali e politici, come pure dell'*otium*, elemento formativo e di riflessione dell'individuo[3].

La *Sardinia* appariva ai Romani come uno spazio selvaggio, esotico dal punto di vista ambientale e abitato da popolazioni che sin dalla loro componente africana avevano alle spalle una storia di deportazione: secondo Cicerone nuclei di Africani dell'area numida, identificabili con i sardi-libici, erano stati trasferiti forzosamente in *Sardinia* come *amandati et repudiati coloni*, *non deducti in Sardinia atque ibi constituti*[4].

Del resto ancora nell'ultimo quarto del II secolo a.C., a circa un secolo di distanza dalla *redactio in formam provinciae* della *Sardinia*, il poeta Lucilio ebbe modo di vedere un contesto per certi versi esotico e selvaggio, abitato nelle aree interne da uomini vestiti di pelli, la famosa mastruca e popolato di animali, altrove sconosciuti come il *musimo*, il muflone; egli soggiornò nell'isola probabilmente dopo il 116 a.C., come testimoniato da un frammento, il ventunesimo, della VI Satira[5].

Dunque la presenza di uomini selvaggi e terrifici, la natura inesplorata e a tratti esotica, il clima resero la *Sardinia* un'isola quasi votata all'esilio dove

condizioni ambientali difficili e abitanti "barbari" – perlomeno nella percezione dei Romani – avrebbero reso poco piacevole il soggiorno degli esiliati.

Con una sorta di ambivalenza un poco schizofrenica, l'incarico in Sardegna, quasi un esilio, come quello voluto da Pompeo per Quinto Cicerone, fratello del più famoso Marco, doveva comportare anche un aspetto piacevole, una sorta di vantaggio, paradossalmente proprio l'*otium* di cui si poteva godere in una terra dove il tempo si misurava in altro modo, perché non c'erano affari da svolgere in modo frenetico e qui era possibile ricordare le cose dimenticate: *sed habet profecto quiddam Sardinia adpositum ad recordationem praeteritae memomoriae*[6].

Con il termine *exilium* nel diritto romano si designava una forma di allontanamento volontario dalla città tollerato dall'autorità pubblica. Il cittadino sottoposto ad un procedimento penale poteva decidere di "auto esiliarsi" prima che la sentenza divenisse vincolante[7]. Per il II sec. a.C., Polibio sottolinea come fosse il popolo (*démos*) a concedere ai condannati alla pena capitale la possibilità di infliggersi un esilio volontario, pur in assenza del voto unanime delle tribù[8]. Secondo i romanisti, fu solo a partire dal I secolo a. C. che con *exilium* si intese una condanna penale, con la successiva *interdictio aqua et igni* che precludeva al condannato il ritorno in patria[9]. Ancora oggi diversi contenuti dell'*exilium*, pure affrontati dalla dottrina romanistica e storica, rimangono oscuri[10].

Per quanto riguardava le pene della *deportatio* e della *relegatio in insulam*, esse sino ad Augusto erano intese come qualcosa di diverso dall'esilio. La *deportatio* in un'isola, in un'oasi o in un'altra città comportava la perdita della cittadinanza (lo *status civitatis*), la confisca dei beni (la *publicatio bonorum*) e il confino coatto perpetuo o temporaneo; se doveva essere scontata in un'isola essa teoricamente avveniva in condizioni ambientali difficili; la *relegatio* era una forma di confino, potremmo dire improntata a maggiore clemenza, che prevedeva anch'essa il domicilio coatto, poteva essere perpetua o temporanea ma lasciava intatti i diritti civili e patrimoniali. Le principali informazioni sulla normativa in materia di *deportatio* e *relegatio* provengono dalla giurisprudenza di età severiana, da Ulpiano e da Marciano[11], nell'ottica di una sistematizzazione della normativa dell'inizio del principato. Le vicende della *relegatio* nell'isola di *Pandataria* (attuale Ventotene, nell'arcipelago delle Ponziane o Pontine) dell'unica figlia di Augusto, Giulia Maggiore, nel 2 a.C. ebbero come conseguenza l'emanazione nel 12 d.C. della nuova normativa riguardante l'*aqua et igni interdictio*. La punizione inflitta a Giulia e ai suoi amanti, colpiva la figlia dello stesso imperatore Augusto, rea agli occhi del padre di un complotto politico di

matrice antoniana – vi era implicato Iullo Antonio, figlio di Marco Antonio – ma strumentalmente colpita con la deportazione su un'isola del Mar Tirreno, per una presunta condotta dissoluta e per i numerosi amanti di cui si sarebbe circondata[12].

Si è fatto cenno a condizioni ambientali difficili perlomeno in linea teorica, in realtà analizzando i casi che sono noti tramite le fonti letterarie, non sempre il confino in *Sardinia* coincise con condizioni di vita aspre ed estreme anzi a volte ebbe, per i personaggi che lo patirono, alcuni aspetti di risarcimento consolatorio. Ciò in epoca alto imperiale e in particolare per l'età neroniana, anche se questa considerazione riguarda alcuni personaggi "eccellenti" che per una serie di motivi (in primo luogo di ordine politico) caddero in disgrazia presso i diversi imperatori.

Attraverso le testimonianze delle fonti storico letterarie è possibile stabilire una cronologia dell'*exilium* insulare sardo che comprende un arco temporale molto ampio dall'epoca repubblicana sino all'epoca cristiana, al IV sec. d.C., con esempi di *interdictio aqua et igni*, di *deportatio* e di *relegatio in insulam* sino alla *deportatio* con *damnatio ad metalla*.

Maggiori difficoltà suscita per ciascun personaggio attestato dalle fonti, stabilire se sia stato sottoposto ad un regime di *deportatio* o di *relegatio*, in rapporto alla condizione sociale, di legami familiari e alla gravità del *crimen* commesso.

Per la tarda epoca repubblicana si ha notizia dell'*exilium* nell'isola di *M. Sevius Nicanor*, il primo poeta di idilli in lingua latina, secondo Svetonio giunto ad una posizione sociale riconosciuta e alla fama grazie all'insegnamento. A causa di un'accusa infamante (*infamia*) Nicanore si sarebbe ritirato in Sardegna, presumibilmente all'inizio del secondo cinquantennio del I sec. a.C., dove poi morì[13]. Egli era liberto di un *M. Seius* ed era autore di Satire anche a sfondo biografico, con riferimenti critici espliciti allo stile satirico di Varrone Reatino che probabilmente lo cita, insieme al suo patrono, nelle satire menippee *Bimarcus* e *Marcipor*[14]. La collocazione cronologica in tarda epoca repubblicana, precedente probabilmente alla relegazione di Giulia Maggiore, fa supporre che Nicanore abbia optato per una forma di relegazione, forse volontaria, come previsto dalla normativa emanata dai comizi tributi per sfuggire alle sentenze capitali[15]; non è possibile stabilire i contenuti dell'*infamia* che avrebbe costretto Nicanore a ritirarsi in Sardegna; sembra plausibile in realtà l'esercizio dello *ius exilii* da parte del grammatico: del resto il verbo *secedere* (*secessisse*) lascerebbe intendere una scelta volontaria di allontanamento da parte di Nicanore da interpretare come diritto di esilio.

Anche la vicina Corsica unita amministrativamente alla *Sardinia* già a partire dal 238 a.C., conserva una tradizione risalente di *interdictio aqua et igni* se una notizia di Teofilo (seconda metà del III sec. a.C.), contenuta nel terzo libro degli *Italikà*[16] fa riferimento ad un'antica e semileggendaria vicenda del V sec. a.C., quella dell'*exilium* di Galerio Torquato in Corsica, condannato a questa pena per aver violentato durante l'assedio dell'etrusca *Clusium*, la figlia del re, di nome *Clousìa*, che avrebbe tentato il suicidio[17]. La tradizione dell'*exilium* in Corsica sarebbe poi proseguita in analogia con la *Sardinia* nell'età di Claudio con la *relegatio* di Seneca[18] e l'esilio politico di *Caesonius Maximus*; in epoca neroniana *P. Anteius Rufus* trascorse forse il suo esilio ad *Aleria*[19] e durante il principato di Domiziano fu *Mettius Pompusianus*, accusato di aspirare al *regnum* ad essere esiliato nell'isola[20].

Una serie di intricate congiure di palazzo a carattere familiare e di trame politiche sta alla base della raffica di esili in *Sardinia* di epoca neroniana[21]. Vi furono coinvolti personaggi decisamente legati a Nerone il primo dei quali in ordine di tempo fu il prefetto della flotta di Miseno, il liberto Aniceto, antico pedagogo dell'imperatore[22]. Questi è da considerarsi l'ideatore della congiura ordita da Nerone contro la madre Agrippina che portò nel 59 d.C., dopo un primo fallito tentativo, all'assassinio dell'Augusta presso la sua villa di Miseno[23]. Proprio Aniceto venne poi nuovamente utilizzato tre anni dopo, quando agli inizi del 62 d.C. si prestò a fungere da capro espiatorio, indotto ad auto-accusarsi di essere l'amante di Ottavia, figlia di Claudio e prima moglie di Nerone[24]. L'accusa, del tutto infondata, fu arricchita di particolari dallo stesso Aniceto che la rese più credibile: nuovamente complice dell'imperatore, egli dichiarò di essere l'amante di Ottavia e in cambio ricevette oltre ad una serie di vantaggi patrimoniali una sorta di *relegatio* assai mite, un *secessus amoenus* in *Sardinia* dove trascorse un esilio abbastanza agiato e morì di morte naturale[25].

Agli anni tra il 62 e il 65 d.C., in sostanza durante il matrimonio con Poppea Sabina, risale l'allontanamento volontario della liberta imperiale Claudia Atte, considerato dagli studiosi una sorta di esilio dorato; l'amante di Nerone sin dagli anni del *quinquennium felix*, protetta da Seneca, di fatto è l'unica donna per la quale è attestato l'esilio in Sardegna attraverso le fonti letterarie ed epigrafiche[26]. La sua residenza ad Olbia, le sue attività imprenditoriali nel settore della produzione di laterizi, la sua devozione a Cerere e all'imperatore, testimoniata dalla costruzione di un sacello alla dea delle messi quale ringraziamento per la salvezza di Nerone durante i fatti della congiura pisoniana[27], la sua *familia* schiavile che l'aveva seguita

nell'isola, sono attestati da una serie di iscrizioni su bolli laterizi, lastre di marmo, urne cinerarie che hanno fissato per sempre la sua importante presenza, quale garante in un certo senso delle proprietà dei *Domitii* nell'isola, anche dopo il suo ritorno a Roma.

La congiura di cui si mise a capo G. Calpurnio Pisone e che in occasione dell'ultimo giorno del *ludi Ceriales* (19 aprile del 65) avrebbe dovuto avere come conseguenza l'assassinio di Nerone, considerato ormai un tiranno, costituisce la falsa motivazione dell'esilio dell'anziano giurista *C. Cassius Longinus*, legato da parentela tramite la moglie *Iulia Lepida* con il congiurato *L. Silanus Torquatus*; forse immotivatamente sospettato di tendenze tirannicide, in quanto aveva fatto collocare tra i busti degli antenati quello del cesaricida Cassio suo nonno, con la scritta "al capo del partito"; egli fu *deportatus in insulam Sardiniam* dove morì a causa della sua età avanzata, *et senectus eius exspectabatur*[28]. Tacito scrive che il motivo di tale provvedimento imperiale furono le antiche ricchezze e la severità di costumi di Cassio Longino che infastidivano il dissoluto Nerone[29]. Quanto a *Rufrius Crispinus*, primo marito di Poppea, inviso ad Agrippina che lo riteneva ancora legato a Messalina tanto da convincere Claudio a defenestrarlo dalla carica di prefetto del pretorio[30], venne anch'egli accusato di cospirazione (*crimine coniurationis*) e bandito (*exactus*) *in Sardiniam*, dove si uccise appena apprese dell'ordine di morte[31].

Appare superata invece la suggestiva ipotesi di un legame di parentela tra *C. Cassius Longinus* e *L. Cassius Philippus*, quest'ultimo committente dell'ipogeo monumentale caralitano detto "La grotta della Vipera", caratterizzato dagli epitafi bilingui, in greco e in latino dedicati alla moglie defunta *Atilia Pomptilla* e incisi sulle pareti della tomba in foggia di *heroon*[32]. I *graves casus*, citati in uno degli epitafi fatti incidere più tardi dai liberti-eredi dei due[33], fanno ipotizzare una situazione di *relegatio in insulam* per i coniugi, se *Atilia Pomptilla* decise di seguire l'*infelix* marito *L. Cassius Philippus* fino alla Carales in Sardegna. L'episodio in realtà non è legato alle vicende neroniane quanto piuttosto a un evento accaduto in epoca domizianea o adrianea, epoca quest'ultima ipotizzata da Giovanni Marginesu in relazione al carattere accurato dello stile grafico dei testi greci[34]. Certo è che il *terminus post quem* per la datazione dell'intero complesso funerario è collegata al riscontro fra un'espressione dell'epigrafe *CIL* X 7569: "*tempore tu dixit* "*vive*, *Philippe, m[e]o* e l'epigramma di Marziale I, 36, 6, da porsi nell'88 d.C., in epoca domizianea: *vive tuo frater*, *tempore vive meo*. Marziale nel componimento poetico esalta il legame tra Lucano e Tullo, tale che ciascuno dei due avrebbe preferito morire

per consentire il prolungamento della vita dell'altro; a ciò si riferisce l'espressione: «Vivi il tuo tempo, fratello, vivi anche il mio»; l'imitazione di Marziale, secondo Coppola, sarebbe riscontrabile in particolare anche nel significato di vita, attribuito a *tempus*, piuttosto raro nella poesia latina[35].

A pochi anni dopo, al 93 d.C., risale la notizia di un altro esiliato in Sardegna, a cui Marziale dedica un epigramma, il XXXII dell'ottavo libro, in cui il poeta chiede a Domiziano il ritorno dalla Sardegna dell'anonimo esiliato. Tutto ciò attraverso l'artificio di nominare la sorella dell'esule *Aretulla*, senza dover ricordare il nome del diretto interessato: a lei giunge una colomba dalle spiagge della Sardegna ad annunziare il ritorno dell'amato fratello, *Haec a Sardois tibi forsitan exulis oris/ Frate reversuro nuntia venit avis*. Viene da pensare che vi sia forse un legame tra i *graves casus* di *Cassius Philippus* e quelli dell'anonimo fratello di *Aratulla* o forse occorre ancora individuare la fase dell'età domizianea in cui prese corpo una forte reazione imperiale ad un'opposizione politica, sfociata in una serie di condanne all'esilio in *Sardinia*.

Sinora si è parlato di casi singoli di condanne e condannati alla *deportatio* e alla *relegatio in insulam* ma la *Sardinia* conobbe anche deportazioni di massa come quella dei 4.000 liberti seguaci dei culti egizi e dell'ebraismo che secondo la testimonianza di Tacito nel 19 d.C. *in insulam Sardiniam veherentur* per volontà di Tiberio, fortemente condizionato in questo dal prefetto del pretorio Seiano. Il loro compito sarebbe stato quello di reprimere il brigantaggio, piaga dell'isola (*coercendis illic latrociniis*); se a causa del clima malsano e della malaria endemica fossero morti ciò sarebbe stato una trascurabile conseguenza (*si ob gravitatem coeli interissent*, *vile damnum*)[36]; e ancora nel II sec. d.C., in epoca adrianea, andrebbe collocato l'esilio a Sulci dei *Beronicenses*[37], deportati in *Sardinia* da Berenice (oggi Bengasi) in Cirenaica, dopo la repressione della rivolta giudaica[38].

Una forma di deportazione di massa è poi quella dei cristiani della comunità romana, *damnati ad metalla*, condannati ai lavori forzati nelle miniere per via del loro credo religioso e impiegati nel distretto minerario imperiale di *Metalla*, forse presso il centro di Grugua-Bugerru ed alle miniere limitrofe di Fluminimaggiore e Iglesias, dove si estraeva piombo argentifero come pure galena (solfuro di piombo) e ferro[39]. Questa forma di esilio doveva essere a vita anche se durante il principato di Marco Aurelio si ha notizia di un elenco di condannati cristiani *ad metalla*, consegnato dal papa Vittore a *Marcia Aurelia Ceionia Demetrias*[40], la concubina di Commodo, probabilmente convertita al credo cristiano, perché intercedesse presso

l'imperatore al fine di ottenerne la grazia e farli rientrare a Roma. L'elenco di graziati venne poi affidato al presbitero Giacinto perché la consegnasse al *procurator metallorum* del distretto minerario sardo[41].

Da questa massa anonima di condannati, secondo il racconto di Ippolito nei *Philosophumena*, emerge la figura dello schiavo Callisto, di proprietà del liberto imperiale *Carpophorus*, *damnatus ad metalla*, per reati comuni (era stato coinvolto nel fallimento della banca che aveva creato) e non per il suo credo religioso, fortemente avversato dallo stesso Ippolito. Callisto, pur non figurando nell'elenco dei *martyres* da liberare, riuscì ad essere inserito nel novero dei graziati e a rientrare a Roma, divenendo, nel 217 dopo la morte di Zefirino di cui era stato stretto collaboratore, vescovo di Roma. Per il 235, durante il principato di Massimino il Trace, in un periodo di gravi disordini per l'impero, si ha notizia dell'*exilium ad metalla* del papa Ponziano e del presbitero Ippolito, proprio l'autore dei *Philosophumena*, condannati a lavorare in Sardegna morti nel luogo di pena e ivi sepolti, secondo la testimonianza del *Liber Pontificalis*[42]: da ultimo più che all'estrazione del granito in una cava gallurese dell'*insula Bucinaria* o *Bucina* piccola isola delle *Cunicularie* (attuale arcipelago di La Maddalena)[43], Attilio Mastino ha supposto che anch'essi venissero esiliati nelle miniere di *Metalla,* fino a morire per le percosse ricevute dai soldati incaricati di sorvegliare i prigionieri[44]. Solo successivamente, forse all'epoca di Gordiano III o di Filippo l'Arabo, il Papa Fabiano con il suo clero, recatosi nell'isola si occupò della traslazione dei corpi a Roma, dove vennero inumati presso il cimitero di Callisto sulla via Appia e presso il cimitero di Ippolito sulla Tiburtina[45].

Anche la tradizione delle *passiones* fa riferimento ad esilii di cristiani in *Sardinia*, come ad esempio quello di Sant'Antioco, di origine africana, condannato alla *deportatio in insulam qu(ae) vocatur Sulci*, una *passio* di tradizione vittorina e modellata in parte su quella di Antioco di Sebaste: del resto la tradizione sulla presenza di Antioco a Sulci è confermata dalla famosa iscrizione *Aula micat ubi corpus beati s(an)c(t)i Anthioci* (sic) *quiebit in gloria*[46]; ed ancora quello di Proto, uno dei martiri turritani, condannato all'*exilium* presso l'*insula Cunicularia*[47].

Ma la storia della Sardegna come terra d'esilio prosegue con l'occupazione vandala di Cartagine e il lungo esilio dei numerosi vescovi africani in Sardegna durante il regno di Trasamondo (496-523), guidati dall'antiariano Fulgenzio vescovo di Ruspe che aprì una stagione di intensa cristianizzazione nell'isola: un momento ampiamente studiato e conosciuto, con rilevanti novità raccolte negli ultimi anni[48].

Note

[1] Borca 2000. Il ventaglio di tesi e antitesi, di considerazioni spesso contraddittorie che riguardano antropologicamente la percezione delle isole nel mondo romano viene resa assai bene da questa considerazione dell'autore: «Centro fisso in uno spazio fluido, separata dalla terraferma e pertanto idealmente lontana quando di fatto vicina, l'isola racchiude in sé il potere del centro e il fascino dell'altrove, evoca la solida compattezza dell'identità e nello stesso tempo i mille volti dell'alterità» (p. 204).
[2] Tronchetti 2017 (ed. digitale).
[3] Pani 1992, pp. 181-192; Dosi 2006.
[4] *Pro Scauro* 19, 42. Ruggeri 2017, pp. 383-397, in particolare pp. 390-394.
[5] Ruggeri 2005, pp. 105-125.
[6] CIC., *Q. fr.*, II, 2, 1. Runchina 1992, pp. 441-454. In particolare si veda p. 444: «Insomma la *legatio* in Sardegna diventa una specie di sinecura, che nell'*otium* fa sbrigliare la fantasia. Questo mi pare il tono della lettera di Marco al fratello Quinto, la quale si conclude con l'invito al fratello ad imbarcarsi quanto prima per tornare a Roma, sfruttando qualche periodo di bonaccia…».
[7] C. Sanchez - Moreno Ellart, «*Encyclopedia of Ancien History*», s. v. *Exile.*
[8] POL., VI, 14, 7.
[9] Devilla 1950.
[10] Crifò 1961; Kelly 2006.
[11] D.ig. 48. 22. 6 (sulla *deportatio*); Dig., 48.22.4. e 5. (sulla *relegatio*). Un importante lavoro di sintesi sulla *relegatio in insulam* è quello di Sanchez, Moreno Ellart 2015, pp. 29-50.
[12] F. Rohr Vio 2011. In particolare vd. il capitolo: *Il pericolo nella* Domus Principis*: le cospirazioni di Giulia Maggiore e Giulia Minore*, pp. 77-100.
[13] SVET., *De grammaticis et rhetoribus*, 5: «*sunt qui tradant ob infamiam quandam eum in Sardiniam secessisse ibique diem obisse*».
[14] Della Corte 1935.
[15] Vd. *supra* n. 8.
[16] FGrH 296, F1.
[17] Zucca 1996, p. 72 e p. 73.
[18] *Ivi,* pp. 119 ss.
[19] Ciò sarebbe attestato dalle *fistulae aquariae* con il marchio *P. Antei Rufei* rinvenute ad *Aleria*, *AE* 1991, 916 = EDCS-05000375 e EDCS-71200658.
[20] CASS. DIO. LXVII, 2, 3; SUET., *Vesp.*, 14; *Dom.* 10.
[21] Mastino 2009, p. 127 e p. 128.
[22] TAC., XIV, 3.
[23] TAC., XIV, 8.
[24] TAC., XIV, 62.
[25] TAC., XIV, 62: *tum in Sardinia(m) pellitur, ubi non inops exilium toleravit et fato obiit.*
[26] Mastino, Ruggeri 1995, pp. 513-544. In particolare per le testimonianze fonti letterarie ed epigrafiche su Atte vd. pp. 537-541.
[27] Ruggeri 1994, pp. 167-174.
[28] TAC., XVI, 9.
[29] TAC., XVI, 7.
[30] TAC., XII, 42.
[31] TAC., XVI, 17.
[32] *CIL* X 7563-7578.
[33] *CIL* X 7565. Vedi Floris 2005, pp. 65-67.
[34] Marginesu 2002, pp. 1807-1825, in particolare pp. 1815-1818.
[35] Coppola 1931, p. 420; Floris 2005, p. 77.

[36] TAC., II, 85. Mastino 2009, p. 127.
[37] *ILSard.* I, 4.
[38] Mastino 1995, pp. 23.
[39] Zucca 1991, pp. 797-826; Zucca 2002, p. 121.
[40] *CIL* X, 5918 (Anagni). Vd. *PIR* II, p. 341 nrr. 187, 190.
[41] *(Origenous) Philosophoumena e kata pason aireseon elenchos* (*PG* XVI, 3), 1863, c. 3383 A, cfr. *Enchiridion historiae ecclesiasticae antiquae*, nn. 228-230; *Refutat. omn. Haeres.*, IX, 12 (ed. P. Wendland, p. 248); vd. Turtas 1999, p. 31 ss.; vd. ora Mastino 1999, pp. 263-307; Mastino 2006, pp. 161 ssg.
[42] *Catal. Lib.*, ed. Duchesne, I, Parigi ed. anast. 1955, p. 4 s.; *Chronogr.* a. 354, *chron.* I, p. 74 s., 37-38, 1-3; *Liber Pontificalis*, ed. Duchesne, I, Parigi ed. anast. 1955, p. 145; Th. Mommsen,. MGH, *Auctores antiquissimi*, IX, pp. 73-76.
[43] Meloni 1990, p. 416 e p. 417; Zucca 2003, pp. 101-105.
[44] Mastino 2016*,* cit. pp. 174 ssg.
[45] Zucca 2002, p. 124.
[46] *CIL* X 7533 = *ILCV* 1791. Spanu 2000, pp. 83-95.
[47] Zichi, Accardo 1989, p. 17, n. 41.
[48] Turtas 2002, pp 143-146; vedi Piras 2010.

Bibliografia

Borca F. 2000, *Terra mari cincta. Insularità e cultura romana*, Roma.
Coppola G. 1931, *L'heroon di Atilia Pomptilla in Cagliari*, «Rendiconti della Classe di scienze morali, storiche e filologiche dell'Accademia Nazionale dei Lincei», 7 (1931), pp. 388-437.
Crifò G. 1961, *Ricerche sull'exilium nel periodo repubblicano*, I, Milano.
Della Corte F. 1935, *M. Seio Nicanore, grammatico e poeta*, «Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica», XIII (LXIII della raccolta), pp. 240-243.
Devilla V. 1950, *Acqua et igni interdictio,* «Studi Sassaresi», XXVIII.
Dosi A. 2006, *Otium, il tempo libero dei Romani*, Roma.
Floris P. 2005, *Le iscrizioni funerarie pagane di Karales*, Cagliari.
Kelly G. P. 2006, *A History of exile in the Roman Republic*, Cambridge.
Marginesu G. 2002, *Le iscrizioni greche della Sardegna: iscrizioni lapidarie e bronzee*, «L'Africa romana», XIV, Roma, pp. 1807-1825.
Mastino A., Ruggeri P. 1995, *Claudia Augusti liberta Acte, la liberta amata da Nerone ad Olbia*, «Latomus», 54, 3, pp. 513-544.
Mastino A. 1995, *Le relazioni tra Africa e Sardegna in età romana*, «Archivio Storico Sardo», 38, pp. 11-82.
Mastino A. 1999, *La Sardegna cristiana in età tardo-antica*, in La Sardegna paleocristiana tra Eusebio e Gregorio Magno. Atti del Convegno Nazionale di studi (Cagliari 10-12 ottobre 1996), «Studi e ricerche di Cultura religiosa», nuova serie I, Cagliari, pp. 263-307.
Mastino A. 2009 [2005], *Storia della Sardegna antica*, Nuoro.
Mastino A. 2016*, I decenni tra l'esilio in Sardegna di Callisto e quello di Ponziano: i rapporti tra cristiani e pagani e la ricostruzione del tempio nazionale del Sardus Pater presso i metalla imperiali*, «Atti della Pontificia Accademia romana di Archeologia (Serie III). Rendiconti», LXXXVIII, pp. 159-185.
Meloni P. 1990, *La Sardegna romana*, Sassari.
Pani 1992, *Potere e valori a Roma fra Augusto e Traiano*, Bari.
Piras A. (a cura di) 2010, *Lingua et ingenium: Studi su Fulgenzio di Ruspe e il suo contesto*, Cagliari.

Ruggeri P. 1994, *I Ludi Ceriales del 65 d. C. e la congiura contro Nerone: C. I. L. XI 1414 = I. L. Sard. 309 (Pisa)*, «Miscellanea greca e romana» XVIII, 1994, pp. 167-174.

Ruggeri P. 2005, *Il viaggio di Lucilio in Sardegna: un itinerario tra realpolitik e sogno esotico (Sat. VI 21 e 22)*, «Sandalion», 26-28 (2003-2005), pp. 105-125.

Ruggeri P. 2017, *R. PLA ORQUIN, Cum agerent parentalia Norenses omnesque suo more ex oppido exissent: tradizioni funerarie in Sardegna fra Punici e Romani*, in Masseria C., Marroni E. (a cura di), Dialogando. Studi in onore di Mario Torelli, Pisa, pp. 383-397.

Piras A. (a cura di) 2010, *Lingua et ingenium: Studi su Fulgenzio di Ruspe e il suo contesto*, Cagliari.

Rohr Vio F. 2011, *Contro il principe. Congiure e dissenso nella Roma di Augusto*, Bologna.

Runchina G. 1992, *La Sardegna e i Tullii Cicerones*, in Atzeni, S., Angiolillo M., Bonello Lai E., Cadoni M. R., Sardinia antiqua. Studi in onore di Piero Meloni in occasione del suo settantesimo compleanno, Cagliari, pp. 441-454.

Sanchez-Moreno Ellart C. 2015, *La relegatio in insulam y su progresiva definición durante el Principado*, in Vallejo Girvés M., Bueno Delgado J. A., Sánchez-Moreno Ellart C. (eds) Movilidad forzada entre la Antigüedad clásica y tardía, Alcalá de Henares, pp. 29-50.

Spanu P. G. 2000, *Martyria Sardiniae. I santuari dei martiri sardi*, Oristano.

Spanu P. G. (a cura di) 2002, *Insulae Christi. Il cristianesimo primitivo in Sardegna, Corsica e Baleari*, Oristano, pp. 129-153.

Tronchetti C. 2017 (ed. digitale), *Studi sul commercio nel Mediterraneo antico: Atene, Etruria Sardegna*, Tricase (LE).

Turtas R. 1999, *Storia della Chiesa in Sardegna dalle origini al Duemila*, Roma.

Turtas R. 2002, *Linee essenziali per una storia della chiesa paleocristiana in Sardegna*, in Spanu P. G. (a cura di), Insulae Christi. Il cristianesimo primitivo in Sardegna, Corsica e Baleari, pp. 129-154.

Zichi G., Accardo K. 1989, *Passio sanctorum martyrum Gavini, Proti et Januari*, Sassari.

Zucca R. 1991, *Le massae plumbeae di Adriano in Sardegna*, «L'Africa romana», VIII, pp. 797-826.

Zucca R. 1996, *La Corsica romana*, Oristano.

Zucca R. 2002, *I Cristiani della Chiesa di Roma deportati in Sardinia nel II e nel III secolo*, in Spanu P. G. (a cura di), Insulae Christi. Il cristianesimo primitivo in Sardegna, Corsica e Baleari, pp. 119-128.

Zucca R. 2003, *Insulae Sardiniae et Corsicae. Le isole minori della Sardegna e della Corsica nell'antichità*, Roma.

La basilica di San Gavino di Porto Torres: un segno dei tempi

Angelo Castellaccio

Come per altri insediamenti, la storia di Porto Torres conosce fasi alterne che la fanno passare da momenti di crescita e splendore a vicende poco entusiasmanti, preludio al drammatico abbandono ed alla desolante condizione di solitudine che la caratterizzano dal Basso Medioevo almeno fino alla prima metà del secolo XVIII.

Della lunga crisi si fa portavoce già nella seconda metà del '500 Giovanni Francesco Fara che, riferendosi alle condizioni di Torres, l'antica Turris Libisonis epicentro dei traffici con la Penisola nei primi secoli dell'Era volgare ormai decaduta e pressochè abbandonata dai suoi abitanti, scrive: «*Urbs vero iacet Genuensium bello et piratarum incursionibus destructa et a populo, qui cum praeside et omnibus opibus Sasserim migraverit deserta, herbis, rubis, et virgultis obsita aratroque sepulta, nulla integra antiquorum aedificiorum maiestate retenta*»[1].

Appena alcuni secoli prima la situazione era differente, con Torres che rivestiva nella Sardegna nord-occidentale un determinante ruolo grazie ai trascorsi di colonia romana ed al fatto di essere sede di diocesi di antica origine. Erano state queste caratteristiche a garantirne la sopravvivenza nei "bui" secoli dell'Alto Medioevo, allorché la crisi del commercio con l'esterno dei prodotti affluiti in loco dal retroterra a seguito del declino di Roma ed il crescente pericolo musulmano sulle coste, solo raramente contrastato dalla marina bizantina, avevano forzatamente spostato verso l'interno il baricentro del sistema produttivo territoriale, costringendo la popolazione rivierasca a ruralizzarsi, per sopravvivere, a cercare nelle risorse produttive della terra quel che le attività mercantili non potevano più garantire.

Dal secolo XI la situazione si inverte, grazie alla crescita demografica della società europea dovuta alla lunga assenza di epidemie, alla fine delle invasioni barbariche, al superamento della crisi morale della Chiesa di Roma innescato dall'asservimento agli interessi materiali più che alla ricerca dei valori spirituali, da cui un suo nuovo ruolo che la mette nelle condizioni di

imporre un limite alle lotte interne alla Cristianità, e, motivo non ultimo, al miglioramento del clima, che con l'aumento della temperatura media rende possibile lo sfruttamento di vaste aree prima inutilizzabili. Il *surplus* produttivo si concretizza, su scala europea, nella fine del sistema feudale, che si traduce nella rinascita del commercio e dell'economia monetaria, da cui la fine del ristagno economico dei secoli precedenti.

Il cambiamento si riflette sulle vicende isolane, anche se con risultati inferiori in quanto conseguenza locale di fenomeni che hanno origine altrove. Il condizionamento che esercitano su Torres è però ugualmente determinante, fungendo da volano di crescita di un sistema economico basato nuovamente sull'esportazione alla volta della *Terra Manna* (così si chiama nel lessico logudorese la penisola italiana) dell'esubero della produzione locale, che ora – per la Sardegna settentrionale – vede nuovamente in Torres la località portuale più qualificata. A renderlo possibile provvede l'inserimento della Sardegna nelle correnti mercantili internazionali grazie (fondamentalmente) alle navi delle Repubbliche Comunali di Pisa e Genova, impegnate unitariamente a contrastare la superiorità delle flotte barbaresche nel Mediterraneo nella conquista di nuovi mercati tramite i quali sostenere la propria economia.

A determinare l'evoluzione del Turritano concorrono la crescita demografica locale ma anche, indirettamente, dissidi interni alla classe dirigente musulmana che si traducono in contrasti sulla politica da adottare nei confronti delle popolazioni cattoliche e, per la Sardegna, nella sconfitta dell'emiro Mugiâhid al-Amiri ("il vincitore") in un'imprecisata località dell'Isola (penso alla riviera algherese, allora marginale rispetto al territorio giudicale, che aveva il baricentro in Torres, od a qualche cala dell'Asinara) ad opera di Pisa e Genova, intervenute dietro richiesta del pontefice sollecitato dagli Isolani.

Come ringraziamento per lo scampato pericolo – era intendimento dei Musulmani fare del nostro territorio una base logistica da cui lanciare assalti contro le coste tirreniche, in particolare verso Roma, sede della Cristianità – il ceto dirigente giudicale gratifica (fin troppo generosamente) di terre, animali e risorse lavorative le chiese cattedrali di Pisa e Genova e gli ordini monastici voluti da Gregorio VII per favorire la rigenerazione spirituale della Chiesa insieme con la valorizzazione delle terre. Da qui lo sviluppo del Turritano, grazie alle nuove tecniche di coltivazione del suolo importate dai monaci ed ai mercanti giunti per avviare verso la Penisola l'esubero della produzione alimentare locale e poi stabilitisi in loco.

Sono le premesse per la formazione del capitale necessario a garantire

le attività commerciali ed a realizzare – grazie alle imposte che pagano le merci in transito nel porto di Torres ed ai donativi consentiti dal miglioramento economico degli abitanti del territorio – la basilica di San Gavino.

Lo fanno in sinergia con il fervore religioso creatosi intorno all'ormai datata fama di santità dei martiri turritani Gavino, Proto e Gianuario, che non a caso – con l'*Inventio* e la *Passio* – cadenza le tappe di questo sviluppo economico. Nel Medioevo il sentimento religioso funge in effetti da collante tra società locale e forestieri, diversi per lingua, tradizioni e mentalità, coinvolgendo in un unitario processo di espressione territoriale le diverse componenti che ne fanno parte.

Sono queste caratteristiche a fare di Torres, storica sede di diocesi ed insediamento di antiche origini, l'ideale e concreta espressione della religiosità popolare ma anche la cerniera tra l'entroterra isolano e le regioni costiere con la Corsica, la Penisola ed una parte dell'arco costiero mediterraneo, la località di integrazione tra interessi economici legati al mare od alla terra (prodotti del sottosuolo, agricoltura e pastorizia) e la loro valorizzazione tramite l'esportazione.

Quest'intreccio di motivazioni religiose, morali e materiali innesca un sistema economico fondato sul razionale utilizzo del territorio e sulla modifica della tradizionale mentalità dei Sardi basata sul suo passivo sfruttamento. Si origina così, grazie ai mercanti di Terra Manna ed all'impulso che danno allo svecchiamento delle tradizionali strutture produttive ed al cambio di mentalità della società giudicale, la trasformazione dall'economia di baratto a suo tempo determinata dall'emarginazione della Sardegna dai traffici mercantili di spessore internazionale per via della preponderanza saracena ad un sistema economico aperto, basato sul libero scambio e l'iniziativa imprenditoriale.

Risale alla presenza in Torres di mercanti corsi, toscani, ma anche di altre regioni peninsulari, condizionati dal fervore mistico che circonda la leggenda dei martiri turritani, la successiva intestazione a san Gavino di edifici religiosi e piccole borgate che tuttora in non modico numero si ritrovano in diverse realtà regionali, così come è da attribuirsi alle aumentate disponibilità economiche del territorio la costruzione del San Gavino, cassa di risonanza per ricordare la figura del santo e il suo martirio, ricercare e ritrovare (?) nel sottosuolo i suoi resti mortali e richiamare fedeli da più parti.

La crescita economica e demografica del territorio giustifica l'innalzamento della diocesi turritana al rango di arcidiocesi, e l'ampliamento dell'originario progetto di costruzione della basilica di San Gavino, improvvisamente interrotto allorché i lavori erano in uno stato avanzato, ne è l'esito più significativo.

D'altra parte, cosa può esservi di più eticamente apprezzabile nel sentimento religioso, nella comune venerazione delle reliquie (vere o presunte, poco importa) dei martiri cristiani riconosciuti come santi, del ritrovarsi tutti insieme in uno stesso edificio religioso per partecipare alle cerimonie religiose, occasione ideale per allacciare nuove conoscenze e parlare di affari, mettendo in comunione spirituale individui di provenienza diversa e relegando in secondo piano le differenze di mentalità e linguaggio, le incomprensioni e le differenze proprie dell'"altro", del "diverso"?

Né va dimenticato che in questo comune sentire trovano solidarietà la consapevolezza delle incognite insite nel viaggio in una terra straniera, selvaggia, dalle condizioni di vita difficili, nonché le sofferenze per la lontananza dalla famiglia, affrontate con sacrificio al solo fine di migliorare il tenore di vita proprio e dei familiari.

Non è dunque un caso che il salto di qualità del territorio turritano sia attestato dal San Gavino, dove il modulo costruttivo, le dimensioni e la conformazione esterna esprimono il cambiamento in atto. Il progetto iniziale è in effetti difforme da quello realizzato, modificato ed ampliato in corso d'opera per motivazioni (apparentemente) non conosciute ma significative: l'impianto originario della chiesa è allungato al fine di ospitare più fedeli, con le trame di collegamento tra l'ordito iniziale e quello conclusivo evidenti nella navata meridionale, dove è visibile la giuntura tra le due componenti strutturali fondamentali, l'orientale e l'occidentale.

Una domanda si pone, a questo punto: quali le motivazioni per cui il sacro edificio viene costruito ai margini del borgo medioevale di Torres?

Al riguardo, ritengo che la motivazione dipenda da un intreccio di fattori politico-economico-finanziari e religioso-culturali che determina le condizioni per la realizzazione di un'imponente basilica idonea ad accogliere pellegrini, forestieri e nativi in uno spirito unitario e di solidarietà reciproca che in questa chiesa trova la sua più alta espressione materiale e religiosa. La scelta risiede nella sacralità del sito – non casualmente preferito in dipendenza del fatto di ospitare una necropoli paleocristiana già motivo di costruzione di almeno altri due edifici di culto di impianto latino e bizantino –, ad indicarne la continuità della valenza religiosa, ora ottimizzata da un più intenso culto per i santi martiri turritani, la cui ricerca e ritrovamento dei resti mortali vengono presi a pretesto per la costruzione della nuova chiesa.

La testimonianza dell'attrattiva storicamente esercitata dal San Gavino riposa nella sopravvivenza nei dintorni di antiche *cumbessias*, strutture che ospitavano i visitatori ed attestano come la chiesa abbia rivestito un ruolo di aggregazione sociale, di intermediazione tra persone di cultura, prove-

nienza e parlata differenti, assolvendo ad una funzione religiosa e sociale totalizzante.

In Età medioevale nelle chiese si andava infatti non per far sfoggio di eleganza od assolvere ad un impegno di routine, ma per rispondere a più motivazioni: richiamo del senso religioso, tanto più forte in una società gravata di mille problemi quotidiani e difficoltà di ogni genere ed in cui l'influenza della Chiesa era forte, direi cogente, certo più sentita di quanto non sia ora; allacciare conoscenze, scambiare esperienze di vita, confrontarsi sulla produzione dei suoli o sui problemi quotidiani per trarne suggerimenti per il futuro; avviare trattative economiche ed anche matrimoniali per sancire alleanze imprenditoriali o familiari o porre fine a diatribe intestine tra insediamenti contermini; trascorrere la notte al riparo dal freddo e dalla pioggia o comunque dagli inconvenienti delle condizioni atmosferiche ambientali allorché ci si presentava come pellegrini arrivati per esaudire una promessa od assistere a cerimonie religiose; trovarvi nottetempo ospitalità al sicuro da furti, rapine ed assalti dei delinquenti di strada, allora più frequenti di ora, anche se, in verità, le abbondanti libagioni miste a buon vino locale esitavano talvolta in zuffe che potevano richiedere anche il massiccio intervento da Sassari della forza pubblica.

La Chiesa nella sua veste materiale, non solo come struttura religiosa del territorio, rappresentava in effetti il momento più alto di aggregazione tra nativi e Continentali, che sapevano far di conto, leggere e scrivere e districarsi nelle problematiche mercantili ma trovavano difficoltà ad adattarsi ad un ambiente differente da quello della terra natia non comprendendo il lessico locale; d'altra parte, il Latino (già lingua internazionale ormai stravolta nella grammatica e nella sintassi e sostanzialmente desueta) era ormai sconosciuto perfino a gran parte degli ambienti ecclesiastici, che lo conservavano sì negli usi liturgici e nel linguaggio ufficiale, ma a malapena lo comprendevano e scrivevano.

Né può passare in secondo piano, ai fini della nascita del San Gavino, la riorganizzazione territoriale della Chiesa, che si adegua alla nuova dimensione demografica del territorio ed alla diversa distribuzione della popolazione, non più concentrata come prima sulle alture dell'entroterra ma ora discesa a valle nelle aree costiere o pianeggianti contermini, dopo il venir (parzialmente) meno del pericolo delle incursioni barbaresche. Ne sono espressione la creazione di nuove diocesi e l'innalzamento di quella storica di Torres al rango di archidiocesi, a ripagarla della perdita delle risorse economiche subite con lo scorporo di territori da cui ricavava ingenti profitti.

È come risposta a quest'innovazione, presa per corrispondere al nuovo

ruolo della Chiesa turritana, che l'impianto originario del San Gavino, già previsto come sede di diocesi, viene aumentato nelle dimensioni.

Al ruolo prevalente della chiesa turritana nell'ambito della Chiesa secolare si accompagna presto la crescita politica della Chiesa regolare, per intenderci quella degli Ordini monastici (in specie Benedettini, nelle varie articolazioni) organizzati secondo una regola; favoriti dal benessere raggiunto grazie a ricche donazioni, si radicano progressivamente nel territorio facendo quasi a gara tra loro nella realizzazione di strutture religiose, a significare valenza e ruolo dell'Ordine di cui sono espressione locale. Al riguardo, non si può fare a meno di riconoscere che anche il Turritano, in questa corsa dei monaci verso l'ostentazione di benessere e la dimostrazione di importanza, «si ricopre di un bianco mantello di chiese», per riprendere una storica frase di Raoul Glaber.

Lo spirito di emulazione, si sa, è facilmente portato a trasformarsi in competizione, per trascendere poi in conflittualità, ed in questa poco nobile contesa che in più occasioni, e per motivazioni poco nobili, si verifica nel nostro territorio tra Chiesa secolare e regolare, si trova coinvolta anche la chiesa di San Gavino. Il dissidio, sorto dietro la protesta dei suoi canonici per la concessione al monastero di Nurki – che in tutta fretta ne aveva preso possesso – delle chiese di San Giorgio di Baraci e Santa Maria de Gennor operata dall'arcivescovo Pietro de Cannetu senza richiederne l'assenso – come fino ad allora si era sempre fatto per tutte gli atti di questo tipo, e senza problemi di sorta –, si risolve con una sorta di compromesso nel Concilio convocato ad Ardara nel 1135 alla presenza dell'arcivescovo di Pisa Uberto, espressione di quella Chiesa pisana cui da tempo era stata concessa dal pontefice la legazia perpetua sulla Chiesa sarda.

Soffermandosi sull'avvenimento, che giustamente interpreta come un segno del cambiamento dei tempi, «emblematico della mutazione intervenuta anche in Sardegna sia nei rapporti tra il potere politico e quello ecclesiastico sia nel diverso ruolo che alcuni gruppi di potere si stavano ritagliando all'interno delle chiese episcopali», Raimondo Turtas[2] scrive che come in precedenza «il giudice, senza suscitare opposizione di sorta, alienava le chiese come se si fosse trattato di un qualsiasi altro bene del suo pegugiare… anche in campo ecclesiastico accanto a quello del vescovo cominciava ad affermarsi il potere del clero addetto in modo stabile alla cattedrale».

Forse, però, vi è qualcosa di più.

Al di là dell'esito del contenzioso – quanto ricordato è solo un episodio specifico preso a pretesto, e come tale il risultato è di valore secondario – e del giudizio che ne dà il Turtas, importa qui evidenziare che se è vero che

nella Chiesa il principio di autorità viene messo in discussione tardivamente rispetto alla sfera laica – d'altra parte, è consuetudine, persino ovvio, che nella Chiesa le innovazioni anche istituzionali facciano seguito ai cambiamenti che intervengono nella società civile, come capita, ad esempio, in occasione della ristrutturazione della Chiesa turritana in nuove diocesi dopo l'innalzamento della sede vescovile di Torres al rango di archidiocesi a seguito della diversa distribuzione della popolazione sul territorio –, è altrettanto vero che nella circostanza ci troviamo in presenza dell'iniziale affermazione di un principio di compartecipazione a decisioni che sostanzialmente discende dal fatto di vedersi toccata la sfera dei propri interessi personali, più che da conflittuali relazioni di carattere ideologico tra differenti istituzioni ecclesiastiche.

La molla che fa scattare la protesta del clero subalterno nei confronti del proprio arcivescovo sembrerebbe, infatti, motivata da fattori economici, anche se così facendo si mette in discussione uno storico principio di autorità.

Se così fosse, se ne potrebbe concludere che come le motivazioni economiche hanno presieduto in passato allo sviluppo di Turris (o Torres) e, a seguire, della sua chiesa, le stesse, con l'iniziale delocalizzazione di beni immobili, rappresentino ora, *in nuce*, le ragioni che stanno alla radice del suo declino e della sua chiesa.

La diversificata assegnazione nel Turritano delle proprietà immobiliari da parte dei maggiorenti, insieme con la presenza di mercanti di provenienza dalla Terramanna che all'iniziale valenza economica aggiungono ora, progressivamente, quella politica, limita infatti vieppiù il nucleo istituzionale giudicale presente a Torres condizionandone decisioni politiche ed indirizzi strategici e costringendolo ad adottare soluzioni che non ridondano a favore del borgo e della sede turritani, dal cambiamento inevitabilmente interessati. Ne sono dimostrazione il trasferimento della capitale giudicale da Torres ad Ardara, la crescita di *Thathari* (Sassari) rispetto a Torres e, non ultimo, il trasferimento (reale) della sede arcivescovile in *Thathari* prima della fine del secolo XIII.

Ad attestare il declino di Torres e della sua Chiesa niente è più efficace della problematica riflessione del pontefice Eugenio IV, che nel 1441, nel giustificare il trasferimento ufficiale della sede arcivescovile da Torres a Sassari, così si esprime[3]: «*Civitas Turritana, quae alias inter caeteras Sardiniae Insulae Civitates multum esse solebat insignis, propter malignitatis temporum et diversas calamitates quae partes illas diutius pro! (sic) Dolor afflixerunt adeo desolata et destituta fuerat prout existit, quod nulli eam inhabitant de praesenti*».

Dovranno passare diversi secoli prima che, negli anni ’60 del secolo scorso, la città turritana ritorni agli antichi splendori, grazie ai lauti finanziamenti garantiti dal “Piano di Rinascita” attuato dalla Regione Sardegna che hanno convogliato nel suo territorio nuove energie, nuovi ceti artigianali ed imprenditoriali, nuove infrastrutture, nuovi abitanti ed una nuova mentalità, tradottisi sinergicamente in una consistente espansione economica e crescita demografica e, perché no, dimensione culturale ed intellettuale che hanno portato, tra gli altri risultati, alla riscoperta e valorizzazione di originali e caratterizzanti beni culturali che, a prescindere dalle ferite determinate dall’inesorabile trascorrere del tempo, si ergono tuttora maestosi a ricordarne, nel bene e nel male, le vicende storiche.

La basilica di San Gavino è, in questo senso, uno di quei tanti segni del tempo da prendere a modello della caducità dell’azione dell’uomo, uno di quegli emblemi dei corsi e ricorsi della Storia che ci ricordano come siamo soltanto una frazione, un “corridore col testimone” in quella corsa a staffetta nel tempo che è la storia dell’umanità.

Sta a noi correre la frazione con successo o meno.

Note

[1] Farae, *De chorographia Sardiniae libri duo*, Torino 1835, ora anche in Cadoni 1992, vol. 1, pp. 162-165: «La città è ora prostrata, distrutta dalla guerra con Genova e dalle incursioni dei pirati ed abbandonata dalla popolazione, trasferitasi a Sassari coi governanti e le proprie ricchezze, la terra occupata da erbacce e cespugli e non più coltivata, scomparso ogni indizio della maestosità degli antichi edifici».

[2] Turtas 1999, p. 239.

[3] Tola, *Codex Diplomaticus Sardiniae*, in “Historiae Patriae Monumenta”, 2 tomi, Torino 1861-68, sec. XV, doc. n. XXVII: «La città turritana, già insigne tra le città isolane, colpita da avversità naturali e calamità umane, versa ora in un tale stato di desolazione che ne ha stravolto l’esistenza, tanto che al momento nessuno vi abita più».

Bibliografia

Cadoni E. 1992, *Iohannis Francisci Farae Opera* (a cura di Enzo Cadoni), Sassari.
Turtas R. 1999, *Storia della Chiesa in Sardegna dalle origini al Duemila*, Roma.

Nodi e luoghi dell'esercizio della vita spirituale a Castelsardo

Francesca Sanna

La diffusione del cristianesimo comportò significative modifiche nell'urbanistica delle città, dove vennero edificate le chiese e conventi delle diverse congregazioni religiose. Inoltre, molti nuclei urbani assunsero una nuova valenza diventando sedi nelle quali risiedevano i vescovi, intesi come "pastori" delle comunità. Da qui la trasformazione di numerose città in centri del forte potere religioso di organizzazione ecclesiastica che legittimava, per la relativa credenza nella volontà divina, il potere politico[1].

Se, nelle città medievali, gli spazi principali della vita economica erano le piazze ed i palazzi signorili, i luoghi dove si praticava non solo la fede con culti rivolti ai santi, ma soprattutto si definiva la propria identità culturale, erano le chiese e la cattedrale. Nel medioevo il potere dei vescovi esercitato proprio nelle cattedrali su tutto il popolo dei fedeli era ancora forte e presente; essi instauravano un dialogo urbano con il potere politico dando origine a nuclei complessi, con localizzazione di spazi e monumenti (di entrambi i poteri) in posizione centrale. Parallelamente a questo processo, chiese e soprattutto abbazie, ad opera dei Benedettini, Cassinesi, Cistercensi, Vallombrosani, Camaldolesi, venivano insediate all'esterno delle mura, in posizione antipolare rispetto alla città, avviando così la fondazione di nuovi piccoli nuclei abitati al loro intorno, successivamente inglobati, con l'espansione delle mura, nel nuovo perimetro cittadino, in epoca basso medievale e rinascimentale. In alcuni casi, soprattutto ad opera degli ordini mendicanti, si sono realizzati degli insediamenti ecclesiastici e conventuali, spesso decentrati rispetto ai centri civici del potere, ma interni al perimetro fortificato in quel momento esistente che hanno indotto un processo virtuoso di crescita sia urbana che della *civitas*[2].

A Castelgenovese, come evidenziato da Ilario Principe[3], nel processo di fondazione le opere religiose presenti all'interno del perimetro sono fortemente decentrate e marginalizzate lungo il ciglio dello sperone roccioso; tutti i processi precedentemente descritti sono qui assenti, con esclusione

Fig. 1. *Castelsardo. Probabile localizzazione delle chiese demolite del Purgatorio e della confraternita di Santa Croce, rilevata dalle mappe storiche del XVIII secolo.*

dell'insediamento ad opera dell'ordine mendicante, la cui data di fondazione non è comunque certa, ma che recenti studi farebbero risalire al terzo quarto del XIV secolo (in occasione della bolla pontificia di Gregorio XI, 28 aprile 1376)[4].

In relazione all'antico Castelgenovese la data fondamentale è quella del 1502, quando venne traslata la sede vescovile da Ampurias a Castelsardo presso la cattedrale di S. Antonio[5]. Nel centro fortificato, attualmente si contano tre chiese: S. Maria delle Grazie con annesso il convento Francescano, la cattedrale di S. Antonio abate e la Chiesa del Purgatorio. Altre due chiese sono ubicate nelle mappe storiche a nord della cattedrale e ad una quota inferiore (circa quindici metri più in basso), a ridosso degli spalti Manganella, ma attualmente non ne rimane traccia.

La chiesa di sant'Antonio abate, probabilmente fondata tra il Trecento ed il Quattrocento, in forme tardo-gotiche, leggibili dall'arco in trachite del frontone (fig. 1), pur essendo divenuta sede vescovile, si presentava inadeguata a fungere da cattedrale, poiché piccola, fatiscente e con gra-

vi problemi strutturali. Un primo ampliamento, avvenuto fra il 1597 e il 1606, era stato frutto della volontà del vescovo Giovanni Sanna, che aveva contribuito a realizzare i collegi gesuitici di Sassari e Cagliari.

Ben pochi sono, nel Seicento e Settecento, i riferimenti documentali, fatti salvi alcuni cenni marginali ai lavori di restauro delle chiese e delle fortificazioni e, allo stato attuale delle indagini d'archivio, non risultano indicazioni progettuali delle varie ricostruzioni e ristrutturazioni[6]. Comunque, si è in grado di documentare alcuni interventi tramite rilievi ispettivi. Nel primo quarto del Settecento la navata e parte del lato sud della chiesa subirono un restauro che, però, non provocò particolari mutamenti nell'iconografia dell'edificio seicentesco. La prima ricostruzione non riguardò l'abside, con arco trionfale a sesto acuto, rimaneggiato e sormontato da un oculo senza raggiera, a cui corrisponde quello sulla parete opposta, sopra l'arco trasverso ribassato della navata. La crociera del transetto risulta retta da pilastri tardo-gotici a tre colonne, con capitelli decorati con angeli, draghi, aquile e pastori che suonano il flauto accanto al gregge. Sono presenti due cappelle seicentesche nel lato settentrionale e una piccola cappella collocata nel transetto sinistro. La cappella dedicata alla Vergine di Monserrato ha come copertura una cupoletta ottagonale, mentre le pareti sono tappezzate da *azulejos*; l'ultima cappelletta a sinistra, invece, ha una volta a crociera su colonnine con capitello ornato a spirale. La cappella del transetto è caratterizzata da affreschi sulle pareti laterali, opera di Andrea Lusso. Per tutte le cappelle l'arco di accesso è a tutto sesto, ornato da punte foggiate a diamante e retto da pilastri cassettonati con capitello a fogliame stilizzato[7].

L'attuale aspetto della navata (che negli anni Sessanta del Novecento è stata rozzamente restaurata ad opera del Genio Civile con un rifacimento degli intonaci che simula il paramento a vista) è frutto della fabbrica settecentesca, come documentato nel 1705[8] e dal 1718 al 1727. La data 1727 è incisa nella volta centrale della tribuna sopra la prima campata, mentre nel 1738 vi fu la consacrazione da parte del vescovo Torrellas dell'altare maggiore[9].

La navata è ripartita in sei campate da arconi ribassati su paraste bacchettonate che reggono la volta a botte. Le aperture, ricavate fra gli archi laterali di rinforzo sopra le cappelle, si rifanno tecnicamente al sistema adottato precedentemente a Sassari verso la fine del Seicento per rinforzare le pareti laterali del Duomo. Il rifacimento settecentesco evidenzia l'adozione degli stilemi classicistici sia nel fregio a baccellature e dentelli di capitelli e cornici, sia nelle testine in chiave al primo e all'ultimo arcone della navata

Fig. 2. *Castelsardo. In grigio il luogo destinato a sepoltura a partire dal 1848.*

e ai tre della tribuna, che, con le due colonne, in porfido, con capitello corinzio, in marmo bianco, nella balaustra, trae ispirazione da quelle delle facciate laterali del Duomo sassarese[10].

In posizione più elevata rispetto all'edificio della cattedrale, dal quale dista solo pochi metri, venne costruito il campanile, la cui base quadrangolare si sviluppa in forma ottagonale nell'ordine superiore. Il campanile è sormontato da un cupolino ogivale gattonato, dotato di lanterna e banderuola e che svolgeva anche una funzione di faro. La struttura è raffigurata nel disegno del Vivas del 1625 ed è stato presumibilmente terminato in concomitanza con l'ampliamento/restauro della cattedrale (1622)[11].

La chiesa-convento di Santa Maria delle Grazie, collocata invece nella parte più alta della città, con la piazza di accesso disposta sullo stesso asse viario che collega la loggia comunale e la chiesa, è stata gestita dai frati che curarono l'annesso convento, dal 1376 al 1865; l'edificio non pare aver

Fig. 3. *Castelsardo. Coordinamento tipologico/simbolico tra chiesa di Santa Maria, Sant'Antonio e loggia comunale.*

mutato particolarmente la propria struttura architettonica, nella quale si riscontrano schemi tardo-gotici con l'aggiunta di elementi rinascimentali. Nel Cinquecento la chiesa fu oggetto di grandi lavori di ampliamento, guidato da un ente o comitato denominato Opera di Santa Maria.

Il convento di modeste dimensioni, particolarmente suggestivo per l'articolazione, è fondato sul limite del ciglio rupestre, esso occlude quello che, si potrebbe ipotizzare fosse, ad un esame obiettivo, il pronao della chiesa, precedentemente edificata.

Per quanto riguarda le aree funerarie utilizzate a Castelgenovese esistono ugualmente poche fonti. Si conservano soltanto tre documenti, tutti datati al 1321, che indicano come l'unico luogo di sepoltura all'interno del borgo fosse la chiesa parrocchiale di Sant'Antonio. I pochi dati finora rinvenuti portano necessariamente a proporre ipotesi interpretative. Per esempio si può ipotizzare che probabilmente le due chiese di Santa Maria delle Gra-

zie e Santa Maria di Tergu fossero abitualmente utilizzate come luoghi di sepoltura anche alcuni secoli prima. Per contro, si è consapevoli che questa ipotesi avrebbe necessità di riscontri almeno sotto il profilo archeologico, non essendo mai stati effettuati scavi sistematici nelle due chiese, sebbene queste siano state restaurate di recente[12].

L'indagine di Umberto Zucca sui *Quinque libri*[13], conservati nell'archivio capitolare della città, ha permesso di riscontrare che, tra il 1581 e il 1607, erano due i luoghi di sepoltura all'interno delle mura, la chiesa di Sant'Antonio e quella di Santa Maria delle Grazie. I documenti riferiscono altresì come occasionalmente la popolazione scegliesse la chiesa di Santa Maria di Tergu e quella dedicata a Sant'Erasmo, collocata fuori dalle mura[14]. Fra l'altro, si deve sottolineare, per quanto riguarda gli spazi cimiteriali, che soltanto dopo il 1750 la comunità ha cominciato a predisporre la realizzazione di una nuova area di sepoltura da collocare al di fuori dell'abitato per motivi igienico-sanitari. Questo progetto vedrà la luce dopo una lunghissima gestazione solo nel 1848, anno in cui nel sito di Manganella sorgerà il nuovo cimitero[15] (figg. 2-3).

Il seminario venne edificato nel 1760 (fu oggetto di un restauro già nel 1777) effettuato grazie alla volontà del vescovo Francesco Ignazio Guiso e pagato dalla diocesi. L'immobile, a seguito dell'interessamento nel 1766 dei consiglieri regi, fu destinato, a partire dal 1770 per un certo periodo, al pubblico insegnamento e non soltanto a quello seminariale.

In relazione al posizionamento del seminario, si è avuto modo di riscontrare il sussistere di determinati caratteri afferenti la sussistenza di una sovrastruttura geometrico-simbolica: l'edificio infatti risulta disposto sul baricentro del triangolo determinato dal vertice delle chiese di S. Antonio (cattedrale), S. Maria e dall'ingresso della loggia comunale, quasi a conclusione di un progettato coordinamento tra potere religioso e laico-civile.

Note

[1] Grohmann 2003, p. 99.
[2] Guidoni 1989, pp. 73 e sgg.
[3] Principe 1983, pp. 34 e sgg.
[4] Fattaccio 2007, p. 741.
[5] Gaias 2007, p. 686.
[6] Principe 1983, p. 73.
[7] *Ivi*, p. 74.
[8] Biblioteca universitaria di Sassari, ms. 115. Archivio della Curia di Castelsardo, *Registro di scarico della sede vacante*, 1718-27, in Gaias 2007, p. 689.
[9] Segni Pulvirenti, Sari 1994, p. 72.
[10] *Ivi*, p. 124.

[11] *Ivi*, p. 125.
[12] Bianco 2007, pp. 662 sgg.
[13] Zucca 1997.
[14] *Ivi*, p. 34.
[15] Porcu Gaias 2007, p. 686.

Bibliografia

Bianco G. A., *Castelsardo: la struttura urbanistica e le fortificazioni della città medievale e moderna*, in Mattone A., Soddu A. (a cura di), Castelsardo. Novecento anni di storia, Pisa, pp. 657-682.

Fattaccio P. O. 2007, *Momenti di storia francescana a Castelsardo: il convento di Santa Maria delle Grazie nell'età moderna*, in Mattone A., Soddu A. (a cura di), Castelsardo. Novecento anni di storia, Pisa, pp. 650-739.

Grohmann A. 2003, *La città medievale*, Bari.

Guidoni E. 1989, *La città dal Medioevo al Rinascimento*, Roma-Bari.

Porcu Gaias M. 2007, *Castelsardo: la storia urbanistica e le fortificazioni in età moderna*, in Mattone A., Soddu A. (a cura di), Castelsardo. Novecento anni di storia, Pisa, pp. 683-694.

Principe I. 1983, *Sassari, Alghero, Castelsardo, Porto Torres*, Roma-Bari.

Zucca U. 1997, *Castelsardo e i frati minori conventuali nei quinque libri del 1581-1607*, «Biblioteca Francescana Sarda», 7, Oristano, pp.5-118.

Segni Pulvirenti F., Sari A. 1994, *Architettura tardogotica e d'influsso rinascimentale*, Nuoro.

Servi e serve nei *condaghes*. Beni equivalenti

Giuseppe Meloni

Tra le fonti principali sul medioevo, e non solo parlando di quelle relative alla Sardegna, sono da classificare i diversi *condaghes* che ci sono pervenuti. Si tratta di documenti di grande spessore culturale e storico che ci permettono di avere un quadro già sufficientemente approfondito sulla storia dell'isola e, per diversi aspetti, dei suoi rapporti con il mondo ad essa esterno.

Il termine, che nel corso dei secoli ha assunto sfumature di significato spesso contraddittorie, definisce nelle conoscenze attuali diversi tipi di testimonianza, accomunati comunque da un denominatore comune: si tratta di fonti medioevali, ricche di contenuti storici, che fanno riferimento ai fondamenti della storia patria.

In effetti il significato del termine è tuttora discusso, anche se la versione più accreditata e attendibile lo fa risalire alla parola greca *kontàkion*, che sarebbe un'asticella, un bastoncino, attorno al quale si arrotolavano gli antichi documenti, in carta o, meglio, in pergamena. In un secondo momento la parola sarebbe passata a definire l'intero documento, dapprima arrotolato, quindi in forma di codice[1]. Il termine si sarebbe quindi evoluto fino a definire testi liturgici di tradizione greca che hanno lasciato testimonianze nei territori dominati da Bisanzio negli ultimi secoli del primo millennio d. C. e quindi anche in Sardegna fino al secolo IX[2].

I *condaghes* ai quali ci riferiamo nella memoria documentaria sarda, fino a mezzo secolo fa, venivano definiti come: «registri dei vari monasteri, nei quali gli abati e i priori segnavano le permute, le vendite, le donazioni, le cessioni di terre e di servi, gli acquisti e le vendite di bestiame, tutti gli atti, infine, concernenti il patrimonio del monastero». A queste fonti si riservava un'attenzione di riguardo precisando che «rivestono un'importanza estrema per la ricostruzione della vita economica e sociale del Medioevo sardo»[3]. Non venivano invece presi in esame altri documenti che, nell'accezione comune, venivano definiti *pseudo-condaghes*.

Altrove il *condaghe* viene definito come «un codice nel quale venivano registrate, per lo più in lingua volgare (sardo-logudorese o sardoarborense), transazioni di carattere patrimoniale – donazioni di Giudici e maggiorenti locali, vendite, acquisti, permute, ripartizioni di *servos et ankillas*, liti giudiziarie (*kertos*), accordi connessi con quelle transazioni o derivanti da altre cause, ma anche eventi significativi per la vita del monastero – che documentano nel dettaglio la gestione dei beni degli enti religiosi, in particolare dei monasteri»[4].

Oggi, grazie agli ultimi cinquant'anni di studi su questi temi, il concetto di *condaghe* si è evoluto.

Possiamo assumere a definizione di quelli che oggi chiamiamo *condaghes* giuridico-amministrativi (i più diffusi e i più noti) questa definizione: «testo scritto che vale a comprovare il compimento di un'azione giuridica (ossia di un atto volontario destinato a creare o a confermare o a estendere o a modificare diritti e obbligazioni) ovvero l'esistenza di un fatto giuridico (ossia di un avvenimento o di uno stato di fatto che producono conseguenze giuridiche)»[5].

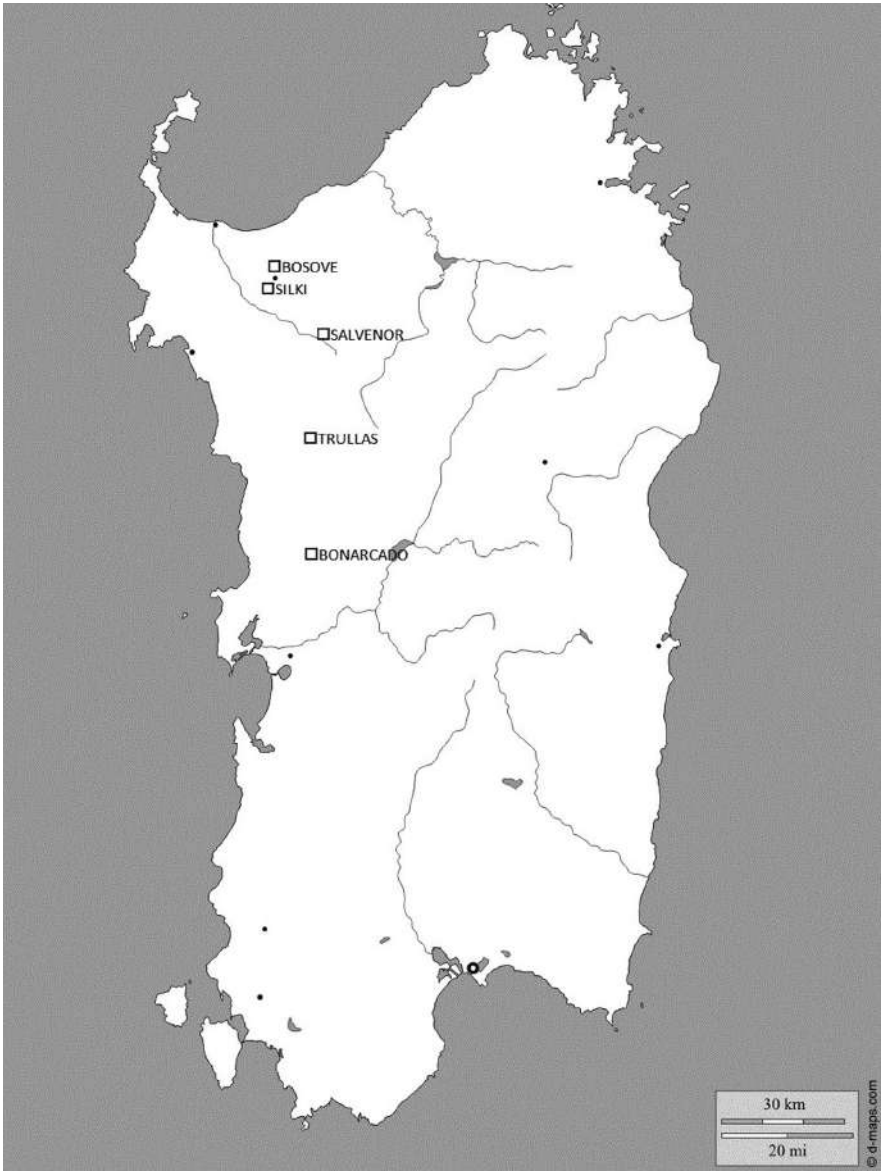
In altre parole si tratta di registri, costituiti da gruppi di schede, che consentivano alle istituzioni che li possedevano (generalmente monasteri, ma non solo) di avere un titolo giuridico sui propri beni[6] e – allo stesso tempo – di tenere in ordine la macchina amministrativa dell'Ente: «un regesto puramente amministrativo, una collezione di atti, di compere, doni, lasciti, permute, decisioni di liti; in una parola il libro che rappresentava la consistenza patrimoniale delle chiese, dei monasteri»[7]. Tra i *condaghes* giuridico-amministrativi monastici vanno ricordati:

S. Pietro di Silki (*Sassari*)[8]
S. Michele di Salvenor (*Codrongianos - Ploaghe*)[9]
S. Nicola di Trullas (*Semestene - Pozzomaggiore*)[10]
S. Maria di Bonarcado (*Bonarcado*)[11]

Rimangono notizie di altri *condaghes* che convalidano il concetto secondo il quale questo tipo di documento doveva essere molto più diffuso, usuale, rispetto al numero esiguo di fonti analoghe pervenuteci. Si tratta comunque di labili tracce[12].

Ricordiamo ancora un registro atipico ed unico per la definizione dell'autorità che lo ha redatto, che possiamo definire *condaghe* laico[13]:

Barisone II o S. Leonardo di Bosove (*Latte dolce, Sassari*)



Accanto a queste si distinguono fonti di tipo differente che, fino a pochi decenni fa, erano quasi cadute nell'oblio a causa della sottovalutazione di cui godevano; ciò era dovuto, in parte, ad una scarsa applica-

zione al loro studio, in parte, alla disgraziata denominazione che li aveva contraddistinti: *pseudo-condaghes*. Oggi possiamo rivalutare queste fonti, chiamarle con il loro vero nome, *condaghes* (o *fundaghes*) e prenderle in considerazione seriamente per le ricerche storiche che interessano i temi che vi sono trattati.

Questa differente categoria di *condaghes* fa riferimento a documenti quali il *condaghe* di S. Gavino, di S. Maria di Tergu, di Saccargia o altri analoghi. Non si tratta, in questo caso, di registri amministrativo-giuridici, caratteristica, come abbiamo visto, di altro tipo di documenti sardi. Per *condaghe*, termine che si alterna spesso a *fundaghe*, a partire dal secolo XV fino a tutto il XVII si intendevano anche quelle opere che facevano riferimento alla storia patria, alle origini di quel mondo giudicale la cui conoscenza permetteva di ricercare antiche radici di nazionalità. Il termine, quindi poteva avere il significato di cronaca, fonte narrativa in genere.

È probabile che anche queste fonti siano state prodotte in ambienti monastici, dapprima dietro l'esigenza di tramandare in forma orale notizie che, perdendosi, avrebbero sminuito il rilievo delle singole entità ecclesiastiche. È quindi verosimile che, in un secondo momento, la tradizione sia confluita nei *condaghes*, in primo luogo perché si avesse una redazione scritta dei vari racconti che ne permettesse una trasmissione nel tempo.

Va considerato poi che la stesura in forma di *condaghe* mirava a conferire autorevolezza all'autenticità del contenuto, così come avveniva per i *condaghes* amministrativi. È vero che alla base delle notizie contenute nei *condaghes* di fondazione emergevano spesso elementi provenienti da narrazioni leggendarie; non va ignorato, comunque, che questi venivano proposti accanto ad altri documenti, più validi dal punto di vista storico, che permettevano e permettono tuttora un raffronto tra le notizie tramandate. Per questo testimonianze di questo genere mantenevano, comunque, nelle intenzioni dei "narratori" «l'alto valore di corroborare il vero»[14].

Infine va ricordato l'intento propagandistico a favore di questa o quella chiesa che era alla base del racconto; inoltre si istituiva una sorta di legame tra il punto di riferimento religioso, la chiesa e il santo che ne era titolare, legame che veniva corroborato da uno o più miracoli o eventi fuori dal normale, che il testo aveva il compito di segnalare, illustrare e tramandare. Quanto era collegato ai riti e alle feste che le comunità di fedeli celebravano in questi luoghi di riunione, assumeva così un tono

di maggiore sacralità contribuendo, allo stesso tempo, a rafforzare le basi economiche del santuario.

Oggi possiamo ricordare diversi *condaghes* di fondazione che rivestono un ruolo principale tra le fonti medioevali della Sardegna:
S. Gavino[15]
S. Maria di Tergu[16]
SS. Trinità di Saccargia[17]

È scontato che i *condaghes* di fondazione dovevano essere più numerosi di quanti sono giunti sino a noi. Alcuni comunque hanno lasciato tracce in altri documenti, spesso labili, altre volte più consistenti[18].

Anche racconti a più ampio respiro come cronache relative a temi più vasti che non il semplice riferimento ad una chiesa, ad un miracolo o alla sua consacrazione, probabilmente vennero definiti con lo stesso nome di *condaghes*. È il caso della più importante cronaca medioevale pervenutaci, che è stata definita dagli studiosi del XX secolo *Libellus Iudicum Turritanorum* ma che nel documento manoscritto conservato a Torino riporta il titolo: «Fondagues de Sardigna»[19].

Anche documenti di tipologia parzialmente differente da quella degli esemplari sopra citati ci sono pervenuti sotto la denominazione di *condaghes* o *fundaghes*. La loro illustrazione esula dagli interessi di questo studio[20].

In questa sede ci interessiamo dei *condaghes* giuridico-amministrativi. In questi ultimi anni si è assistito ad una riscoperta di queste fonti che ha portato a numerose iniziative scientifiche ed editoriali, come si può notare scorrendo le note relative in apertura di questo articolo. Ci sono state edizioni e riedizioni, commenti di sintesi, osservazioni paleografiche, filologiche, tentativi di datazione, traduzioni, ma solo in occasioni sporadiche alle note di carattere generale sono seguiti studi approfonditi ed esaustivi di tipo storico. Probabilmente scoraggia il fatto che un approccio di tal genere sia il più complesso che si possa avere con questi registri ricchi di dati, di numeri, di situazioni, talvolta (o meglio spesso) persino inconciliabili tra loro. Non va trascurato, per capire la complessità di interventi di questo genere, il fatto che le annotazioni dei *condaghes* di cui parliamo si riferiscono a situazioni temporali molto distanti, datate all'interno di lunghi periodi (anche quattro secoli) e interessano aree geografiche pur sempre all'interno della Sardegna, ma spesso lontane tra loro e caratterizzate da situazioni geomorfologiche, orografiche, politiche, economiche assai differenti. Interventi di carattere generale che mettano ordine all'interno della materia e che analizzino a fondo le

singole attestazioni contenute nei *condaghes* sono pertanto impegnativi da realizzare ma, come dimostrano studi parziali già realizzati, non sono impossibili. Si tratterà, quindi, nel futuro, di mettere mano con competenza e passione a questa materia e, possibilmente svolgendo uno studio d'equipe, offrire alla ricerca quei risultati di ordine generale che ancora mancano.

Più facilmente realizzabili sono, invece (soprattutto in sedi come quella che caratterizza questo studio, dove è necessario puntualizzare situazioni particolari), studi su argomenti specifici. Quali erano i prezzi sui mercati dei territori interessati dalle registrazioni dei *condaghes*? Quale il valore della forza lavoro? Quale quello del patrimonio in capi di bestiame per un'economia basata in gran parte sull'allevamento? Quale il peso della moneta o del metallo pregiato non monetato nelle contrattazioni? Quale l'effettivo significato della distribuzione del lavoro servile nella settimana (4 giorni)? Per tutti questi quesiti è necessario inventariare le numerose schede che i *condaghes* ci hanno tramandato, catalogare per assimilazione i vari gruppi di documenti e fornire risposte esaurienti e verificate. In effetti i singoli documenti tramandatici nei *condaghes*, ossia le singole schede, illustrano a fondo i vari aspetti dei rapporti sociali della Sardegna (soprattutto dell'area nord-occidentale) tra XI e XIII secolo. Possiamo così catalogare informazioni sull'organizzazione della vita quotidiana delle famiglie, sulla distribuzione della ricchezza e sul passaggio dei beni, ed infine, elemento non ultimo in ordine di importanza, sull'amministrazione della giustizia. È un lavoro di grande spessore che, dopo aver offerto già risposte interlocutorie, attende di essere proseguito e di giungere a risultati definitivi.

In questa sede, anche considerato lo spazio di documentazione ed argomentazione disponibile, viene trattato un problema la cui soluzione non è mai stata formulata sulla base di documenti concreti: nel mondo della Sardegna basso-medioevale, dove la presenza della figura servile era assai diffusa e numericamente dominante nell'assetto demografico dei vari territori, qual era il rapporto che esisteva tra il valore di servi di sesso maschile o femminile?

È una domanda che stimola la fantasia di chi propone il quesito e di chi è chiamato occasionalmente ad interessarsene. Faccio riferimento a quanto proposto nel corso di lezioni che hanno animato diversi corsi monografici o incontri con un pubblico eterogeneo quale quello di diversi convegni e congressi nei quali il tema è stato prospettato. In quelle occasioni l'interesse degli ascoltatori era chiaro così come la divi-

sione che si notava tra quanti sostenevano la preminenza di valutazioni a favore del valore del servo di sesso maschile nei confronti di quanti, al contrario, privilegiavano le motivazioni a favore di un maggior valore della serva, di sesso femminile. È chiaro che in tutte quelle sedi i ragionamenti venivano sviluppati soprattutto sulla base di osservazioni logiche che, spesso, si rivelavano contrastanti tra loro e con la realtà che emergeva dall'esame della documentazione scritta. A favore delle prime argomentazioni stava soprattutto la considerazione che la forza lavoro richiesta per lo sviluppo delle attività principali, quelle che si svolgevano nei campi, l'agricoltura e la pastorizia, accanto a quella animale (traino di buoi o cavalli) era principalmente da individuare in quella sviluppata dall'uomo, quindi dal servo, quindi principalmente da quello di sesso maschile, dotato di maggior forza fisica lavorativa e di trazione. A questa considerazione si contrapponeva il punto di vista di chi, pur riconoscendo valide queste considerazioni, sosteneva il proprio argomento forte argomentando sul fatto che la serva era in grado di svolgere molte mansioni, tra le quali quelle dell'allevamento dei piccoli animali da cortile, la tenuta dell'orto, lo svolgimento di attività artigianali; per di più era titolare esclusiva di un'altra prerogativa nei confronti della quale il pur forte servo maschio era escluso: poteva procreare e quindi generare capitale e, in prospettiva, perpetuare la disponibilità della forza lavoro. Personalmente ho sempre cercato di mettere a confronto questi due punti di vista ipotizzando che la forza lavoro dell'uomo fosse quantificabile in maniera equilibrata in un confronto con le capacità femminili. Fin qui ipotesi. Ma esistono documenti che possano dare una risposta definitiva al quesito e stabilire che il servo aveva lo stesso valore della serva? Nessun documento lo dice esplicitamente ma diverse schede contenute nei *condaghes*, accuratamente catalogate e interpretate, permettono di dare al quesito che ci siamo posti una risposta non solo intuitiva.

Mi riferisco ad alcune registrazioni, all'interno delle quali possiamo fissare l'attenzione soprattutto su due di queste, finora quasi totalmente ignorate al proposito che ci interessa. L'unica diffusione che hanno avuto consiste nel fatto che sono state illustrate agli studenti durante lo svolgimento degli ultimi corsi monografici di Storia Medioevale e che da anni sono pubblicate in rete[21].

Sono entrambe tratte dal *condaghe* di S. Pietro di Silki[22]; la prima risale ad un periodo che possiamo datare nel periodo di regno di Barisone II, durante l'associazione giudicale con il figlio Costantino II (1180-1191).

Leggiamo:

282. De seruos.

Ego apatissa Ispethiosa. Inprestaitimi Porca Pala .iiij. Libras d'arientu, et ego deindeli .iiij. omines a serbire prossu prode, isca co li a torrare .iiij. Libras d'arientu: deili a sserbire a Gabini Pettenatu intregu, et a fFurata Murta intrega, e llatus de Janne Corsu, e llatus dessa fiia, e llatus in Janne Argillis, e llatus in sa fiia, ecco .iiij. omines…

Il testo, scritto in antica lingua sarda, nella specifica logudorese, è esplicito: Io abadessa Ispethiosa. Porca Pala mi prestò quattro libbre d'argento e io come ricompensa le diedi quattro uomini fino a quando non le restituissi le quattro libbre d'argento. Le diedi come servo Gabini Pettenatu che era intero e Furata Murta intera anch'essa, la metà di Janne Corsu, la metà della figlia, la metà di Janne Argillis e la metà della figlia, che fanno quattro uomini…

In pratica, come garanzia per un prestito di 4 libbre d'argento (il controvalore spesso usato nelle contrattazioni, considerata l'assenza pressoché totale di moneta circolante) l'abbadessa Ispethiosa offrì 4 uomini, ossia 4 servi. Una prima considerazione si può fare circa il valore del servo, indifferentemente di sesso maschile o femminile, circa il suo valore: 1 libbra (ossia 340 gr.) d'argento[23]. Questi servi avrebbero dovuto prestare alla nuova padrona, Porca Pala, un servizio di 4 giorni a settimana ciascuno (il massimo di quantità lavorativa per queste unità) per tutta la vita o, almeno, fino a che non fossero restituiti all'abadessa. Ispethiosa parla di 4 "uomini", ma in effetti specifica a fondo di quali 4 uomini si trattava: Gabini Pettenatu e Furata Murta,"*servos intregos*" (ossia tenuti ad una prestazione di 4 giorni a settimana), più altri 4 servi, Janne Corsu e Janne Argillis e le rispettive figlie, dei quali (tutti e 4), però, cedeva solo il "*latus*", ossia la loro capacità lavorativa individuale di 2 giorni a settimana (evidentemente tenendo per sé gli altri 2 giorni). Tutti questi servi, 3 di sesso maschile e 3 di sesso femminile vengono definiti, all'inizio del documento, "*iiij omines*" senza distinzione tra individui di sesso maschile e femminile.

Ma è ancora più esplicito il riferimento presente alla fine della scheda; accomunando nel conteggio dei servi "*lateratos*" due servi di sesso maschile e due di sesso femminile (in totale il valore di 2 servi "*intregos*") oltre ai due "*intregos*" citati in apertura, uno di sesso maschile, uno di sesso femminile, conclude "*ecco iiij omines*".

		iiii omines	
Gabini Pettenatu	intregu	4 giorni a settimana	*i omine*
Furata Murta	intrega	4 giorni a settimana	*i omine*
Janne Corsu	latus	2 giorni a settimana	*i omine*
figlia di Janne Corsu	latus	2 giorni a settimana	
Janne Argillis	latus	2 giorni a settimana	*i omine*
figlia di Janne Argillis	latus	2 giorni a settimana	

Ispethiosa non faceva distinzione sul valore di servi di sesso diverso e pensiamo che questa stessa valutazione facesse Porca Pala nell'accettarli al suo lavoro. Nessuna distinzione, quindi, dovremmo fare noi, ovviamente in senso lato.

In seguito il *donnikellu* Ithoccor si incaricò di saldare i ¾ del debito; una libbra d'argento grezzo, 1 libbra e ½ di argento lavorato ed infine il valore di un'altra ½ libbra con un pagamento in natura: tutta la calcina lavorata nel calcinaio di Atilike. Era l'equivalente di 3 dei 4 servi che Porca Pala avrebbe dovuto restituire.

Un'altra scheda, anch'essa proveniente dalle registrazioni del *condaghe* di S. Pietro di Silki, è significativa a proposito del quesito che stiamo affrontando[24], risale al periodo di regno di Gonario II (1130-1147). Leggiamo:

302. Tramutu… de servis.

Tramutai homine cun Gosantine Marthane; deitimi isse latus in Gosantine Mingiris, et ego deili ad isse latus in Justa sa sorre, et apisitila intrega, et ego a Gosantine intregu, apus sanctu Inbiricu…

Feci scambio di uomini con Gosantine Marthane. Lui mi diede la metà di Gosantine Mingiris, io gli diedi la metà di Justa sua sorella, per cui se la trovò intera e io, in S. Imbiricu, ebbi Gosantine intero…

Quest'operazione di scambio si inserisce in un sistema molto diffuso e sentito nella Sardegna basso-medioevale. Spesso il lavoro dei servi era frazio-

nato, tra due o più padroni; questi ultimi potevano raggiungere e superare anche il numero di dieci. Era il frutto della possibilità di trattare nelle transazioni, negli scambi, anche piccole frazioni del lavoro individuale stabilendone la percentuale in giornate. Va da sé che una soluzione ottimale, in questi casi, era quella di tentare di riaccorpare le capacità lavorative del singolo servo comprando o ricomprando le rimanenti giornate o frazioni di capacità lavorativa. La scheda 302, qui illustrata, si inquadra proprio in questo tema.

Viene fatto uno scambio che consente il riaccorpamento di due servi, Gosantine Mingiris e sua sorella Justa Mingiris. I due erano *lateratos* e appartenevano alla chiesa di S. Imbiricu e a un privato, Gosantine Marthane. I due contraenti cedevano all'altro il *latus* di un servo per avere in cambio il *latus* dell'altro, dei quali ciascuno possedeva già un *latus*. Con la somma di due *latus* (½+ ½) si ricostituiva l'unità dei due servi *intregos*, ossia interi (4/4). Ciò che va notato è che da una parte si cede la metà di un servo di sesso maschile, mentre dall'altra si offre la metà di un servo di sesso femminile, senza alcuna compensazione, ritenendo, evidentemente, i due servi equivalenti.

Proprietari	
S. Imbiricu	Gosantine Marthane
Situazione prima dello scambio	
Servi *lateratos*	
Gosantine Mingiris *latus*	Gosantine Mingiris *latus*
Justa Mingiris *latus*	Justa Mingiris *latus*
Situazione dopo lo scambio	
= Servi *intregos*	
Gosantine Mingiris *intregu*	Justa Mingiris *intrega*

Note

[1] Boscolo 1964, p. 136.
[2] Vedi anche Turtas 2008.
[3] Boscolo 1964, p. 137.
[4] Schena, Tognetti 2011, p. 13.
[5] Pratesi 1982, p. II.
[6] Alla fine del XIV secolo la Carta de Logu, lo statuto territoriale del regno di Arborea, nel cap. XXV, catalogando documenti di valore giuridico, faceva un preciso riferimento a «condaghi over atteras iscritturas autenticas registradas o non registradas chi siant in sa Corti». Cfr. Lupinu 2010.
[7] Bonazzi 1900, p. XLII.
[8] *Il Condaghe di San Pietro*; Satta 1982; Delogu 1997; Soddu, Strinna 2013. Inoltre Besta 1905; Turtas 2002; Aa. Vv. 1998.

[9] Di Tucci 1912; Tetti 1997; Maninchedda, Murtas 2003; Guarnerio 1916; Besta 1916, Brown 1983; Tetti 2000.
[10] Besta, Solmi (a cura di) 1937; Carta Raspi 1937; Merci 1992; Merci 2001; Besta 1938.
[11] Besta, Solmi 1937; Carta Raspi 1937; *Condaghe di S. Maria di Bonarcado*, a cura di Carta Raspi 1937; Virdis 1982, ristampa del testo di Besta; Virdis 2002; Besta 1938.
[12] A quelli già elencati va aggiunto il *Condaghe* di S. Antioco di Bisarcio (Ozieri) (frammenti): Tola 1861, tomi X-XII, I, sec. XI, docc. XIII-XIV.
[13] Il documento ci è pervenuto in vari esemplari: quello più conosciuto e più antico risale come datazione all'ultimo anno di regno di Barisone II (1190) ma il manoscritto, essendo una copia, viene attribuito ad un periodo posteriore di alcuni decenni, probabilmente al terzo del XII secolo. Un altro manoscritto, risalente al 1420, ci è pervenuto in una trascrizione del 1778. Entrambi gli esemplari (1190 e 1778) sono incompleti ma si integrano a vicenda: il più antico è più ricco di particolari in merito alle singole operazioni economiche; il secondo permette di completare le conoscenze sul territorio offerte dal primo. Vedi Meloni, Dessì Fulgheri 1994a e Meloni, Dessì Fulgheri 1994b, più completo, con la trascrizione del testo del *condaghe*.
[14] Maninchedda 2002, p. XLIV.
[15] Meloni 2001. Lo studio è stato ripreso ed ampliato in due edizioni successive: Meloni, *Il condaghe di San Gavino*, Sassari, 2004 e *Il condaghe di San Gavino*, Cagliari, 2005.
[16] Tola 1861, tomi X-XII, I, sec. XI, docc. XIII-XIV, pp. 186 sg.; Virdis 1986, pp. 234-235.
[17] Tola 1861, tomi X-XII, I, sec. XII, doc. XXI, pp. 192-194; Virdis, 1986, pp. 233-234.
[18] È il caso del *condaghe* di fondazione di S. Pietro di Bosa (perduto): ne resta un accenno solo nel Condaghe di S. Gavino; Meloni 2005, p. 6 del *condaghe*: «*Et icustu casteddu de Ardar fuit su primu castedu qui si fetit in Sardingia, secundu qui narat su Condaghe de Santu Pedru de Bosa*».
[19] *Condaghe* di Andrea Tanca: Tola 1861, tomi X-XII., I, sec. XI, doc. IX, pp. 155-156. Nelle prime righe del documento viene ricordata la finalità che ci si proponeva con la scrittura di questa cronaca: «*tener memoria de sas cosas antiguas et maxime de sos sabios virtuosos e prudentes homines pro leare exemplos virtuosos e seguire sos vestigios de sas bonas oberas insoro*».
[20] Finalità narrative forse anche in un *Condaghe* di S. Antioco di Bisarcio: Amadu 1963; Meloni 2002, p. 173; Virdis 1986, pp. 232-233. Diversa la tipologia di quello di S. Pietro di Sorres: Virdis 1986, pp. 230-232. Altre testimonianze vanno segnalate per i *condaghes:* S. Martino di Oristano (1533); Atzori 1957; Maninchedda 1987.
[21] Vedi www.sardegnamediterranea.it/silki.pdf.
[22] *Condaghe di S. Pietro di Silki*, n. 282, f. 90 v.; Soddu, Strinna (a cura di) 2013, pp. 246-247, che fornisce anche la traduzione che qui utilizziamo.
[23] Meloni 1992, p. 72, n. 73. Il valore del servo per contropartite in argento è ben documentato nei vari condaghes. Spesso l'equivalenza si attesta, come in questo caso, in un rapporto di 1 servo per 1 libbra d'argento. Vedi un caso simile in Condaghe di S. Pietro di Silki, n. 83, f. 42 v.; Soddu, Strinna (a cura di) 2013, pp. 140-141, datato nel periodo di Costantino I (1082-1127), quando un debito di una libbra d'argento viene saldato con la cessione del servo Dorgotori de Rosa. Per un quadro articolato sul prezzo dei servi nella seconda metà del XII secolo (periodo di Barisone II (1147-1190) vedi www.sardegnamediterranea.it, /materiali_Barisone /equivalenze, baratto, servi.
[24] *Condaghe di S. Pietro di Silki*, n. 302, f. 96 v.; Soddu, Strinna (a cura di) 2013, pp. 258-259. Nonostante il numero d'ordine della scheda sia superiore a quello della registrazione precedente, la sua cronologia è precedente di diversi decenni. A dimostrazione del grande disordine col quale le schede sono state raccolte e fanno oggi parte del *condaghe* e, di riflesso, dell'estrema necessità di procedere ad un loro riordino definitivo che concili e superi i tentativi precedenti, pur apprezzabili: Turtas 2002 e De Santis 2002.

Bibliografia

AA. VV. 1998, *Il Condaghe di S. Pietro di Silki*, Sassari.

Amadu F. 1963, *La diocesi di medievale di Bisarcio*, Cagliari.

Besta E. 1905, *Appunti cronologici sul condaghe di San Pietro in Silchis*, «Archivio Storico Sardo», I (1905), pp. 53-61.

Atzori M. T. 1987, *Il Condaxi cabrevadu*, Modena.

Besta E. 1916, *Postille storiche al Condaghe di San Michele di Salvennor*, «Archivio Storico Sardo», XII (1916-1917), pp. 234-251.

Besta E. 1938, *Postille sopra i Condaghi di S. Nicola di Trullas e di S. Maria di Bonarcado*, «R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere. Estr. dai Rendiconti Lettere», LXXI (1938), 1, pp. 145-160.

Besta E., Solmi A. (a cura di) 1937, *I Condaghi di San Nicola di Trullas e Santa Maria di Bonarcado*, Milano.

Bonazzi G. (a cura di) 1900, *Il Condaghe di S. Pietro di Silki. Testo logudorese inedito dei secoli XI-XIII*, Sassari-Cagliari.

Boscolo A. 1964, *Le fonti della storia medioevale*, Sassari.

Brown R.1983, *The Sardinian condaghe of S. Michele di Salvenor in the Sixteenth century*, «Papers of the British School at Rome», LI (1983), pp. 248-257.

Carta Raspi R. (a cura di) 1937, *Condaghe di S. Nicola di Trullas*, Cagliari.

Carta Raspi R. (a cura di) 1937, *Condaghe di S. Maria di Bonarcado*, Cagliari.

Delogu I. 1997, *Il condaghe di San Pietro di Silki. Testo logudorese inedito dei secoli XI-XIII,* Sassari.

De Santis S. 2002, *"Qui regant… et ordinent et lavorent ed edificent et plantent ad honorem dei". La Sardegna rurale al passaggio tra l'età giudicale e il regno di Sardegna (secc. XI-XIV)*, Tesi Dottorale, Università di Cagliari.

Di Tucci R. 1912, *Il condaghe di S. Michele di Salvenor*, «Archivio Storico Sardo», VIII (1912), pp. 247-337.

Guarnerio P. E. 1916, *Intorno ad un antico condaghe sardo tradotto in spagnuolo nel secolo XVI di recente pubblicato*, «Archivio Storico Sardo», XII (1916-17), pp. 214-233.

Lupinu G. (a cura di) 2010, *Carta de Logu dell'Arborea. Nuova edizione critica secondo il manoscritto di Cagliari (BUC 211)*, Oristano.

Maninchedda P. (a cura di) 1987, *Il Condaghe di Santa Chiara. Il manoscritto 1b del monastero di Santa Chiara di Oristano*, Oristano.

Maninchedda P., Murtas A. (a cura di) 2002, *Memorias de las cosas que han aconteçido en algunas partes del reino de Çerdeña*, Cagliari.

Maninchedda P., Murtas A. (a cura di) 2003, *Il Condaghe di San Michele di Salvennor*, Cagliari.

Meloni G. 2001, *Il condaghe di San Gavino*, in *Dal mondo antico all'età contemporanea. Studi in onore di Manlio Brigaglia offerti dal Dipartimento di Storia dell'Università di Sassari*, Roma, pp. 191-242.

Meloni G. 2004, *Il condaghe di San Gavino*, Sassari.

Meloni G. 2005, *Il condaghe di San Gavino*, Cagliari.

Meloni G. (a cura di) 2002, *La diocesi di medievale di Bisarcio*, Sassari.

Meloni G., Dessì Fulgheri A. 1994a, *Il* Condaghe *di Barisone II re di Torres (1190)*, «Medioevo. Saggi e rassegne», 19 (1994), pp. 9-27.

Meloni G., Dessì Fulgheri A. 1994b, *Mondo rurale e Sardegna del XII secolo. Il condaghe di Barisone II di Torres*, Napoli.

Merci P. (a cura di) 1992, *Il condaghe di San Nicola di Trullas*, Sassari.

Merci P. (a cura di) 2001, *Il condaghe di San Nicola di Trullas* (con traduzione), Nuoro.

Pratesi F. 1982, *Nolo aliud instrumentum*, in *Francesco d'Assisi. Documenti e Archivi. Codici e Biblioteche. Miniature*, Milano.

Satta A. (a cura di) 1982, *Il condaghe di San Pietro di Silki. Indice-glossario generale, verifica del testo sul manoscritto*, Sassari.
Schena O., Tognetti S. 2011, *La Sardegna medievale nel contesto italiano e mediterraneo (secc. XI-XV)*, Milano.
Soddu A., Strinna G. (a cura di) 2013, *Il Condaghe di S. Pietro di Silki*, Nuoro.
Tetti V. 1997, *Il condaghe di S. Michele di Salvennor. Patrimonio e attività dell'abbazia vallombrosana*, Sassari.
Tetti V. 2000, *Il condaghe di S. Michele di Salvennor*, «Sacer», VII (2000), pp. 94-104.
Tola P. 1861, *Codex diplomaticus Sardiniae*, I-II, «Historiae Patriae Monumenta», tomi X-XII, Torino.
Turtas R. 2002, *Un tentativo di riordino cronologico delle schede del condaghe di S. Pietro di Silki dagli inizi del giudicato di Torres fino all'abdicazione del giudice Gunnari (1154)*, Associazione San Pietro di Silki (a cura di), La civiltà giudicale in Sardegna nei secoli XI-XIII. Fonti e documenti scritti. Atti del convegno, (Sassari-Usini, 16-18 marzo 2001), Sassari, pp. 67-76.
Turtas R. 2008, *Evoluzione semantica del termine* condake, «Bollettino di Studi Sardi», 1 (2008), pp. 9-38.
Virdis A. 1986, *Porte Sante in Logudoro*, «Archivio Storico Sardo di Sassari», XII (1986), pp. 167-235.
Virdis M. (a cura di) 1982, *Il Condaghe di S. Maria di Bonarcado*, ristampa del testo di E. Besta, Oristano.
Virdis M. (a cura di) 2002, *Il Condaghe di Santa Maria di Bonarcado*, Cagliari.
Virdis M. (a cura di) 2003, *Il Condaghe di Santa Maria di Bonarcado,* Nuoro.

Archeologia e storia della pluriattività in età contemporanea. Lavoro stagionale e strutture produttive nelle fornaci laterizie preindustriali della Sardegna

Marco Milanese

Tegole e fornaci. Contadini-tegolai e tegolai-contadini

La produzione delle tegole si è protratta in alcune aree della Sardegna secondo tecniche ed organizzazione del lavoro di tipo preindustriale fino agli anni Sessanta del XX secolo.

Sia pure con profonde differenze, le tegole (*sas tèulas, is teulas*) venivano prodotte da contadini che operavano in regime di pluriattività, da Aprile ad Ottobre, come noto nel caso di Silì ad Oristano, dove però, nonostante la stagionalità dell'occupazione, questa rappresentava la principale fonte di reddito di alcuni addetti[1].

Ancora a proposito di Silì, nella prima metà dell'Ottocento V. Angius riferisce che «la fabbricazione di mattoni e tegole, che è molto operosa in questo paese per lo smercio che se ne fa in tutto il Campidano oristanese, si esercita dagli stessi contadini nella primavera ed estate, occupando in questo il tempo che resta loro dalle fatiche agrarie»[2].

I modelli di organizzazione del lavoro nel lungo periodo erano misti, se già nel XII secolo a Bosove, nei pressi di Sassari, operava un *teularius*[3], che potrebbe rappresentare un professionista del settore produttivo.

Le fonti scritte ed orali disponibili per il XIX ed il XX secolo evidenziano tuttavia il carattere di un'attività "intermittente", dettata dai ritmi delle stagioni e da un calendario lavorativo generale nel quale trovava uno spazio, più o meno significativo, anche la produzione delle tegole.

La produzione sarda non riusciva comunque a soddisfare la richiesta da parte dell'edilizia urbana e dei grandi agglomerati rurali, dove le osservazioni che ancora oggi si possono condurre sull'edilizia storica del Nord dell'Isola mostrano con evidenza il diffuso utilizzo di tegole provenienti dalla Provenza (Marsiglia) e dalla Toscana (Pisa, Livorno, Pontedera, Cecina), almeno a partire dall'inizio del Novecento.

Se alcuni centri, come Silì ad Oristano, ma anche Segariu nel Medio

Fig. 1. *Bonnanaro (SS), maggio 1995. Intervista alla Signora Estefanìa (al centro), da parte di Salvatore Ferrandu (a destra) e Marco Milanese (a sinistra).*

Campidano, Assemini ed altri ancora nel Cagliaritano rappresentavano i luoghi dove le maestranze erano maggiormente calate in una dimensione professionalizzata dovuta ad una specifica domanda da parte del mercato isolano, non deve essere per questo sottovalutata l'esistenza di situazioni produttive simili per tecnologie impiegate e per origine contadina degli addetti, ma ancora maggiormente ripiegate verso mercati locali.

La difficoltà che emerge è anche quella di fissare modelli di organizzazione del lavoro che rischiano di essere deboli, in quanto non immobili nel tempo secondo la loro specifica collocazione geografica, ma caratterizzati invece da un profondo dinamismo e da trasformazioni che rappresentano un terreno di analisi del tutto, o in larghissima parte, inesplorato.

Nel caso dei centri del Campidano, nel Novecento appaiono figure di Tegolai-Contadini, mentre le produzioni rurali del Nord sono orientate maggiormente su un modello di Contadini-Tegolai, come emerge con chiarezza anche da fonti orali riferibili ai primi anni del XX secolo.

Fig. 2. *Bonnanaro (SS), maggio 1995. Località S'Ena 'e Filighe. Su Teularzu (prospetto).*

Teulalzu. Fornaci rurali nel Nord-Ovest della Sardegna

Anche se la concentrazione maggiore dei centri e delle attività produttive di tegole è da identificarsi nel settore centro-meridionale della Sardegna, nel Nord vi fu (almeno fino agli anni 1930-40) una vivace produzione di tegole nelle aree rurali, destinata ad alimentare un mercato locale o di un comprensorio di piccoli centri limitrofi.

L'antichità di queste produzioni, spesso non considerate negli studi sul Medioevo sardo, dove si indica una copertura vegetale per l'edilizia dei villaggi medievali, è testimoniata dall'archeologia medievale, che ha posto in evidenza un generalizzato uso della tegola curva per la copertura delle abitazioni almeno dal XIII-XIV secolo[4], come emerge nella massima parte dei villaggi medievali del Nord-Ovest della Sardegna, noti attraverso le ricognizioni e gli scavi.

Tale situazione prospetta una dimensione di lungo periodo che deve essere identificata nella produzione rurale di tegole, almeno a partire dal Basso Medioevo, fino all'età Contemporanea, con una continuità del fe-

Fig. 3. *Bonnanaro (SS), maggio 1995. Località S'Ena 'e Filighe. Su Teularzu (arco di accesso alla camera di combustione).*

nomeno che deve tuttavia ad oggi essere ancora del tutto monitorata e del quale percepiamo segnali, deboli o più intensi, nei contesti archeologici.

Dopo il Medioevo, che con le aree di dispersione di tegole nei siti dei villaggi abbandonati ci prospetta l'esistenza di produzioni massicce e diffuse, la visibilità del problema emerge nuovamente in modo consistente tra Ottocento e Novecento.

Questa rete di fornaci rurali è sconosciuta o del tutto sottostimata negli studi[5], anche a causa di un certo determinismo geografico che identifica nelle aree della cultura costruttiva della pietra l'assenza di produzioni di tegole e la prevalente importazione da aree "vocate".

Se l'archeologia da un lato, ci mostra invece, anche nelle aree di edilizia in pietra, l'esistenza del fenomeno ed il suo rilevante spessore cronologico, per il XIX ed il XX secolo rimangono testimonianze toponomastiche, archeologiche dei luoghi di produzione e delle tegole ancora in opera sull'edilizia tradizionale, nonché le ultime fonti orali.

Di questa fase conclusasi in età sub-contemporanea e che chiude un processo di lungo periodo, abbiamo la possibilità, nel Nord-Ovest dell'I-

Fig. 4. *Bonnanaro (SS), maggio 1995. Località S'Ena 'e Filighe. Su Teularzu (accesso alla camera di cottura).*

sola, come nel Centro-Sud, di identificare le aree di produzione, in genere ubicate in una situazione extraurbana, in prossimità delle materie prime, come l'argilla, l'acqua ed il combustibile.

L'ubicazione vicina a corsi d'acqua, per captare i limi depositati dalle esondazioni, è un modello di riferimento che sembra ricorrente e comune anche al Centro-Sud (il Tirso per Silì, il Lanessi per Segariu).

Nel Nord-Ovest dell'Isola, l'area di ubicazione dell'attività produttiva assumeva il micro toponimo di *Su Teulalzu*, con il quale si indicava, almeno tra XIX e metà XX secolo, un modello produttivo rurale di laboratorio-fornace dove, stagionalmente, maestranze contadine si dedicavano alla produzione di tegole (*sas teulas*) ed altri fittili.

Queste produzioni si inquadravano in un regime economico di "pluriattività", prevalentemente operante tra Giugno ed Agosto, per la necessità di sfruttare i mesi più caldi per l'asciugatura al sole del materiale da cuocere. Il lavoro femminile e quello minorile erano largamente impiegati nel modello Su Teulalzu.

Tra gli impianti osservati nella regione del Meilogu, quello meglio

conservato si trova tra i centri di Siligo e di Bonnanaro, in località *S'Ena 'e Filighe*: qui è stata identificata una fornace di tipo verticale, conservata interamente per un'altezza di 3 metri di camera di cottura e circa 80 cm di camera di combustione sottostante, con l'usuale struttura ad archi ed un'apertura obliterata dai detriti. Questa fornace è stata attiva fino agli anni 1917/1918 circa e vi ha lavorato da bambina una fonte orale che è stata raccolta da chi scrive nel 1995.

Si tratta di una fonte orale "primaria", rappresentata dai ricordi diretti dell'informatrice. La lucida e dettagliata narrazione[6] della signora Estefanìa, nata all'inizio del Novecento, che si riferisce agli anni 10 del XX secolo, quando, appena bambina, portava la "terra" alla fornace, consente di datare l'ultimo uso della fornace laterizia oggi un vero e proprio sito archeologico, quasi illeggibile e riassorbito dal paesaggio della macchia mediterranea.

Per l'impianto produttivo tra Mores ed Ardara, attivo fino al 1935, un edificio in rovina su un debole rilievo rappresenta l'abitazione dove abitavano stabilmente gli addetti durante il periodo di produzione: in questo sito, denominato *Su Teulalzu de Tola*, abitavano stagionalmente anche dei vasai veri e propri, provenienti dalla zona di Oristano. In questo caso sembra evincersi, dalla testimonianza della fonte orale, un raro caso di *atelier* misto, all'interno del quale operavano sia maestranze in regime di pluriattività, sia vasai professionisti, ma itineranti.

La fonte orale di *Su Teulalzu de Tola* afferma che la fornace verticale in muratura (*su furru*), demolita per recuperare i materiali da costruzione, era ubicata nei pressi della casa ed aveva un base di 4×2 m, un'altezza complessiva di 3,70 m di cui 2,70 m di camera di cottura e 1,10 m di camera di combustione. Un mese prima dell'inizio della produzione, a maggio, alcuni operai erano pagati a giornata per raccogliere le fascine e tagliare il sottobosco, nonché per cavare l'argilla (*sa terra 'e teula*).

Nel *Teulalzu de Tola*, mentre il padre Bachìs Petretto (nato nel 1873) preparava le tegole, il figlio Salvatore (la fonte orale) *isterriada*, ovvero le poneva ad asciugare. A governare l'intero processo produttivo vi era un contratto di sapore mezzadrile fra il proprietario dell'impianto e della cava (che non era mai il tegolaio) ed il tegolaio stesso.

A cottura ultimata, dopo un raffreddamento che durava tre giorni, le tegole venivano divise tra il proprietario dell'impianto ed il tegolaio.

La distribuzione di queste fornaci rurali spinge a ritenere che le produzioni fossero indirizzate ad un consumo locale o circumlocale: le fonti orali affermano che in taluni casi è possibile distinguere la produzione di un centro da un altro.

Le fornaci sono collocate in siti caratterizzati da ampia disponibilità di materia prima, in coincidenza con una vasta formazione di depositi marini calcarei ed arenacei che scende dalla zona di Sassari come un cuneo entro formazioni di natura vulcanica.

La stessa straordinaria capacità dell'informatore orale è emersa nel corso di una ricerca su produzione e consumo di materiali laterizi ad Alghero (Sassari), nel corso della quale sono state realizzate una ricognizione intensiva ed il rilievo di una fornace rurale per laterizi, in località *Canal del Hom Amolt*[7]. L'intervista ad un anziano "pratico" ha permesso di registrare il microtoponimo ormai scomparso (*El Foul de las Teulas*) e di venire a conoscenza – fornendo una testimonianza orale di tipo "secondario" – che la fornace era stata realizzata nei primi decenni del XIX secolo, oltre a numerosi altri dettagli di storia familiare legati all'impianto che era in corso di studio nella forma di un'evidenza archeologica, alla quale la fonte orale restituiva in modo inatteso voce sul proprio significato.

Note

[1] Fodde 2004, p. 80.
[2] Angius 1833.
[3] Milanese 1996, p. 75.
[4] Milanese 2006, pp. 15-16.
[5] Sanna 2009, p. 164 e sgg. le fornaci da tegole sono del tutto assenti (con le sole eccezioni di Putifigari e di Porto Torres) a Nord di Oristano.
[6] In lingua sarda, dialetto logudorese. Registrazione effettuata dallo scrivente nel maggio 1995.
7 Milanese, Sacco 2001.

Bibliografia

Angius V. 1833, *Dizionario Geografico, Storico, Statistico, Commerciale degli Stati di Sua Maestà il Re di Sardegna*, Nuoro 2006.

Fodde E. 2004, *Architetture di terra in Sardegna. Archeometria e conservazione*, Cagliari.

Milanese M. 1996, *Il villaggio medievale di Geridu (Sorso, SS). Campagne di scavo 1995/1996: relazione preliminare*, «Archeologia Medievale», XXIII, pp. 477-548.

Milanese M. 2006*, Vita e morte dei villaggi rurali tra Medioevo ed Età Moderna. Archeologia e storia di un tema storiografico*, in Milanese M. (a cura di), Vita e morte dei villaggi rurali tra Medioevo ed Età Moderna. Dallo scavo della villa de Geriti ad una pianificazione della tutela e della conoscenza dei villaggi abbandonati della Sardegna, «Quaderni Del Centro Di Documentazione Dei Villaggi Abbandonati Della Sardegna», 2, Firenze, pp. 9-23.

Milanese M., Sacco S. 2001, *Alghero, Canal del Hom Molt, 2000-2001*, «Archeologia Postmedievale», 5, pp. 333-334.

Sanna U. 2009, *I materiali: le tecniche produttive e l'approccio conservativo*, in Ortu G.G., Sanna A. (a cura di), Atlante delle Culture Costruttive della Sardegna, 2, s.l.e., pp. 147-168.

Origini della civiltà in Sardegna. Un percorso di Antropologia Visuale

Lello Mazzacane

Breve premessa

Il mio contributo ad un testo per Mario Atzori non poteva che essere un omaggio alla Sardegna. Un omaggio particolare in quanto mi induce a tornare indietro negli anni per ricostruire la vicenda di un mio particolare incontro con la Sardegna cui sono molto legato e che mi impone un non facile viaggio nella memoria. Ci provo. L'anno: la metà degli anni '80 più precisamente la primavera del 1985. L'occasione il *Prix Italia* della Rai che si sarebbe tenuto appunto nel 1985 a Cagliari. Il direttore Alberto Luna della ERI, la casa editrice della Rai, che io peraltro non conoscevo, mi contatta e mi propone la realizzazione di un libro fotografico sulla Sardegna nuragica. Punto, nient'altro, nessun suggerimento, nessuna indicazione. Il ché peraltro mi dette un senso di vertigine ma pure di assoluta libertà. Prendo tempo, una quindicina di giorni, non di più, per documentarmi quanto basta per accettare. Stendo un piano di lavoro per un mese di permanenza sul terreno sardo che dovrà iniziare con un incontro con il padre dell'archeologia nuragica: Giovanni Lilliu. Mi procuro un'auto che dovrà macinare chilometri su chilometri di sterrato (alla fine della ricerca ne avrò totalizzati circa 7000) e mi imbarco per Cagliari dal porto di Napoli.

Indispensabile mio mentore

L'incontro con Lilliu nella sua a casa di Cagliari risulterà fondamentale. Lilliu, allora già avanti negli anni, è una persona splendida. Ad affrontare il tema della civiltà nuragica gli si illuminano gli occhi vispi di una faina. È stato lui ad iniziare gli scavi dei complessi nuragici più significativi: lì dove si ergeva una collina svelava al mondo l'esistere di un intero villaggio a Barumini o, dove affiorava un monolite, l'esistenza di una tomba dei giganti.

Ora il problema per me era quello di mappare la gran parte delle preesistenze nuragiche e prenuragiche sul territorio sardo, non solo quelle più note. Quanti erano ad esempio i nuraghi in Sardegna? Ad una domanda del genere, chiunque a quei tempi, fosse stato anche un sardo di una certa cultura, avrebbe detto "una ventina, al massimo trenta" ebbene Lilliu ne aveva censito centinaia ed il lavoro di scavo procedeva a rilento sui circa 7000 individuati. Poi c'erano le *tombe dei giganti* anche quelle erette nei luoghi più diversi dell'isola, bisognava individuare inoltre le *domus de janas* inerpicate sulle costole degli altopiani, per non dire della ricerca capillare dei *dolmen* da rintracciare come aghi in un pagliaio. Li si trova infatti il più delle volte conficcati nel terreno nei luoghi più impervi e solitari dell'entroterra sardo e proprio per questo conservano un potere di fascinazione e di estraniazione come poche altre cose al mondo. Tutt'è trovarli: monoliti disposti in fila su di un'altura spesso distante metri e metri dal centro abitato più vicino, roba nota solo ai pastori di greggi disseminati sui monti della Barbagia. Come trovarli? Su di una carta geografica dalle dimensioni smisurate, quasi camminandoci sopra, Lilliu mi indicava come intraprendere, caso per caso, un accidentato percorso nel tempo e nello spazio alla ricerca di quelle tracce di una civiltà in gran parte ancora sepolta. Mi indicava il paese da cui prendere il sentiero che avrei poi abbandonato per affrontare un tratturo e poi ancora l'aperta campagna, una collina, e di lì una montagna e poi? E poi mi sarebbero state indispensabili le indicazioni dei pastori, ove mai ne avessi incontrati, dai quali e coi quali ingaggiare la ricerca di quelle per loro inutili pietre. E avverrà proprio così: molte volte saranno proprio i pastori che dall'alto di una montagna mi vedranno addirittura ore prima che io vedessi loro e poi scesi lentamente verso di me mi orienteranno nelle ore di cammino che mi attendono ancora.

Oggi non so se quei luoghi sono ancora così remoti e nascosti, o se sono arrivati i *bulldozer* prima e le superstrade subito dopo, e sopra di loro orde di turisti affamati al tempo stesso di esotismo ed *hot dog*, di folklore e di coca cola. Non so se ci siano gli assalti alla Stonehenge, i torpedoni e i chioschi con le cartoline. Ma mi rasserenerebbe sapere quei manufatti di nuovo occultati, semmai sotto una nuova coltre del tempo, per i prossimi duemila anni quando una civiltà nuova fosse educata a riscoprirli.

E veniamo al lavoro di ricerca che non potendo ripercorrere qui giorno per giorno, luogo per luogo, riassumerò per sintesi e aggregazioni, che se hanno il difetto di ridurre una mole enorme di scoperte e di emozioni, hanno pur il vantaggio di una riflessione sedimentata e a freddo dopo tanti anni di distanza da un'esperienza così inusuale e così densa.

I testimoni della civiltà nuragica

Testimoni della civiltà nuragica sono principalmente monumenti litici: strutture megalitiche erette come torri e villaggi da abitare, ma pure strutture sepolcrali scavate nella roccia in forma di ipogei, o altari in pietra o ancora pozzi sacri o pietre conficcate nella terra. Enumeriamoli sinteticamente nella loro tipologia essenziale.

Le domus de Janas. Più di 2000 sono le *domus de janas* scoperte sinora (datate a partire dal 3400 a.C). Ovviamente non si tratta di "case di fate" o di Janare come il nome popolare farebbe intendere ma di sepolture prenuragiche: tombe e solo tombe. Dislocate un po' dappertutto a Bonorva (loc. *S. Andria Priu*) nel basso sassarese, come a Villaperuccio (loc. *Montessu*) nel cagliaritano.

Le tombe dei giganti. Delle circa 800 tombe rinvenute in Sardegna (dal 1700 a.C.) dislocate in prevalenza al centro dell'isola, ma ce ne sono anche al nord come al sud ne menzionerò solo una come esemplificativa della tipologia sepolcrale, quella di Arzachena (loc. *Li Lolghi*).

I menhir e betili mammellati (1500-1200 a.C.) Le *perdas marmuradas* ossia le pietre marmorizzate come vuole la cultura popolare. Dall'Inghilterra alla Corsica dalla Sardegna fino alla Puglia esiste una lunga ininterrotta processione di pietre più o meno ciclopiche conficcate nella terra a mo' di *menhir* appunto come vuole la terminologia bretone. Avevano tutte lo stesso significato? Tutte la stessa funzione? Per la Sardegna è doverosa almeno distinguere tra quelli di Goni (loc. *Pranu Muttèddu*) simili a quelli di Palaggiu nel sud della Corsica per tipologia e per disposizione (lungo un allineamento est-ovest per i primi, nord-sud per i secondi). Ma sicuramente diverso è il caso dei *betili mammellati* di Macomer (loc. *Tamùli*) che, posso sbagliarmi, mi sembra costituiscano un *unicum* esclusivo di questa località sarda. E per essi l'accostamento, il rimando non può che essere quello del corpo femminile: i betili mammellati, appunto. Donne, dee, col rimando implicito alla fertilità della terra. Evidentemente sulle cose di cui vado discorrendo esiste una letteratura specialistica da consultare a cominciare dai contributi proprio dello stesso Lilliu, ma non è di questo che intendiamo occuparci in queste brevi note, oltretutto non ne avremmo né titolo né competenza adeguata. Essendo il mio contributo orientato più propriamente al rapporto di tutto ciò con la documentazione fotografica su cui più avanti ci soffermeremo.

I dolmen. Uno per tutti quello collocato sull'altopiano vulcanico del Lugodoro presso Mores (Sassari loc. *Cuttigone*) *Sa Coveccàda*. Il maggiore

dei Dolmen dell'isola e tra i più notevoli del Mediterraneo. Ma altri se ne trovano a *Santu Antinu* presso Sedilo, a *Pranu Mutteddu* presso Goni e dunque anche in questo caso al nord come al centro come al sud della Sardegna.

I nuraghi isolati (dal 1800 al 300 a.C.). Centinaia e centinaia i nuraghi isolati nei siti più diversi dall'interno alle coste. Per cui non si può supporre una tipologia specifica per gli uni e per gli altri in relazione alla loro ubicazione. Sorgevano dappertutto ed è difficile ipotizzare una loro qualche funzione per così dire specializzata in relazione alle ipotetiche tecniche di sopravvivenza vuoi della caccia, della pesca o della pastorizia. Non dobbiamo dimenticare il fatto che la loro edificazione copre un notevole arco di secoli. Dunque una tipologia abitativa perdurante nel tempo utile, e/o funzionale e/o sopravvissuta alle diverse tecniche produttive ed alle coeve esigenze riproduttive. Vi abitava un'intera famiglia? Era il ricovero provvisorio o definitivo? Aveva uno scopo prevalentemente difensivo? Gli interrogativi sono tanti e spesso delle risposte parziali possono venire dalle sepolture più prossime e coeve. Impossibile enumerarne in questa sede anche un numero ristretto con riferimento alle varianti tipologiche. Tra i meglio conservati e imponenti ricordo quello di Losa (altopiano di Abbasanta).

I villaggi nuragici. Per i villaggi il discorso è diverso la loro tipologia ci parla spesso di complessi fortificati e con funzioni multiple ed integrate al loro interno. Anche per essi la collocazione è distribuita sul territorio in maniera quasi uniforme su tutta l'isola. Si va da *Su Nuraxi* a Barumini (oggi patrimonio Unesco) o, nella stessa area, *Genna Maria* (Villanova Forru) a quello di Palmavera presso Alghero, al villaggio di *Serra Orrios* nelle anse del fiume Cedrino (presso Dorgali) o al complesso turrito di ben 17 torri di *Arrubiu* (Orroli). Quando e perché sorgono, quando e perché cessano la loro funzione? E qual è il loro rapporto se c'è mai stato con le strutture isolate? Anche qui le ipotesi e le supposizioni le più varie non fanno che accrescere il fascino ed il mistero che quelle strutture fortemente evocano.

Fotografia e archeologia

Era doveroso da parte mia presentare i protagonisti litici e mitici della civiltà nuragica e prenuragica collocati nei loro contesti naturali dell'intero territorio sardo, ora mi tocca esporre il ruolo della fotografia nel momento in cui li andiamo a fotografare distogliendoli dal loro sonno millenario per portarli alla ribalta della nostra epoca trasponendo la loro immagine sulle

pagine di un libro. Un libro che intenda non solo riprodurne le sembianze ma evocare quanto più possibile la loro indecifrabile lingua. E in questo la fotografia è il *medium* giusto come nessun'altra lingua parlata o scritta in quanto dispone del potere evocativo proprio dell'immagine. Proviamo dunque a ritornare sulle tracce di quell'avventura fotografica di allora.

Sulle tracce della civiltà nuragica

L'aria era quella tiepida di primavera, il cielo terso e la luce troppo abbagliante di mezzogiorno andava sostituita con quella addomesticata delle prime ore del mattino. Oppure quella del tramonto come in gergo si dice *a cavallo di luce* che dà, in questi casi, la miglior resa della fotografia. In quelle ore infatti la luce radente tira fuori la rugosità delle superfici, allunga le ombre, colora la pietra: è lì che bisogna cavare l'anima dai silenzi della natura e delle cose e trasporli sulla pellicola e di lì in immagini sulla carta. Il libro fotografico, che prenderà forma poi dopo, comporterà un lavoro ulteriore di messa in pagina e di susseguirsi di sequenze. Ma andiamo per gradi: dicevamo delle foto all'alba e al tramonto. Quelle dell'alba sfruttano una luce più fredda, più cristallina e dunque prediligono i cieli azzurri come sfondi in lontananza dietro i nuraghi, così si è scelta ad esempio la copertina del volume *Origini* che ritrae il nuraghe di Santa Vittoria minuscolo alla base della pagina dedicata tutta intera all'orizzonte del cielo. Caldi invece i colori del tramonto che finiscono nelle ombre allungate ed evocano un senso nostalgico del tempo. La fotografia vive di questo linguaggio: il linguaggio della luce. Luce e tempo che sono all'origine delle cose e della civiltà che in Sardegna è civiltà nuragica. Fin qui le variazioni di Luce e il senso del Tempo. Ma in che rapporto sono la pietra e il tempo. Non voglio ripetermi per cui traggo un brano dal mio testo *La Sardegna di pietra* introduttivo alle fotografie presenti nel volume.

Pietra e tempo

Qui il tempo è di pietra. È la pietra che sancisce la fissità del tempo. Un tempo mitico, dove l'agire dell'uomo si confonde ancora con l'opera della natura. Non vale più per noi il concetto di testimonianza del passato, lì dove questo passato nella pietra è sempre presente, sempre uguale a sé stesso, in qualche modo eterno, per quello che può essere il senso nostro

umano dell'eterno, ma nello stesso tempo simultaneo, compresente. Sentiamo cioè nella pietra questa sintesi del tempo, questa materializzazione di cui forse solo il linguaggio della fisica einsteiniana ci ha restituito parzialmente il senso. Le più grandi civiltà del passato hanno affidato alla pietra la loro permanenza nel mondo, non il loro messaggio, ma la loro stessa fisicità nel mondo contemporaneo e in quello a divenire. La pietra non può che durare quanto il mondo o scomparire con esso. Pure da sempre la morte la si consegna alla pietra, ma non per quello che di caduco essa vuol significare. Il collegamento tra pietra e morte è nell'essere entrambe eterne e compresenti, congelamento di un attimo irripetibile quanto eterno. In questo senso l'iperbole del "convitato di pietra", dove pietra e morte ribadiscono reciprocamente il senso, ma anche il bisogno di fisicità dell'eterno. Fotografare la pietra avrà allora il significato di voler cogliere il tempo, quel tempo appunto di pietra. Ma nel rapporto ci siamo anche noi, ora, noi dentro col nostro tempo che corre al polso. Ci proveremo dunque a fotografare, ma a fotografare che cosa? Evidentemente la pietra, dentro un tempo interstiziale, dentro il rapporto cioè che d'obbligo ci si pone tra noi, la pietra e la natura. Qualcuno vorrebbe le foto essere il "monumento" di sé stessa, in ogni caso reca come la pietra la potenzialità di raggrumare il tempo dentro il coagulo di un solo istante. Bisogna allora che quell'istante qui rechi il senso profondo di tutti i nessi che lo attraversano e dunque sicuramente il nesso tra noi, la pietra, la natura e il tempo».

Fin qui il nesso che ci vedevo allora e ho ripreso qui adesso tra pietra e tempo, poi ci sono le variazioni di colore e di forma. I colori della pietra che variano da luogo a luogo e le variazioni di forma che variano anch'esse da manufatto a manufatto. Anche qui traggo qualche brano dallo stesso precedente testo introduttivo.

«In Sardegna archeologia e natura sono un tutt'uno: non ha senso un viaggio nell'una senza imbattersi nell'altra, e l'una e l'altra intrattengono tuttora il dialogo iniziato in epoche remotissime. La comprensione oggi di questa realtà è tutta racchiusa nel senso riposto del magico dialogo: il rapporto di reciprocità tra gli albori della natura e quelli della cultura. Le testimonianze, i segni delle civiltà nuragiche e prenuragiche li si ritrova il più delle volte in luoghi riposti, a volte imprevisti. La pietra assestata sopra la pietra è dello stesso colore, della stessa grana delle rocce che le sono intorno; ma l'opera dell'uomo è così monumentale, così titanica, che si accosta, si integra con quella della natura suggerendole il modo di combinarsi secondo altre configurazioni possibili».

Variazioni di colore nella forma

La pietra, seppure raggelata dentro il suo tempo cosmico, continua ad avere una sua vita morfologica dentro il ritmo simbiotico con la natura. La pietra è rossa, è bruna o è nera a seconda di come la natura che la circonda vuole che sia: a seconda dei colori del giorno o della stagione, a seconda dei venti e delle acque e del loro rapporto costante con l'ambiente.

Il nuraghe, come il *dolmen*, come il *betile* o il *menhir*, prima di ogni altra sembianza simbolica è pietra, pietra dunque che respira, che vive dei colori e delle metamorfosi della natura. Di granito calcare o arenaria che sia, le sue superfici svolgono la trama dei loro disegni e dei loro colori dentro la grana e la colorazione più generale della natura cui appartengono.

Variazione di forma nel colore

Dentro i colori dell'ambiente naturale si inseriscono e si distinguono a un tempo le variazioni di forma che l'uomo ha imposto alla pietra.

Spesso il colore procede uniforme, per tratti continui e omogenei, altre volte combina le tinte della terra a quelle della vegetazione fino a scontrarsi col cielo: ma la pietra dispiega la sua intelligenza, le sue regole nella curvatura del circolo e della volta. Sembra quasi che inventata la regola della trabeazione, del *tholos* o della camera cupolata, questa si sia potuta riformulare in migliaia di modi e in migliaia di luoghi, con tutte le variazioni di forma dentro il registro e il vincolo di ogni specifico colore della terra, della pietra e del cielo. Se nella "valle della luna" pretende dal cielo il riflesso delle tinte argentate dei suoi alberi piegati dal vento, la giara di Gesturi o la valle del Cedrino o la macchia di Serra Orrios non sono da meno nell'imporre al cielo la gamma dei propri colori.

Dentro la legge della luce e del colore dialogano quelle della forma e della prima intelligenza. Fotografare in questa mia esperienza ha avuto il senso di entrare in sintonia con la natura e con una dimensione peculiare del tempo. Le formazioni nuragiche e prenuragiche a mezzo tra la natura e l'uomo sembrano interloquire coi tempi cosmici dei grandi eventi naturali, piuttosto che con la vita di quei piccoli primi guerrieri sardi. Al primo impatto con i monumenti di questa civiltà delle origini, la prima sensazione è quella di una perdita delle nostre coordinate del tempo: improvvisamente il tempo si ferma, si espande, si distende pacato sul ritmo lento, lentissimo delle distanze incommensurabili. Sentiamo subito la diversità della "scala" secondo la quale pulsa la nostra vita e quella del mondo nel quale siamo en-

trati. Una sensazione simile credo solo a quella di chi si inoltri per la prima volta negli spazi siderali».

Dalle foto al volume

Il passaggio ulteriore dalle foto al volume segna un'altra tappa nel discorso della comunicazione. La foto da sola è un mattone nella costruzione del palazzo: il palazzo completo è appunto il libro. Non che la foto da sola non significhi, tutt'altro, e lo abbiamo sostenuto quando a suo tempo distinguevamo tra foto analitica e foto sintetica: chiusa nella descrizione la prima, aperta alla narrazione la seconda. Ma il fatto è che quando si fotografa nella prospettiva di costruire una struttura composita, il libro appunto, come potrebbe essere una cattedrale o una sinfonia per citare ambiti diversi, le singole foto concorrono alla costruzione del tutto pur nella loro autonomia come i singoli brani della sinfonia o come i singoli bassorilievi nella cattedrale. Dunque le foto per il libro sono pur nella loro autonomia compositiva la trama di un discorso, un discorso che ambisce a cogliere in quei massi, in quelle ciclopiche tombe, in quei muschi cresciuti sulle mura nuragiche, un barlume di vita, un'origine di civiltà: l'Origine appunto della civiltà occidentale. Questo è il volume che assieme a Lilliu si è inteso fare. E allora ecco apparire sulla scena non solo massi immersi nella natura ma anche le ombre di quei primi uomini riverberate, come nel mito platonico, nelle statuine di bronzo che fuoriuscite dai corredi funerari ora abitano il museo archeologico cagliaritano.

Mentre io andavo per monti e valli dell'entroterra sardo erano venuti a darmi una mano e a farmi compagnia dopo un paio di settimane Peppe Avallone per un verso e Stefania Sàpora per un altro. Peppe sarebbe andato a rinchiudersi coi *flash* e con le lampade nel museo appunto a riprendere quelle statuine e Stefania mi avrebbe fatto da segretaria di redazione nella catalogazione dell'imponente archivio fotografico che si veniva costituendo.

Le foto dei luoghi, dei manufatti, dei bronzi antropomorfi, assieme ai testi analitici di Lilliu tutti assieme svolgono un percorso narrativo che si sovrappone come una trama fitta sull'ordito di una Sardegna la più antica, recondita, vera di quella, posticcia ed effimera presa d'assalto dal turismo negli ultimi cinquant'anni. Anni che si sono appollaiati sulla crosta di questa terra millenaria come un bubbone, un'escrescenza cancerogena su di un tessuto nobile e antico. Questo libro si pone anch'esso come un monolite, da presentarsi come un convitato di pietra alla cena trimalchionica ed indigesta di una malintesa modernità.

Del libro ne furono stampate 1000 copie fuori commercio, 98 con dedica nominativa per i rappresentanti delle nazioni partecipanti al *Prix Italia* tenutosi a Cagliari nel 1985, altri 600 esemplari sono numerati.

Oggi il volume, divenuto introvabile, è ritornato nell'oblio delle origini.

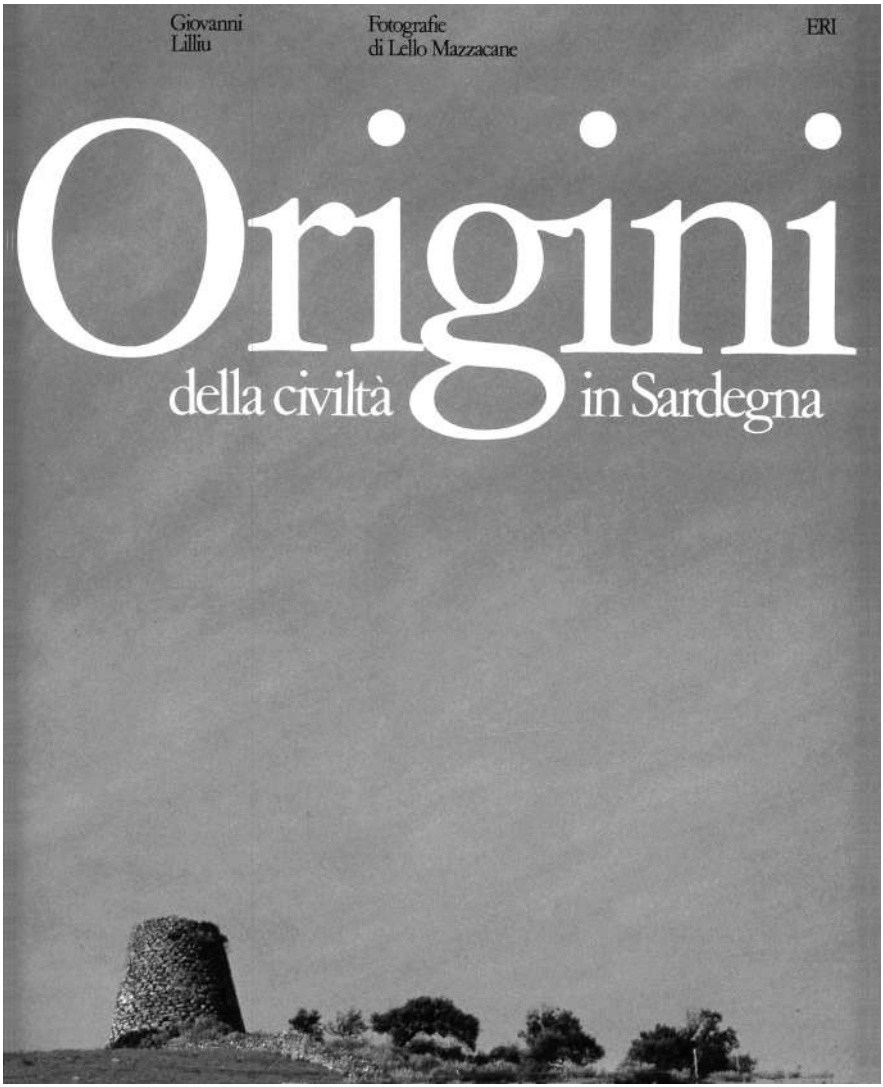


Fig. 1. *Copertina del volume della ERI che ritrae il nuraghe di Santa Vittoria. Foto di Lello Mazzacane.*

L'Elena Di Zeusi.
Ovvero la costruzione culturale della bellezza

Domenico Scafoglio

Universalismi ed estetiche territoriali

Partendo dall'assunto che la bellezza è sempre un insieme composito di caratteristiche naturali, inevitabilmente plasmato dalla cultura, scaturisce che diverse culture danno luogo a diverse rappresentazioni della propria fisicità e a diverse estetiche del corpo, ossia, in altri termini, che ogni estetica è una etnoestetica, l'estetica di un gruppo particolare, di una tradizione, di un popolo, di un ceto sociale, il modo particolare in cui ogni cultura tradizione rappresenta e vive la bellezza. Quando, perciò, si crede di parlare dell'"essenza universale del bello", si parla di solito di un modello estetico particolare.

Ne deriva che noi occidentali non abbiamo strumenti oggettivi, scientifici, per fare una graduatoria tra i vari modelli estetici. Tutti i sistemi estetici hanno una loro validità per i gruppi umani che li hanno prodotti. È errato ritenere che il canone estetico di un gruppo umano sia la pietra di paragone per le altre esperienze estetiche. Noi non abbiamo nessun diritto che credere che la cultura occidentale abbia espresso meglio delle altre culture l'idea della bellezza, anche se nella sua storia culturale l'Occidente all'etnocentrismo culturale ha costantemente associato forme di etnocentrismo estetico.

Partendo da premesse come queste, che potremmo dire di relativismo estetico, sarà possibile comprendere come nel confronto tra le culture e all'interno del medesimo gruppo umano in cui esistono stratificazioni socioculturali il senso della bellezza assuma le forme congeniali ai valori delle proprie appartenenze, e come su queste differenze vengano costruite delle gerarchie.

Queste gerarchie, che sono al tempo estetiche e sociali, a loro volta, producono inevitabilmente nella scala sociale o nella scala delle culture sensi di inadeguatezza che spingono a sintonizzarsi su modelli vincenti dell'estetica del corpo: la tensione verso la bellezza è fortemente connessa con le incertezze della propria auto/etero rappresentazione, determinate dal modo in cui gli altri ci guardano e ci vogliono. Questo accade perché la bellezza (del

corpo) non concerne soltanto l'estetica: sentirsi belli serve a costruirsi una identità e una immagine sociale positiva e rassicurante.

La ricerca di un modello di bellezza in cui identificarsi è dunque influenzato dal bisogno di conformarsi al gusto dominante, ed è associato alla disistima della propria immagine corporea. Quando si sta male dentro il proprio corpo, si cerca di ri-plasmarlo sull'immagine di un corpo socialmente accettato e avvalorato.

La tradizione estetica dell'Occidente è etnocentrica, quando presume di aver espresso le forme assolute, universali della bellezza. I fondamenti di questo atteggiamento andrebbero probabilmente ricercati soprattutto all'interno del platonismo e delle tradizioni neoplatoniche, che hanno costituito una parte importante della cultura occidentale e hanno influenzato il suo pensiero e la sua sensibilità.

Sono cose che si sanno, per cui mi riferirò soltanto ad una vicenda che per me risulta altamente illuminante: l'episodio di Zeusi a Crotone. Questo pittore di Eraclea (non si sa della Grecia o della Magna Grecia), vissuto nel V secolo a.C., fu invitato a Crotone, che allora era al culmine della sua potenza, perché dipingesse Elena, immaginata come la donna più bella del mondo, da collocare nel tempio di Era Lacinia. Zeusi volle che gli fossero presentate le donne più avvenenti della città, ma non selezionò come modello la più bella: scelse invece da ciascuna quello che a lui sembrava il particolare esteticamente perfetto, e, mettendo insieme tutti questi particolari, credette di avere realizzato l'immagine della bellezza assoluta. In realtà - commentarono poi gli interpreti dell'antichità, più o meno influenzati dalla filosofia platonica - il composto riuscì, perché i vari frammenti venivano scelti e incorporati secondo quanto suggeriva l'idea di bellezza che l'artista aveva nella sua mente, e che a lui veniva dall'iperuranio, dove l'anima ha soggiornato prima di incarnarsi nel corpo, ossia dal mondo delle forme assolute. In realtà, se ci riesce difficile condividere l'idea dell'iperuranio, non possiamo non riconoscere che l'idea del bello, quale che sia la sua origine, è dentro di noi, e non può essere il risultato di una meccanica imitazione della realtà.

I Greci dunque erano convinti di avere realizzato il massimo dell'approssimazione al tipo ideale della bellezza. È presso di loro che nasce l'etnocentrismo estetico che attraversa la cultura occidentale. I Greci indagarono i caratteri fondamentali della bellezza ideale, e credettero di individuarla nel senso dell'equilibrio, nella proporzione delle parti, nella grandezza serena, nella calma robusta, nella musicalità e nella grazia: tutti questi tratti, individuati attentamente nelle loro poetiche, erano di fatto i valori della cultura greca, che noi ritroviamo non solo nell'estetica,

ma nella totalità delle manifestazioni della cultura e della vita dei Greci.

Dunque, i Greci hanno assolutizzato il senso greco della bellezza, congeniale al loro senso della vita, e hanno fatto del loro gusto un punto di riferimento universale. In questo modo essi hanno contribuito ad alimentare e a plasmare gran parte dell'etnocentrismo della cultura occidentale, facendoci credere che esista un solo modo di pensare e sentire la bellezza. Questo modo di pensare ha creato una distanza tra gli occidentali e gli altri popoli, che già nell'immaginario antico venivano rappresentati in maniera variamente deformata, a seconda della maggiore o minore distanza geografica dal mondo che si riteneva civilizzato: ai confini più lontani di questo mondo gli uomini erano piccoli, deformi e naturalmente malvagi.

La difesa subalterna dei propri modelli estetici

Questo non significa che il modello estetico occidentale – che peraltro è stato sempre specchio dei valori e del gusto delle classi "superiori" – si sia imposto in maniera assoluta e totalizzante. In presenza di un modello che gode di grande prestigio si determinano in genere due spinte opposte: la prima, come abbiamo anticipato, è prodotta dal senso di inadeguatezza, che porta al disprezzo di sé e del proprio corpo, che a sua volta determina il bisogno di adeguarsi al modello considerato superiore; la seconda spinge nella direzione di costruire un modello estetico diverso, determinando, a seconda dei casi, una situazione di contrapposizione, di antagonismo o di marginalizzazione.

Questo accade all'interno delle stesse società occidentali, in cui la stratificazione sociale produce la formazione di differenze e dislivelli culturali, per cui, per esempio, i ceti popolari, dotati di una relativa forza e autonomia, difendono il proprio modo di vita ed il proprio gusto al di fuori o contro i modelli delle classi privilegiate. Così, nel mondo antico ad Ercole, che incarnava l'ideale etico-estetico delle classi dominanti, le classi popolari contrapponevano Caco, che impersonava gli stessi valori in una forma vernacolare e in una dimensione agreste, e ancora ai nostri giorni le classi popolari napoletane all'eroe dalle forme regolari e atletiche sostituiscono il protagonista grasso e panciuto, rappresentato egregiamente da figure come Mario Merola. D'altra parte non è facile ascoltare nel meridione d'Italia frasi del tipo "Come sei bello grasso!", perché la bellezza non è mai dissociata da tutto il resto, e nei contesti popolari tradizionalmente la pinguedine era simbolo di benessere economico e segno di appartenenza agli strati sociali elevati.

Globalizzazione ed espansione del modello occidentale

Nonostante questi casi molto diffusi di difesa subalterna dei propri valori culturali ed estetici, l'Occidente ha influenzato variamente il gusto della popolazione mondiale sin dall'epoca della colonizzazione. La globalizzazione ha facilitato l'espansione del modello estetico occidentale nel resto del mondo, soprattutto nelle forme assunte in America, che nelle versioni più recenti associano la bellezza ai valori del *fit-wellness*: la bellezza è indissociabile dal benessere psico-fisico, dall'armonia mente/corpo, dall'efficienza del corpo e dalla sua gradevolezza sociale e perfino dalle sue capacità seduttive: risultati che si ottengono mediante le diete, la diagnosi precoce, le cure mediche, la ginnastica. In un certo senso si ritorna a forme di vita già note non solo nella Grecia, ma anche nell'Egitto dei Faraoni, in cui, come è stato efficacemente rilevato, la bellezza non era considerata "un dono senza merito, una fortuna o una sfortuna", ma "un dovere sociale".

La globalizzazione ha però sconvolto le situazioni tradizionali, e, facendo cadere sistemi di regole che hanno retto per secoli, ha incrementato i fenomeni di occidentalizzazione spontanea, ossia forme di assimilazione libera, stimolata dal prestigio del modello occidentale. Le donne asiatiche (Cina, Giappone, Corea) da oltre mezzo secolo sono meno interessate ad esercitare sugli occidentali il fascino esotico degli occhi a mandorla. Grazie alla chirurgia plastica le asiatiche si dotano di grandi occhi rotondi: il metodo più usato è quello di creare artificialmente una seconda piega sulle palpebre. In misura minore il fenomeno riguarda anche gli uomini, che costituiscono il 10 per cento dei soggetti che fanno questa scelta.

Questa tendenza è stata iniziata da alcune attrici cinesi nel secondo dopoguerra, subito emulate da un numero crescente di donne della Cina comunista. Durante la rivoluzione culturale l'uso fu condannato come degenerazione borghese, ma è tornato di moda nella Cina post-maoista, diventando, ai nostri giorni, un fenomeno di massa. Anche se il governo non pone divieti, tra la gente c'è chi condanna il fenomeno, come un attentato al costume tradizionale al senso cinese della bellezza.

Anche il Giappone è stato investito dalla tendenza. Poiché i costi delle operazioni sono carissimi nel loro paese, i giapponesi vanno ad occidentalizzarsi presso i medici cinesi. Lo stesso fanno i coreani, perfino quelli della Corea del Nord.

Le donne orientali dicono di volere gli occhi grandi e rotondi per piacere ai loro uomini, per essere desiderate. Umberto Eco sostiene che la bellezza è dissociata dal desiderio, ma non è così: ancora fino al secolo passato in

alcune parti della Grecia ai bambini particolarmente belli si sporcava il viso, per evitare di essere adocchiati, ossia concupiti; ancora oggi in alcuni paesi le donne portano il velo, per evitare che vengano desiderate. Gli esempi potrebbero essere infiniti.

L'Occidente si fa multiculturale

Finora abbiamo rilevato all'interno del mondo globalizzato una spinta dall'Oriente verso l'Occidente, ma esiste una spinta inversa, quella dell'Occidente che va verso l'Oriente. È difficile dire quanto del vecchio esotismo del periodo coloniale sia presente in questa voglia di Oriente, ma una qualche connessione o almeno somiglianza sembra esserci, accanto a significative diversità. In altri termini, l'Occidente sembra rinunciare al suo etnocentrismo e all'esclusività dei suoi modelli estetici per promuovere i sincretismi, la diversità, il pluralismo del gusto e dell'esperienza estetica. È questo il senso della danza dei corpi multietnici che i mass media esibiscono ormai quotidianamente. In passato la donna nera accendeva il desiderio coloniale in quanto oggetto di trasgressione (dalla cultura alla natura, dalla civiltà a un mondo selvaggio, felino, demoniaco). Nel mondo globalizzato invece donne come Naomi Campbell stanno accanto a donne come la Bellucci e quasi non si capisce quale delle due sia più "di casa". Allora, veramente l'Occidente si sta facendo multietnico?

In realtà, la donna nera dei bianchi non è la donna nera dei neri. Naomi Campbell è una donna nera, ma solo di colore; per il resto è un prodotto della cultura dei bianchi: anche se il suo richiamo alle radici, la sua aggressività, il suo anticonformismo possono essere ricondotti in parte alle connotazioni etniche della negritudine, il suo andamento e le sue posture sono quelle della modella, il suo corpo risponde ai canoni delle società più evolute, è il prodotto di una disciplina ascetica, di una educazione ferrea della volontà: mezzi indispensabili per arrivare a conquistare il potere e liberare il desiderio: valori che appartengono, tutti, alla civiltà occidentale.

Cosa è accaduto allora? È accaduto che, con l'unificazione del mercato dei beni culturali, l'Occidente dilata i confini della sua sensibilità e assorbe esperienze e forme di vita "altre" adattandole alla sua cultura. In questo modo esso conferma la sua universalità: "solo il nostro mondo è universale, perché è capace di riconoscere e accogliere la diversità, assorbire la sua negazione". In realtà, in questo modo l'"altro" è diventato lo specchio del medesimo.

Questo non significa che modelli etico-estetici del terzo mondo non

abbiano lasciato il segno nella cultura occidentale nel suo farsi cultura globale. Il modello estetico del corpo del Brasile (il paese in cui la chirurgia estetica è diventata un fenomeno di massa più che in altre parti del mondo), è notoriamente ispirato da una filosofia edonistica, che esalta il piacere di vivere soprattutto nel segno della sensualità. Il corpo, strumento e luogo di godimento, ne esce riplasmato chirurgicamente in modo da conferire il massimo dell'enfasi alle zone erogene. Attraverso il modello corporeo brasiliano viene esportata nel resto del mondo l'aspirazione sempre più diffusa a recuperare mediante la medicina la propria giovinezza e prolungarla nel tempo. Questa parte della filosofia brasiliana del corpo si è incontrata perfettamente con una tendenza dominante dell'attuale filosofia del *fit-wellness*, laddove precedentemente si cercava di sintonizzarsi su modelli estetici di solito coincidenti con quelli proposti dai divi delle comunicazioni di massa.

L'indigenizzazione: dall'Occidente all'Oriente

A titolo di auspicio, più che di conclusione, viene voglia di chiedersi: è possibile la nascita di un multiculturalismo più autentico, che emerga dal basso? Forse sì, se prendiamo in considerazione alcuni fenomeni recenti di indigenizzazione culturale, che attraversano il pianeta. Questo fenomeno di ritorno alle proprie radici storiche, religiose, linguistiche passa attraverso una molteplicità di simboli e il corpo è il primo portatore di simboli, e gli interventi sul corpo che alludono a fisiognomiche originarie, "indigene" hanno in questi casi una funzione analoga alle scelte dell'abbigliamento, per esempio, delle giovani musulmane di Francia, che riscoprono il velo. Sono fenomeni opposti ai processi di omologazione, e tra di essi rientra il caso delle donne americane di origine asiatica e africana, che ricorrono alla chirurgia estetica per modificare la forma degli occhi secondo i modelli di bellezza di tipo caucasoide. Si è parlato in questi casi di "medicalizzazione dei tratti razziali". Sono in realtà forme di nostalgia, che possono diventare strumenti di aggregazione, e/o rispondono al bisogno di rovesciare in positivo lo stigma negativo impresso al proprio gruppo. Possono essere i primi segni di un nuovo multiculturalismo, costruito dalla gente e non dall'industria della bellezza.

Polieno e le *aniculae*.
Fusione dei codici teatrale e narrativo in un "genere aperto"

Luciano Cicu

Il *Satyricon* di Petronio allo stato attuale si chiude con un episodio che vede i protagonisti della storia, al momento Encolpio, Gitone, Eumolpo e Corax, infliggere una memorabile beffa agli abitanti di Crotone. Mentre si recano in città dopo il naufragio, infatti, vengono a sapere che gli abitanti sono in preda a una strana malattia: quella *urbs antiquissima et aliquando Italiae prima* (116,29) s'è ridotta ad un covo di *heredipetae*[1], di cacciatori di eredità, per cui vi si trascurano tutte le professioni attive che connotano una società civile. Non vi si coltivano più gli studi letterari e l'eloquenza, non si ricercano la stima e l'onestà, non i costumi intemerati, perché sono tutti impegnati in un'affannosa ricerca di ricchezza a buon mercato. L'intera popolazione, dice il *villicus,* il contadino che incontrano nella strada di campagna, si divide perciò in due classi, quella dei truffati o quella dei truffatori. Il procedimento è semplice: ci si presenta ad un signore facoltoso, possibilmente avanti negli anni, e gli si offre di unire i patrimoni: finché vivrà, ne potrà usufruire a suo piacere e solo dopo la sua morte i beni diverranno proprietà del proponente.

È l'uovo di Colombo: senza dannarsi l'anima a lavorare, a commerciare, a combattere, a studiare si consegue la ricchezza e il benessere. Il procedimento è talmente radicato che l'intera vita sociale gli ruota attorno e ne è condizionata. In breve, conclude l'informatore, «*entrerete in una rocca che è come un campo in tempo di pestilenza, dove non ci sono che cadaveri da sbranare o corvi per sbranare*» (116,9).

Chiunque sarebbe stato spaventato di fronte a una tale descrizione, ma non i "picari" protagonisti del *Satyricon*, rotti a tutte le avventure e dalla morale molto elastica. Il primo a intuire l'opportunità di una truffa colossale (*fallacia*)[2] è Eumolpo, il vecchio, eccentrico poeta: se avessimo gli strumenti adeguati per rendere credibile la menzogna – dice – potrei farvi ricchi subito. Basterebbe *componere mimum* (117,4), comporre una trama di mimo teatrale[3], e recitare ciascuno la sua parte: Eumolpo sarà un vecchio

milionario che arriva dall'Africa, in viaggio per dimenticare la morte di un figlio – l'elemento patetico serve a deviare l'attenzione delle vittime – ed è da poco naufragato, come davvero è accaduto sulla costa vicino a Crotone; Encolpio e Gitone e Corace reciteranno la parte dei suoi schiavi e avvalleranno così la storia.

I crotoniati ci cascano sicché, appena si sparge la voce, è tutto un accorrere di cacciatori di eredità che portano doni e propongono scambi. La scalcagnata compagnia trova d'improvviso il paese di Cuccagna e se la gode alla grande: il *dominus* Eumolpo acquista potere e autorevolezza ed Encolpio, che ha assunto lo pseudonimo di Polieno[4], se ne va in giro ben nutrito, elegante, la pelle tesa e ben curata, l'aria soddisfatta, il passo da seduttore professionista.

Si sviluppa a questo punto all'interno della trama principale una storia anch'essa di cifra mimica, imperniata da un lato sul tema pruriginoso, e in parte scandaloso, di Circe[5], giovane matrona dal nome parlante che, alla ricerca di esperienze forti, si invaghisce dello schiavo Polieno e ne è così attratta da essere disposta, in un palese rovesciamento dei ruoli, perfino a pagarne le prestazioni, e dall'altro sulla non meno imbarazzante impotenza sessuale.

Le due vicende si innestano l'una nell'altra e costituiscono due cerchi concentrici.

La narrazione è caratterizzata da apparente semplicità: solo apparente perché invero il testo è pieno di imbricazioni di taglio diegetico, narrativo-teatrale, letterario, comico, culturale, etico e sociale. Dati i limiti prescritti per l'attuale contributo, non avremo modo di esplicitare le diverse sfumature, per cui rinviamo ad altra occasione un discorso di dimensione più ampia.

L'atmosfera, in cui l'episodio ambiguamente narrativo-teatrale inizia, è intrisa di voyerismo sensuale – si veda la descrizione di Circe e i suoi atteggiamenti – poi diviene giocosa e argutamente scanzonata. La scena (126,11), di questo si tratta a tutti gli effetti, vede Criside, antesignana di tutte le servette della commedia fino a Goldoni e oltre, abbordare Polieno e fargli la proposta "indecente" in forma esplicita a nome della sua padrona. Segue una breve scaramuccia verbale fra i due servi, di stile plautino, alla fine della quale viene trovato l'accordo. La magnifica donna si presenta in tutto il suo splendore e il giovane ne è preso. I due si appartano senza molte formalità dietro una siepe in un plataneto e tutto sembra procedere secondo le attese fino a quando Polieno sente spegnersi il vigore. Circe, che deve essersi fatta una certa nomea da quanto intuiamo più avanti dalle parole

delle *anulae*[6], reagisce con sdegno perché interpreta quella debolezza come un'offesa alla sua bellezza e al suo fascino, e si allontana furibonda.

La rottura inattesa della perfetta combinazione degli elementi produce gli effetti del pirandelliano ferro rovente immerso nell'acqua gelida. Maggiore è l'aspettativa, maggiore la delusione, più alta e fragorosa la risata. L'incantesimo, fino a quel momento abilmente costruito e sostenuto, viene frantumato dall'inopinata *défaillance* dell'eroe sciupafemmine e dall'umiliante ritirata "dell'Achille degli amatori".

È un *obscena iocari*[7] che sa di mimo lontano un miglio.

A questo punto l'organo sessuale di Polieno, parte del corpo maschile che di solito *ne nominare quidem … inter res serias fas est* (132,10), "non è lecito neppure nominare in un discorso serio", le sue disavventure e i tentativi per recuperarne l'efficienza diventano il soggetto centrale della narrazione e dell'azione; seguendoli Petronio, penetra in un mondo sconosciuto alla letteratura alta, un luogo dove abitano vecchie maneggione, improbabili sessuologhe dilettanti, e vigono convinzioni, credenze e pratiche dalle opache connessioni con i dintorni della religione popolare, e ancora di più con quelli della magia e della superstizione.

Lo scrittore, laico, si diverte a condurci nei meandri della sottocultura e del suo vissuto, illuminandoli con lo sguardo arguto dell'ironia e la consapevolezza di infrangere più di un tabù letterario.

I temi attinenti la sessualità erano giudicati con severità dai benpensanti e lo scrittore che li adoperava rischiava le loro critiche o peggio, come ben sperimentò sulla sua pelle Ovidio. Petronio non è d'accordo con questo pregiudizio. Che male c'è a riprodurre sulla pagina *candida lingua*, con schiettezza, *quod facit populus* e a parlare anche dei piaceri di Venere? I moralisti conservatori seguaci di Catone lo guardano accigliati, ma sbagliano: lo stesso "padre del vero", il saggio Epicuro, ha esortato a trattare quegli argomenti *in arte* e a non averne paura: in fondo sono del tutto naturali e ciascuno ne ha esperienza. Non dice infine il filosofo che "la vita ha come scopo il piacere?" (132, 15).

Si susseguono a questo punto parecchie scene sul tema scabroso della sessualità; la prima è naturalmente quella della *défaillance* del protagonista, che rappresenta il dramma di Polieno, e insieme quello della donna, perché anche la bella Circe è colta da sensi di colpa quasi che sia sua la colpa dell'impotenza del compagno; ben presto, però, passati in rassegna i particolari della sua avvenenza, capisce di non avere nessuna responsabilità.

Come in ogni buon romanzo di appendice, ma anche nella prassi elegiaca, seguono tentativi di riconciliazione da parte di entrambi i protagoni-

sti: la matrona manda a Polieno consigli pratici – «*raccomandati a Gitone. Riacquisterai la tua energia, se per tre giorni vai a nanna senza il fratello*» –; lui chiede scusa, esprime tutto il suo disappunto (130, 5 *paratus miles arma non habui*) e promette che, se avrà una seconda occasione, darà ben altra prova di sé.

Comincia ora una sorta di *climax* con tre gradi di cura. Il primo è un tentativo di fare da sé, seguendo i rimedi del "manuale del sentito dire". Per recuperare le energie, perciò, rinuncia al bagno e alle terme si fa fare solo una leggera frizione, si nutre di cibi più robusti del solito, in primo luogo di cipolle e teste di lumaca senza salsa, e riduce la quantità di vino; risparmia infine le forze andando a letto da solo, senza Gitone, l'amasio che secondo la prassi mimica chiama "fratello". In breve, non vuole sprecare nemmeno un goccio di energia per essere all'altezza della prova che dovrà affrontare. Non tralascia niente per raggiungere lo scopo, neppure una piccola passeggiata che concili il sonno.

Passa un giorno e il mattino seguente Polieno si alza dal letto fresco di corpo e di spirito, si reca senza porre tempo in mezzo al plataneto e aspetta tra gli alberi che Criside gli indichi la strada per raggiungere Circe. Il tempo trascorre senza che succeda alcunché: lui passeggia nervosamente, poi si siede e aspetta. Ed ecco finalmente comparire l'ancella in compagnia di una *anicula,* una vecchietta esperta, a quello che si dice, nel risolvere quel genere di problemi. Circe non si è fidata delle promesse e del naturale recupero.

Il testo in questa sequenza è lacunoso, ma non al punto che non consenta di intuire lo sviluppo della vicenda.

Ha inizio ora il secondo grado di cura in cui Polieno ricorre all'aiuto esterno e si mette nelle mani di Proselénos[8]. L'*anicula* tira fuori di tasca *licium …variis coloribus filis intortum* (131,4), «*un cordoncino intrecciato con fili di vario colore*», e gliene lega uno intorno al collo, quindi sputa per terra, impasta la polvere, vi immerge il dito medio e segna col fango la fronte del ragazzo. Sebbene Polieno sia schifato dall'operazione, asseconda il "medico" che conclude il rito con una formula magica, particolare che di rado manca in una pratica del genere, ma che la tradizione del testo ha sottratto alla nostra conoscenza. A questo punto la vecchina ordina al giovane di sputare tre volte e di gettarsi in seno delle pietruzze che lei aveva prima involto in uno straccio di porpora, quindi lo palpeggia nelle parti intime. Il tocco sembra avere un effetto miracoloso perché, come ad un comando, i muscoli scattano all'improvviso: «*Lo vedi*, – esulta Proselènos (131,7) – *lo vedi, mia Criside, che ho stanato per gli altri la lepre*».

Il giovane è dunque guarito. O almeno sembra.

Dobbiamo immaginare a questo punto che Criside e *l'anicula* escano di scena e che faccia il suo ingresso Circe.

L'ambientazione, in linea con il modello dell'amplesso di Giove e Giunone sul Monte Ida, punto di riferimento dell'immaginario antico, torna di nuovo bucolica – ombra estiva, tremulo cipresso, pini potati a corona ondeggianti sulla cima, alberi di alloro – con la duplice funzione di suscitare da una parte l'attesa *voyeuristica* del pubblico/lettore e dall'altra di rendere più clamorosa la risata. I tempi sono sempre quelli teatrali.

Quando si riapre il sipario la donna è già stesa sul rustico letto, pronta, e quando Polieno le si siede al fianco, vezzosamente gli copre gli occhi con un ramoscello e lo provoca con un'allusione al precedente incontro: *Quid est, – inquit – paralytice?* "*Come va, paralitico*?". Segue una scena di *petting* nella quale i baci e gli abbracci si susseguono con crescente sensualità finché … finché in luogo dell'esito prevedibile ancora una volta "*quella parte del corpo per cui era considerato un Achille*" (129, 1) di nuovo tradisce Polieno.

Il testo presenta di nuovo una lacuna, tuttavia dal seguito capiamo che Circe va su tutte le furie. Chiama i servi, segno che l'incontro avviene nel giardino di una villa, e dà ordine che il giovane sia messo sopra un cavalletto per essere frustato; chiama quindi a raccolta le sguattere con tutta la canaglia di casa e dà ordine che lo coprano di sputi. Polieno cerca di difendersi, coprendo gli occhi con le mani, ma è così demoralizzato che non solo non protesta e non prega che finiscano di umiliarlo, ma trova perfino legittimo essere buttato fuori dall'uscio come uno straccio vecchio insieme all'*anicula* Proselénos, colpevole di avere sbagliato la cura. Nella casa di Circe la servitù è tutta sul chi vive, perché quando la padrona è nervosa… (132, 2-5).

Intanto Polieno in preda alla vergogna, per non farsi scoprire dai suoi compagni, in particolare da Eumolpo, di cui teme l'ironia e di Gitone che poteva soffrirne, simula una indisposizione e si infila a letto nella sua stanza e rivolge tutto il suo furore contro di "lui", meditando di punirlo in maniera drastica. La drammaticità del passaggio, mista con robusti tratti comici, è marcata dall'inserto poetico (132,8), che descrive uno stato d'animo così profondamente turbato da concepire il proposito di una punizione definitiva. Naturalmente non bisogna prenderlo in parola e il monologo, ancora a metà fra il tragico e il farsesco, racconta l'angoscia di chi è colpito dalla maledizione di Priapo. Imputata è la *mentula* che in preda a profondi sensi di colpa … *metu frigidior rigente bruma /confugerat in viscera mille operta rugis* "… più freddo, per la paura, del gelido inverno, si era ritratto nelle viscere, coperto di mille grinze[9]".

La cifra è quella di un'irruente risata a stento trattenuta.

Polieno, dunque, si solleva su un gomito e si sfoga coprendo l'imputato d'insulti con una vera orazione dai toni retorici di caratura alta, quasi che in luogo della volgare *mentula* ci sia Catilina o qualche illustre farabutto. Come un reo confesso, il membro non può che ammettere le proprie colpe e guardare per terra vergognoso, del tutto privo di forza, «*più molle di una fronda di salice o di un collo di papavero*». L'invettiva dura poco perché ben presto torna la ragionevolezza e il giovane in un primo tempo si vergogna di parlare con quella parte del suo corpo, ma poi si giustifica ricordando che anche Ulisse aveva litigato con il proprio cuore[10] e certi attori della tragedia rimproveravano i propri occhi. Stando così, perché lui non dovrebbe potersela prendere con lo sciagurato?

Il gioco dei rimandi, proprio della dialettica intertestuale, è scoperto come pure quello della degradazione tematica.

Il testo è di nuovo mutilo, non al punto tuttavia da non lasciare intuire l'andamento del racconto.

La scena successiva è ambientata in un *delubrum* (132,4), una cappella, in realtà una capanna dal piccolo uscio (135,4), dove la sacerdotessa di Priapo abita, cucina, dorme e celebra i riti; qui dunque Polieno si è recato per mettersi nelle mani di una specialista, Enòtea[11], "dea del vino", come denuncia allusivo e inquietante il suo nome. Al momento è assente ed al giovane non resta che attendere che si faccia viva. Mentre dunque guarda avvilito il "morticino", all'improvviso entra uno strano personaggio, descritto con poche ed efficaci pennellate (133,4): *anus laceratis crinibus nigraque veste deformis*, "una vecchia orrenda, con i capelli scarmigliati e una veste nera indosso". L'*anus*, che altri non è se non Proselénos, prima gli domanda quali strigi gli hanno mangiato i muscoli, se di notte in un crocicchio non abbia per caso calpestato *purgamentum* (lordura) oppure un cadavere, quindi, dopo averlo rimproverato per averle messo contro gli dei, passa all'azione: afferra Polieno, lo trascina dal vestibolo nella cella, lo caccia a letto e borbottando dà il via ad un nuovo trattamento che consiste in una solenne bastonatura con la scopa. Per fortuna di Polieno il manico si spezza, altrimenti la vecchietta gli avrebbe rotto le ossa delle braccia e della testa.

Fin qui lo sventurato giovane sopporta in silenzio, senza un lamento, ma quando la donna passa al *mascarpio*, pratica non ben chiara ma che poco mi sembra abbia a che fare con la masturbazione, come di solito il termine è tradotto, si abbandona al pianto, piega il volto sul cuscino e lo nasconde con la mano destra. La sua reazione, incongrua a fronte della

precedente interpretazione, è invece logica se *mascarpio* è usato qui nel suo senso etimologico di *marem… carpere* (prendere un maschio) per significare una dolorosa penetrazione, antesignana di quella che effettuerà più avanti Enòtea con il fallo di cuoio.

Il pianto di Polieno è contagioso e stimola le lacrime anche della vecchia Proselénos. La cosa non dura a lungo perché irrompe all'improvviso Enòtea. Il suo impeto non è minore di quello di Quartilla, altra sacerdotessa di Priapo, quando invade, teatrale, la stanza della locanda occupata dai tre protagonisti di quel segmento di storia. Subito Proselénos, in preda ad una crisi d'impotenza, s'incarica di informare la nuova arrivata. Per farsi intendere le racconta che il paziente è così malconcio che *de Circe toro sine voluptate surrexit* (134,9), "*si è alzato dal letto di Circe senza avere goduto*!", "Allora il caso è davvero grave", sembra pensare Enòtea. Seduta fra Proselénos e Polieno, scuote a lungo la testa e alla fine dichiara che lei è la sola che può guarire quel genere di malanno. Naturalmente ci sono condizioni da rispettare, la prima delle quali è che il giovanotto dorma una notte con lei: «*vedremo se non glielo rendo duro come il corno*», *tam rigidum quam cornu* (134,11).

Un inserto poetico spiega subito dopo che tale potere le proviene dal fatto di essere una maga per cui, secondo la credenza popolare, *quidquid in orbe vides, paret mihi* (134,12), tutto ciò che si vede nel mondo le ubbidisce. I suoi poteri sono senza limiti e nulla le è precluso. Se vuole, può render arida la terra e svuotarla di succhi, se invece decide per il contrario, la terra spande beni sulle rocce selvagge e i macigni; doma i flutti del mare e il soffio dei venti, l'impeto dei fiumi, ma anche le tigri dell'Ircania e i draghi. Non basta: la potenza delle sue formule magiche (*carmina*) è tale che può far scendere dal cielo l'immagine della luna e costringere lo stesso Febo, sgomento, a voltare i cavalli furiosi. Per chi non lo sapesse (134, 11), *tantum valent dicta*, che spengono perfino la fiamma dei tori al rito della vergine Medea[12] (134, 12), e possono trasformare gli uomini in porci, com'è accaduto ai compagni di Ulisse. "Sono esperta in quest'arte", si vanta Enòtea, e sono capace di far radicare le foreste del Monte Ida in mare e al contrario di far scorrere i fiumi verso la cima del monte. In una parola ha il potere di realizzare tutti gli *aprosdoketa* di cui parlano i poeti. Sebbene Polieno-Encolpio sia dotato di buona istruzione e quindi sia premunito riguardo agli inganni della superstizione, resta sbalordito (135,1 *conterritus*) all'udire queste affermazioni e comincia ad osservare con più attenzione la vecchia sacerdotessa di Priapo. Forse, pensa, costei davvero riuscirà a compiere il miracolo.

Enòtea dà subito inizio alla cura: si lava le mani, si piega sul letto in cui giace il malato e, quale anticipo della prestazione notturna, lo bacia due volte di fila, quindi predispone tutto ciò che serve al rito.

La descrizione che accompagna ogni suo gesto è puntuale e sottintende misteriosi significati (135,3-6), che per noi, ma anche per il destinatario petroniano, è complicato individuare. Eccola all'opera.

«*Enòtea collocò in mezzo all'altare una tavola annosa, che riempì di carboni ardenti, e, riscaldata la pece, turò le crepe di una ciotola non meno provata dagli anni. Poi attaccò alla parete affumicata il chiodo che, nel tirarla giù, era venuto via con la ciotola di legno. Quindi legatasi ai fianchi il grembiule, mise sul focolare una gran cuccuma, e subito con un forchetto cavò dal gancio della carne un involto, in cui c'erano fave messe in serbo per l'uso e un pezzetto di un annosissimo capocollo già affettato in mille sensi. Come dunque ebbe sciolto l'involto dallo spago, versò sulla tavola una parte dei legumi e mi diede ordine di pulirli con attenzione. Io ubbidisco all'ordine e con cernita scrupolosa metto da parte i baccelli con la scorza tutta guasta, ma lei, dandomi del buono a nulla, raccatta quei rifiuti, e coi denti ad un colpo stacca i gusci e li sputa per terra che sembravano mosche secche.*»[13]

La pagina trasuda realismo. La "telecamera" zumma sui particolari di un interno e di un vissuto miseri, senza il filtro letterario. Vediamo in primo piano la stanza rustica nel suo insieme, poi i singoli oggetti comuni presso la povera gente: un graticcio di salice, tazze di argilla ancora fresca, forgiate da un tornio grossolano, una bacinella per l'acqua, e poi ceste di vimini appese ad un ramo flessibile, un orcio chiazzato di vino, il muro attorno gonfio di paglia leggera con infissi qua e là chiodi da cui pende una canna di giunco verde. Anche le provviste confermano l'impressione di miseria: reste intrecciate di sorbe dolci che pendono da una trave, timbre invecchiate e rametti d'uva passa. All'autore, che non resiste alla voglia di esibire una citazione, ricorda la capanna in cui Ecale ospitò Teseo, descritta da Callimaco, "figlio di Batto".

Definito lo spazio e la sceneggiatura, il racconto riprende sulle orme di Enòtea. L'avevamo lasciata a staccare con i denti la buccia dai legumi secchi, ora si dedica a tagliare con circospezione un pochetto di carne dal capocollo, coevo dei suoi natali, quindi cerca di riappenderlo al gancio con un forchetto. La distanza è però superiore alle sue possibilità, perciò sale su uno sgabello che però è tarlato e si sfascia sotto il suo peso. Avviene l'irreparabile: la vecchia cade lunga distesa sul focolare e si trascina dietro una cuccuma cui si spezza il collo e spegne il fuoco che stava per appicciarsi. Enòtea batte il gomito su un ceppo ardente e la cenere sollevandosi le imbianca

la faccia. Polieno balza in piedi e, divertito, com'è nella sua natura, porge la mano a Enòtea che si alza senza un lamento e si reca dai vicini a farsi prestare il necessario per riavviare il fuoco. Per fortuna non si è fatta male, anche se non può non suscitare il riso la sua faccia infarinata di cenere. Esce anche Proselènos, lei per farsi prestare dai vicini gli attrezzi per il sacrificio.

Rimasto solo Polieno si affaccia alla porta e, mentre se ne sta lì in attesa che le due donne tornino, gli vengono incontro tre oche sacre (136,4), solite a quell'ora presentarsi per esigere il cibo di mezzogiorno. Curiosamente queste lo puntano e con grida assordanti, come cani arrabbiati, gli si stringono intorno fino a mettergli paura.

La scena è decisamente comica perché l'eroe, Polieno-Ulisse, è assediato non da chissà quali guerrieri ma da tre oche di cui una gli lacera la tunica, un'altra gli scioglie i legacci dei calzari e se li tira dietro, e la terza, «*condottiera suprema in tanta furia*», gli strazia la gamba con il becco fatto a forma di sega.

La situazione è imbarazzante e perfino pericolosa: a Polieno non rimane altro che reagire. Come? Strappa la gamba al tavolo e con quella colpisce con forza la nemica. L'oca cade uccisa. Le altre nel frattempo si dedicano a mangiare le fave secche che nel trambusto sono cadute dal piano del tavolo ormai sbilenco e si sono sparse dappertutto, dopo di che sazie si ritirano. Preoccupato, Polieno ad ogni buon conto nasconde l'oca uccisa dietro il letto, si disinfetta con l'aceto la ferita della gamba, poi decide di fuggire: prende la sua roba, getta sulle spalle il mantello, ma proprio quando sta per uscire la sacerdotessa rientra con un coccio pieno di brace fra le mani. Non gli resta che fare buon viso a cattivo gioco: si toglie il mantello e, stando sulla soglia, si atteggia a uno che, infastidito, aspetta da un bel po'.

Enòtea entra senza accorgersi di niente, anche perché si preoccupa di giustificare il suo ritardo: non è colpa sua, spiega, ma di un'amica che l'ha trattenuta e ha dovuto tracannare i canonici tre bicchieri[14]. Chiacchiera, chiacchiera, e intanto ammucchia canne secche nel camino e vi poggia sopra le braci, attivando le fiamme e alimentandole con molta legna. Compiute le necessarie operazioni, Enòtea chiede a Polieno come abbia passato il tempo e soprattutto dove siano finite le fave secche. Il giovanotto racconta della battaglia con gli animali e tira fuori l'oca morta. Da come sono andate le cose, egli è convinto di non avere nessuna colpa, invece con sua grande sorpresa Enòtea lancia un urlo lacerante:

«*Non sai quale infamia hai commesso: hai ucciso la favorita di Priapo, un'oca adorata da tutte le matrone… Non pensare che sia una cosa da niente: se vengono a saperlo i magistrati, vai a finire sulla croce. Hai macchiato di*

sangue la mia dimora sino ad oggi inviolata, hai fatto sì che qualunque nemico può sbattermi fuori dall'ordine sacerdotale.»

Polieno non si raccapezza e risponde che se è una questione di danni, lui è pronto a pagare e anche a sostituire l'oca con un più grosso struzzo. Tutto inutile: Enòtea, riversa sul letto, recita la scena madre e continua a piangere e a disperarsi.

Rientra intanto Proselénos con gli attrezzi per il sacrificio. Anche lei, udito il racconto dei fatti, scoppia in un pianto disperato e commisera la sorte del giovane. Polieno è del tutto sconcertato: possibile che l'uccisione di un'oca possa essere giudicata come chissà quale delitto? Il dialogo diventa come tra sordi e quella che pare una banale *gag* si rivela per quello che è: la testimonianza della incomunicabilità fra due livelli culturali. Ciò che è sacrilego per la sacerdotessa di Priapo o per l'ignorante Proselénos, è per lo studente, laico, solo un banale atto che ogni cuoco compie nelle cucine romane. Petronio dà per scontato che dottrina e superstizione siano incompatibili ma, conclude argutamente, non al punto che non si possa trovare un accordo a metà strada nel campo neutro del … denaro. Come chiosa l'inserto poetico che segue, infatti, c*lausum possidet arca Iovem*[15] "*c'è un Giove in ogni scrigno*", che è come dire che il denaro nella società romana ha il sommo potere, apre tutte le porte e conquista silenzi preziosi. Non a caso appena Polieno offre alle donne due pezzi d'oro, come per magia, l'atmosfera cambia e subito la sola preoccupazione di Enòtea è che si sparga la notizia: "*faremo in modo che nessuno lo sappia*" s'affretta a dire. Quanto al giovanotto, deve preoccuparsi solo di pregare gli dei perché lo perdonino. Tutte le remore e i drammi religiosi, preconizzati dalle due vecchie, sembrano dunque cancellati d'improvviso.

Morale della favola: col denaro non c'è giustizia o morale civile e religiosa che tenga, perché la sua forza di convinzione è irresistibile.

In questo tratto sembra opportuno inserire i frammenti 137,10 e 11-13, perché si incastrano perfettamente con le sequenze delineate. Entrambi descrivono riti per prevedere il futuro. Il primo è una sorta di gioco ingenuo, ma con suo rituale: Enòtea purifica le mani di Polieno con porri e apio e vi poggia sopra una ciotola piena di vino, poi, pronunciando uno scongiuro, vi fa cadere dentro delle noci avellane. Gli auspici sono diversi a seconda che le noci tornino in superficie o si arrestino in fondo. Ci vuole spirito semplice per credere alle profezie così ottenute, e infatti lo *scholasticus* ne ride fra sé e sé perché capisce immediatamente che restano a fondo le noci piene e risalgono quelle vuote e la magia o la divinità non c'entrano nulla.

Il secondo frammento (137,11-13) descrive una divinazione fatta sulla

base della "lettura" di un fegato che, date le circostanze, non può essere che quello dell'oca ammazzata. Il narratore non ci comunica i risultati, ma passa alla sequenza successiva dove l'oca viene tagliata a pezzi, cucinata e consumata dai tre commensali con il corredo di larghe bevute.

Dopo il pranzo la sacerdotessa di Priapo riprende la terapia (138,1 ss.). Il protocollo sembra questa volta più preciso ed Enòtea opera come una professionista in confronto alla maldestra Proselénos: tira fuori infatti un pene di cuoio (*scorteum fascinum*), lo cosparge d'olio e di pepe in polvere e di semi d'ortica triturati (si noti la precisione dei particolari) e con esso penetra il giovane; gli unge poi con il medesimo intruglio le cosce, quindi mescola succo di nasturzio con abrotano e gliene spalma i genitali, infine con colpi cadenzati lo flagella dall'ombelico in giù con un fascio di ortiche verdi. La cura sembra applicare i principi del contrappasso, non senza però una buona dose di sadismo. Capiamo perché a questo punto Polieno fugga a gambe levate ed anche perché le due *aniculae*, infoiate e in preda ai fumi del vino, lo inseguano per le strade del quartiere, gridando: «Al ladro! Al ladro!».

Tra parentesi, il finale è tipico di un certo genere di mimi dalla trama debole, che finivano, apprendiamo da Cicerone[16], con la fuga e l'inseguimento di un personaggio.

Il cerchio narrativo dell'episodio a questo punto si chiude e con esso il vano tentativo di restituire la virilità a Polieno. Il personaggio la riacquisterà per altra via, grazie all'intervento di Mercurio psicopompo, perché il malanno è di quelli per cui occorre l'intervento degli *dii maiores,* essendo gli *dii minores,* come appunto Priapo, privi della potenza necessaria per avere successo (140,12). Deve avere operato nella scelta di Mercurio come guaritore anche un motivo letterario: la volontà di richiamare alla memoria del lettore la matrice odissiaca dell'episodio di Ulisse presso Circe e renderne visibile la degradazione comica assunta dalla vicenda nel nuovo contesto.

Per gli amanti del lieto fine, il giovanotto guarisce pienamente (140,12), e per di più, contro le previsioni alimentate dai discorsi iniziali dell'episodio, ritrova l'amore dell'ancella Criside, che nel frattempo, per ragioni che ignoriamo, ha avuto modo di apprezzare le doti dello schiavo del "milionario" Eumolpo. L'amore trionfa e con esso la normalità dei rapporti sociali.

La cornice della beffa invece continua fino al suo esito imprevedibile. Prima che torni la nave mandata in Africa a raccogliere notizie sul patrimonio di Eumolpo, il vecchio muore, non senza avere imposto prima a coloro che vorranno ricevere una parte di eredità di divorare il suo cadavere. Il

macabro banchetto, materia privilegiata d'indagine per gli antropologi[17], è la sua vendetta postuma, ma anche la sua risata postuma, la geniale trovata di chi ha concepito la trama del mimo e in un solo colpo è riuscito a irridere l'avidità umana e a stigmatizzarne la stupidità.

L'episodio di Polieno e Circe è un miracolo di equilibrio fra teatro mimico e narrativa milesia, un esempio di fusione perfetta tra codice teatrale e codice narrativo[18]. L'operazione implica una libertà che non è concessa ai generi alti, incatenati più rigidamente al sistema e alle sue norme e impigliati nella prassi della dialettica intertestuale competitiva. Libertà benefica qui perché consente all'autore di muoversi sulla terra di confine e di operare scelte non canoniche.

Esiste una vivace discussione tra gli studiosi sulla classificazione del genere del *Satyricon*. Due tesi in particolare si contendono il campo: una sostiene che si tratti di satira menippea, l'altra di "romanzo".

A me pare cogliere il punto chi, come Conte[19], pensa che "Petronio sembra aver fatto di tutto per essere sfuggente, per non lasciarsi ingabbiare sotto un'unica etichetta di riconoscimento ma al contempo per lasciarsi aperte tutte le opportunità" e che il testo sia "un'audace contaminazione di esperienze letterarie diverse – alcune popolaresche e degradate, altre sofisticate e ironiche – in un continuo trascorrere di livelli e registri stilistici[20]".

Con una punta d'azzardo oserei parlare a questo punto di "genere aperto" [21], di un grande contenitore cioè che ospita temi, linguaggi e stili diversi, e offre spazi legittimi alla sperimentazione; un *genus* che subisce e rielabora l'influenza sia del "romanzo" ellenistico – è utile ricordare che anche la narrativa non aveva un nome specifico e ciò che noi chiamiamo "romanzo" era di solito significato da termini generici come *diegesis*, narrazione, e affini –, sia dello sperimentalismo greco-latino delle *Saturae Menippeae,* sia infine del vasto mondo ad oggi in gran parte inesplorato, oltre che mal documentato, della letteratura a destinazione popolare, rappresentato dalla novella milesia, dalle sibaritiche e soprattutto dal mimo teatrale.

Il lettore contemporaneo, avvezzo alle categorie scolastiche, deve essere rimasto piuttosto disorientato di fronte a un testo che pareva una menippea e non lo era del tutto; pareva un "romanzo" ellenistico, ma ne risultava una parodia perché sostituiva la storia d'amore tra un ragazzo e una ragazza con la storia tra un giovane e uno smaliziato ragazzetto, insidiato da una compagnia di maschi; pareva un mimo ma ne conservava solo la cifra senza la dimensione teatrale; rinunciava all'apparato dei miti e all'acronia per fare spazio a personaggi appartenenti ai ceti medi e umili (schiavi, liberti,

retori di basso rango, imprenditori dai dubbi costumi, prostitute, signore benestanti corrotte, sacerdotesse di Priapo, vecchie malnate), mediocri tutti, antieroi per eccellenza, il cui mondo era quel medesimo in cui tutti vivevano giorno dopo giorno.

Per assemblare tutto questo e dare voce schietta al *populus*[22] non si poteva fare altro che *costruire* qualcosa di nuovo.

È possibile che più di uno dei contemporanei abbia arricciato il naso di fronte a tale azzardo e abbia snobbato o letto di nascosto il libro. Forse l'esortazione con cui Apuleio invita il lettore in apertura delle *Metamorfosi*[23] a non disprezzare *papyrum aegyptiam nilotici calami inscriptam*, e a non respingerlo pregiudizialmente a causa del contenuto milesio, si può estendere anche agli intellettuali dell'età neroniana. Petronio lo sa, tuttavia accetta la sfida, convinto che riuscirà a far cambiare loro idea e a stupirli sia aprendo il testo a fiotti di realismo minore, sia tessendo una scrittura proteiforme, variegata, mai gratuita e casuale, ligia nonostante tutto ai dettami della retorica e perciò continuamente adeguata alla cifra degli argomenti.

Quando questi debordano verso il basso, egli non teme di forzare gli ambiti dei contenuti comunemente considerati legittimi e, se necessario, di introdurre situazioni volgari, alleviate dal riso, non arrestandosi neppure di fronte all'oscenità più esplicita, come quando nel nostro passo pone al centro della narrazione il membro virile di Polieno, o quando insegue la comicità nell'amplesso tra Eumolpo e la figlioletta di Filomela[24], o quando infine nell'episodio di Quartilla si sofferma a descrivere l'orgia e la sua insostenibile trivialità, ispirato da un fatto di cronaca non tanto recente, ma ancora vivissimo nella memoria[25].

La narrazione sa in apparenza di letteratura a destinazione popolare, ma solo in apparenza perché dietro e in mezzo la *doctrina*[26] attiva rapporti dialettici con il vasto corpo del patrimonio letterario, producendo effetti ora parodici, ora ironici e satirici, ora decisamente comici, ora impegnati come le riflessioni sparse sulla storia, l'epica, la scuola.

Il lettore distratto può contentarsi della piacevolezza del racconto, ma non quello esperto, il vero destinatario dell'opera, perché questi è il solo capace di individuare le stratificazioni e le sfaccettature del testo mediante una critica verticale, senza pregiudizi e limiti predeterminati; il solo che sappia scendere in profondità sino a trovare il fondamento ideologico, culturale e passionale dell'autore, inevitabile nella satira; il solo capace d'individuare sia le matrici degli umori e dei giudizi seminati nel testo sia le infinite imbricazioni e marezzature della fenomenologia del racconto. A che pro altrimenti tanta profusione di sapienza stilistica?

Solo un destinatario di tal fatta può catturare Proteo e scoprire che è un uomo di straordinaria cultura e vivacità intellettuale, profondamente razionale e laico, dotato di un coraggio che va oltre l'audacia. E soprattutto è uno spirito libero. Ci voleva un temperamento bizzarro, condito con più di un pizzico di "originalità", tipico di certi aristocratici dell'età di Seneca, nonché un'assoluta fiducia nei propri mezzi e il coraggio della provocazione per tuffarsi in un campo trascurato dalla grande letteratura e percorrerlo con padronanza, allegria e genialità.

Nulla gli fu precluso in questo percorso perché nulla si precluse. Volle rappresentare con schiettezza[27] il mondo degli umili, plebei di ceto servile e piccolo borghese e lo attraversò con lo spirito degli *scholastici*, ironico insieme e sorridente.

Il "genere aperto", entità senza nome e definizione, gli parve lo strumento adatto per una tale impresa e se ne servì con libertà creativa, sperando forse in altri arditi seguaci, ma i tempi correvano in altra direzione. Sommerso dal ritorno d'onda del classicismo, il *Satyricon* rimase al margine, senza seguaci ed eredi, tanto che dell'opera molta parte andò perduta, dalle notizie biografiche del suo autore a larghe sezioni del manoscritto pervenute incompleto e frammentate a seguito delle vicissitudini della tradizione.

Eppure anche così ciò che si è salvato dal naufragio è stato sufficiente per trarre l'opera dall'oblio e stupire i lettori con la sua vitale modernità[28].

Note

[1] La categoria è denunciata anche da Hor. *serm.* II,5. Sul tema: Taliercio 1990.

[2] La *fallacia* costituisce, secondo Cicerone (*Rab. Post.* 12,35: «*Audiebamus Alexandriam, nunc cognoscims. Illinc omnes prestigiae, illinc, inquam, omnes fallaciae, omnia denique ab iis mimorum argumenta nata sunt*», un elemento caratteristico della struttura narrativa del mimo.

[3] Il sintagma viene di solito tradotto con un evasivo "imbastire la commedia" (Ciaffi 1967), «mettere in scena la commedia» (Scarsi 1996). Il pregiudizio che non esistesse il mimo teatrale ha impedito di interpretare correttamente il nesso petroniano che alludeva a qualcosa di molto popolare ai suoi giorni.

[4] Il testo mutilo non spiega perché il personaggio di Encolpio qui cambi nome e assuma quello di Polieno, è certo però che il mutamento era funzionale all'evocazione del mito di Ulisse e, nello specifico, all'episodio di Circe con una serie di effetti ironici. Odisseo è apostrofato come *polyainos*, "glorioso" (Il. X 544), da Nestore al ritorno dall'impresa di spionaggio compiuta insieme a Diomede la notte in cui uccisero Dolone e rubarono i cavalli di Reso, e in *Od.* X 184, dalle sirene. In entrambi i casi la connotazione è positiva. Petronio utilizza l'intera sequenza omerica degradandola secondo la prassi mimica. Un puntuale confronto fra i testi omerico e petroniano in Fedeli 1988, pp. 67-79.

[5] La fama di disinvolta seduttrice che accompagna Circe è già testimoniata nell'*Odissea*, X 354 e s., dove la resa a Odisseo è accompagnata dall'invito, senza tanti preamboli, a condividere il suo letto.

[6] *Sat.* 134,9 *ad summam, qualem putas esse, qui de Circes toro sine voluptate surrexit?*
[7] Ov. *Trist.* II, 497, formula che condensa l'essenza della poetica del mimo.
[8] Il nome significa "più vecchio della luna".
[9] *Sat.* 132,8, vv. 5-6. La traduzione è di Scarsi 1996.
[10] *Od.* XX 13-22.
[11] Anche questo è nome parlante: attira la nostra attenzione sulla propensione della sacerdotessa ad ubriacarsi, testimoniata anche dal finale dell'episodio. Sul personaggio: Perutelli 1986.
[12] Accenna ad un episodio in cui Giasone affronta la prova di seminare i denti di drago, protetto da un unguento fornitogli da Medea (Apoll. Rhod. III, 1027-1049).
[13] La traduzione è di Ciaffi 1967.
[14] Enòtea fa riferimento alla "sacra legge conviviale", ricordata anche da Ausonio (XVI 1-3) nel suo *Enigma del numero tre.*
[15] *Sat.*137,9, v.10.
[16] Cic. *Cael.* 27,65: «*mimi ergo iam exitus, non fabulae; in quo cum clausola non invenitur, fugit aliquis e manibus, dein scabilla concrepant, aulaeum tollitur*».
[17] *Sat.* 141,3: «Presso certe popolazioni, lo sappiamo, si rispetta ancor oggi la norma, secondo cui i defunti debbono venir divorati dai loro familiari, tant' è vero che i malati si sentono rinfacciare di continuo che così rendono cattiva la loro carne…». Sugli aspetti antropologici del *Satyricon* si sono soffermati alcuni studiosi, tra cui Pinna 1978; Pinna 1988; Grondona 1980; Perutelli 1986; Nardomarino 1990.
[18] Cicu 1993; Cicu 2012; Panayotakis 1995, pp. 114-116. Della cosa si era già accorto Collignon 1892, p. 279, ma è stata trascurata, per ragioni intuibili, dagli studiosi successivi che pure hanno scavato in profondità nel testo e nelle sue articolazioni.
[19] Conte 1997, p. 168.
[20] Conte 1997, p. 169.
[21] Il nesso è stato proposto già da Ciaffi 1967, p. XXVIII. Una disanima del problema in Conte 1997, pp. 143-170.
[22] *Sat.* 132,15, v.4.
[23] Apul. *Met.* 1.1 «*at ego tibi sermone isto milesio varias fabulas conseram auresque tuas benivolas lepido sussurro permulceam, modo si papyrum aegytiam argutia nilotici calami inscriptam non spreveris inspicere…*» *n.23.*
[24] Scena mimica per eccellenza perché risponde alla poetica del mimo sintetizzata da Ovidio (*trist.* II 497) nella formula *obscena iocari* e contiene anche l'elemento della *fallacia* duplice, da parte di Filomena che mira al patrimonio di Eumolpo e da parte di Eumolpo che non ha nessuna intenzione di assecondarla.
[25] Sen. *nat. quaest.* I,16, 1-3.
[26] La massima di *Sat.* 11,8,3 insegna che non si fa grande poesia «*nisi (mens) ingenti flumine litterarum inundata*».
[27] *Sat.*132, 15, v.4: *quodque facit populus, candida lingua refert.*
[28] Sull'influenza del testo petroniano sui narratori recenti: Gagliardi 1980.

Bibliografia

Ciaffi V. (a cura di) 1967, *Petronio. Satyricon*, Torino.
Cicu L. 1993, *Componere mimum,* «Sandalion», 16, pp.103-114.
Cicu L. 2012, *Il mimo teatrale greco-romano*, Roma.
Collignon A. 1982, *Études sur Pétrone. La critique littéraire, l'imitation et la parodie dans le Satiricon,* Paris.
Conte G.B. 1997, *L'autore nascosto*, Bologna.

Fedeli P. 1988, *La degradazione del modello (Circe e Polieno vs Circe e Odisseo)*, «Lexis», 1, pp. 67-79.
Gagliardi D. 1980, *Petronio e il romanzo moderno. La fortuna del Satyricon attraverso i secoli*, Palermo.
Grondona M. 1980, *La religione e la superstizione nella "Cena Trimalchionis",* Bruxelles.
Nardomarino F. 1990, *Petronio,* «*Satyricon*» 141. *Il testamento e la scelta necrofagica,* «Aufidus», 11-12 (1990), pp. 25-59.
Panayotakis C. 1995, *Theatrum Arbitri. Theatrical Elements in the Satyrica of Petronius,* Leiden – New York – Köln.
Perutelli A. 1986, *Enòtea, la capanna e il rito magico: l'intreccio dei modelli in Petron. 135-136*, «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici», 17 (1986), pp. 125-143.
Pinna T. 1978, *Magia e religione nella Cena Trimalchionis*, «Studi di filosofia e di Storia della cultura», pp. 444-500.
Pinna T. 1988, *Una problematica antropologica nel Satyricon: il rapporto verità-menzogna*, «Sandalion», 10/11 (1987-1988), pp. 101-114.
Scarsi M. (a cura di) 1996, *Gaio Petronio. Satyricon*, Firenze.
Taliercio A. M. 1990, *Orazio, Petronio e gli heredipetae*, «Rivista di cultura classica e medioevale», 32, 1-2 (gennaio-dicembre 1990), pp. 55-57.

Animali culturali.
Tradizioni equestri e dibattito animalista

Letizia Bindi

Premessa: il dibattito

Gli ultimi decenni del dibattito antropologico hanno progressivamente inserito al centro dell'indagine antropologica quello delle relazioni che l'uomo intrattiene col proprio ambiente naturale, col paesaggio che lo circonda, con l'insieme dei tratti relativi all'insediamento così come con gli altri essere viventi che abitano i propri habitat – animali, piante, microbi, virus, ecc.

Questa progressiva attenzione verso la "*multispecies ethnography*"[1] proviene agli studi culturali e socio-antropologici da un lato dalle nuove sensibilità ecologiste che dagli anni Sessanta in poi hanno avuto una diffusione e un ruolo centrale nelle scienze sociali così come dal dibattito femminista e anti-specista che hanno indicato un radicale ripensamento delle gerarchie di valutazione di tipo antropocentrico e androcentrico.

In questo senso anche gli studi di tradizioni popolari e quelli che oggi potremmo definire "sui processi patrimoniali" risentono sensibilmente di queste tematiche e tensioni dialettiche all'interno delle ricerche che in questi anni vengono dedicate a pratiche tradizionali e cerimoniali che vedono coinvolti animali ponendo questioni teoriche e metodologiche del tutto nuove al ricercatore.

Proverò a restituire in questo contributo il complesso dibattito che in Europa e in particolar modo in Italia si è diffuso negli ultimi due decenni intorno alle feste tradizionali che vedono coinvolti animali con particolare riferimento a quella congerie molto variegata di palii, giostre, quintane, sartiglie, processioni, inchini rituali in cui sono protagonisti i cavalli nelle diverse regioni italiane e che da tempo sono al centro di polemiche circa i sospetti maltrattamenti cui gli animali sarebbero sottoposti nella preparazione e nello svolgimento di questi rituali e cerimoniali e alcune normative specifiche che a livello nazionale hanno determinato un nuovo, interessante

quadro di controversie tra ordini giuridici nazionali e internazionali, quadri di patrimonializzazione e valore culturale di questo tipo di manifestazioni per le comunità locali.

I quadri normativi nazionali e internazionali di tutela e salvaguardia del benessere e della dignità animale si sviluppano in Europa e in Italia a partire dalla fine del Settecento e conoscono un'impennata nel Novecento con un progressivo strutturarsi di regole e associazioni impegnate nella denuncia puntuale di queste pratiche lesive delle specie animali di vario tipo. Parallelamente – a partire dagli anni Sessanta in poi, in particolar modo, e con una accentuazione molto forte negli ultimi due decenni – la sensibilità e assertività animalista e le diverse forme di attivismo in questo ambito si sono andate sviluppando e strutturando determinando una crescita di consapevolezza culturale e politica diffusa circa i diritti animali e una nuova relazione di rispetto e riconoscimento che le comunità e i singoli individui intrattengono con essi.

Questo radicale cambiamento di ottica e orientamento nei confronti dell'impiego e del rapporto verso l'animale fa sì che esso non sia più antropocentricamente inteso come utile collaboratore dell'uomo, ma come compagno di vita e di comportamenti secondo la definizione di "*companionship*"[2] o di "*co-being*" o "*co-becoming*" tra uomini e animali[3], ripresa da Deleuze e Guattari in *Milles plateaux*[4], da Derrida[5] e Agamben[6], tra gli altri.

In termini di comportamenti concreti, fattuali e di relative pratiche assertive dei movimenti animalisti si è assistito negli ultimi decenni a una sempre maggiore diffusione di comportamenti e azioni assertive di tutela e preservazione dei diritti animali, di forme sempre più elaborate di umanizzazione, familiarizzazione, "pet-tizzazione"[7] e persino sacralizzazione dell'animale[8], di diffusione sempre più estesa e profonda del vegetarianesimo e veganesimo[9] intesi non solo come costume alimentare, ma come regime fondamentale dell'orizzonte esistenziale, così come a modalità sempre più forti e violente di assertività animalista[10] rispetto a manifestazioni e comportamenti che potessero essere ritenuti lesivi del benessere, integrità e dignità degli animali.

In questo contributo questi temi verranno ripercorsi attraverso l'analisi di alcune vicende italiane recenti che hanno visto opporsi a più riprese movimenti animalisti e comunità di pratica festiva incentrate sull'impiego di cavalli e altri animali in performance rituali, spesso di carattere competitivo e tra ordine giuridico di riferimento nazionale e internazionale e gruppi locali che rivendicano il diritto di proseguire nella celebrazione di cerimoniali ritenuti dalle nuove sensibilità animaliste lesivi del benessere e della dignità

animale. Gli esempi sono sia frutto di indagini etnografiche puntuali e ancora in corso di chi scrive che di una ricognizione sistematica, condotta nel quadro delle ricerche summenzionate sulle controversie legali sul tema e sulle conseguenze che queste hanno avuto e continuano avere nelle vicende patrimoniali e di conservazione e valorizzazione culturale di alcune aree o specifiche località italiane e europee.

La vicenda emblematica della Corrida in Spagna e in Francia

La Corrida in Spagna e nel Sud della Francia raccoglie una tradizione millenaria mediterranea di giochi taurini che rappresenta uno dei tratti rituali e culturali salienti e costanti dello spazio cerimoniale mediterraneo sin dalla più remota antichità[11]. La Corrida riveste, altresì, un ruolo simbolico fondamentale nella costruzione dei poteri locali, nella riconferma di una sacralità e tradizionalità del vivere associato che è stato analizzato da diversi studiosi sia nel contesto spagnolo che coloniale sudamericano che anche nelle sue propaggini francesi. Negli ultimi decenni, tuttavia, la maggior parte degli studi e riflessioni dedicati a questo insieme complesso di cerimoniali e pratiche agonistiche si è appuntato maggiormente sulle polemiche relative alla finalità violenta dei giochi e alla morte e alle sofferenze procurate agli animali coinvolti. I movimenti animalisti si sono scagliati contro le *plazas de toros*, contro gli organizzatori, gli impresari che ancora mettono in scena questi 'spettacoli' taurini, contro i *toreadores* e *matadores* attraverso veri e propri blitz nelle *plazas de toros*, azioni legali puntuali e proposte di legge a tutela dei diritti animali che hanno, ad esempio, determinato il divieto di ogni tipo di spettacolo di corrida in Catalunya dal 2010[12] in poi così come alla chiusura e contrazione del numero di *corridas* in altre aree e città della Spagna. Nel frattempo nel 2011 era stata presentata e ottenuta dalla Francia il riconoscimento della corrida nel patrimonio culturale della Francia che doveva preludere alla presentazione della candidatura alla Lista UNESCO del patrimonio immateriale di queste forme di competizione rituale tra uomini e animali che peraltro, nel caso delle *corridas* francesi, non hanno come finalità l'abbattimento dell'animale, ma alcune pratiche tra cui quella di legarlo oppure addobbarlo con nastri e coccarde sulle corna in un gesto sostitutivo, evidentemente, della uccisione violenta ad opera del *matador*. L'ambito riconoscimento sembrava rappresentare una sorta di tregua in quella che da un paio di decenni era stata la più grande polemica tra comunità di eredità (*Heritage Communities*) e movimenti per i diritti

animali (ma altrove per diritti di carattere culturale, di gruppi di minoranza, ecc.). Ma nel 2015, dopo quattro anni di battaglie da parte di numerose associazioni animaliste, la Corte d'Appello di Parigi ha rimosso la corrida dal Patrimonio Culturale Immateriale di Francia. È un segno evidente del progressivo inasprirsi dello scontro e della crescente richiesta di vigilanza e tutela sulle forme di violazione e maltrattamento a danno di animali che attraversa negli ultimi decenni diversi Stati nazionali europei determinando modifiche nei loro assetti normativi e regole sempre più stringenti per le comunità impegnate nel mantenimento e perpetuazione di pratiche culturali storicamente depositate nei loro comportamenti collettivi e oggi ritenuti desueti e dannosi.

Palii, giostre, quintane e carresi in Italia

L'Italia è attraversata in lungo e largo da una moltitudine di eventi cerimoniali e festivi che hanno il loro momento particolarmente aggregante in competizioni rituali a cavallo o in cui i cavalli sono coinvolti, insieme ad altri animali – come ad esempio i buoi –, in corse di carri[13]. La memoria medievale e persino una certa codifica medievalizzante della cerimonialità urbana specie in alcune regioni italiane (in particolare Toscana, Umbria, Sardegna, ma anche a Nord in Lombardia e Piemonte, ad esempio) ha determinato un fiorire di palii, giostre, quintane e carresi che vedono coinvolti cavalli o altri equidi (asini, essenzialmente, nei paesi più piccoli)[14].

Nel 2011 Siena, città emblematicamente strutturata intorno al prestigioso cerimoniale urbano ormai conosciuto a livello mondiale come Palio delle Contrade – nella sua doppia celebrazione estiva del 2 Luglio e del 16 Agosto, in onore della Madonna di Provenzano e dell'Assunta – si vide rifiutare l'immissione nella rosa delle candidature alla Lista del Patrimonio Immateriale UNESCO su pressione dell'allora Ministro per il Turismo Brambilla, da sempre impegnata anche sul piano mediatico a fianco delle battaglie animaliste. Le motivazioni che determinarono l'esclusione erano legate al sospetto maltrattamento animale nello svolgersi della corsa cerimoniale e che sarebbe stato in aperta contraddizione con i principi fondamentali del diritto animale sanciti e condivisi anche dall'ONU e dall'UNESCO e riconfermati in molteplici documenti internazionali. La vicenda destò notevole scalpore non solo a livello cittadino, ma anche nazionale e internazionale e fu paragonata immediatamente a quella delle *Corridas* spagnole e francesi e finì per delineare un vero e proprio scontro tra comu-

nità di pratica tradizionale e sensibilità animaliste in cui i sensazionalismi, le campagne di difesa e le azioni di disturbo verso gli eventi di tradizione hanno avuto un ruolo fondamentale.

Sullo sfondo di questa polemica la richiesta di adeguare le pratiche cerimoniali del palio – così come delle altre competizioni rituali – a regolamenti sempre più attenti alla tutela del benessere animale e al contenimento dei rischi a danno degli animali coinvolti in queste pratiche[15].

Dal 2009, infatti, a livello Parlamentare era stata dibattuta e quindi licenziata – seppur in una forma giuridica ancora precaria e rinnovabile – un'Ordinanza che mirava a disciplinare le competizioni ammesse e quelle vietate per gli equidi inizialmente volta, con buona probabilità, a impedire il ripetersi di corse clandestine di equidi che con regolarità venivano organizzate a margine dei circuiti ufficiali dell'ippica nazionale, ma che di fatto finiva per avere conseguenze anche sui vari palii, giostre, quintane e carresi che un po' ovunque in Italia si celebrano annualmente. Non erano, in effetti, esenti da polemiche, infatti, queste pratiche cerimoniali a causa dei non infrequenti episodi di incidenti quando non addirittura di morti degli animali coinvolti in queste competizioni rituali (Palio di Asti e Montefeltro oltreché di Siena, Ardia di Sedilo, episodi di doping e maltrattamenti certificati di nuovo ad Asti e a Legnano, scambi di cavalli, ecc.).

La Ministra Brambilla fece altresì dell'esclusione del Palio di Siena dalla Lista dei Beni culturali candidabili alla Lista del patrimonio Immateriale UNESCO e della nuova Ordinanza licenziata dalla sottosegretaria Martini su sua forte sollecitazione[16], uno dei suo veri "cavalli di battaglia", si direbbe, con facile *calembour*.

L'Ordinanza Martini e i processi di adeguamento

Molto in sintesi si può dire quindi che a partire dal 2009 assistiamo in moltissime località da Nord a Sud del Paese a una serie di adeguamenti dei sistemi cerimoniali al nuovo regime giuridico di tutela del benessere degli equidi individuato dall'Ordinanza in questione, attraverso la costruzione – a seconda dei diversi contesti urbani e territoriali – di complesse e raffinate strutture di governo, controllo e tutela della norma e della sua stretta osservanza, ma anche al moltiplicarsi delle retoriche animaliste di difesa e denuncia dell'insufficienza di tali adeguamenti, così come alle contro-narrazioni prodotte dalle diverse comunità di pratica festiva circa la necessaria, talora estrema e in qualche caso vana difesa delle proprie tradizioni locali e

del proprio rapporto con gli animali frainteso da un'accezione, a loro dire, eccessivamente formalista della tutela.

L'insieme di adeguamenti prodotti al riguardo si sostanzieranno, perciò, di modifiche dei fondi di gara, di cambiamenti nelle forme di ferratura e cura della preparazione degli animali coinvolti, sul tipo di "aiuti" ammessi o non ammessi, sui temi sensibilissimi del doping e della scommessa informale, sul "fine vita" di questi animali. Un percorso di dibattito questo che peraltro, negli stessi anni, ha attraversato più complessivamente tutto il mondo degli sport equestri, dall'ippica alle attività di diporto con coinvolgimento di equidi (equiturismo, *horse therapy*, ecc.).

I casi eclatanti segnalati dai movimenti animalisti – tra i più attivi, oltre la istituzionale ENPA, la LAV, Gea Press e altri – riguardavano i palii italiani in cui si erano verificati casi di morte di cavalli e gli incidenti occorsi durante le competizioni per eccesso, a loro dire, di sollecitazione dell'animale da parte del fantino per aumentare a dismisura la prestazione e sui casi altrettanto eclatanti di doping attestato e di cambio di cavalli quando, a partire dal 2011 in poi, sembrò divenire obbligatorio su percorsi di gara non regolamentari l'impiego di mezzosangue anziché di purosangue inglesi di struttura ritenuta più fine e delicata e perciò inadatti a competizioni che si svolgevano su fondi di gara non regolamentari.

Sarebbe lungo riportare qui le innumerevoli vicende che hanno attraversato l'organizzazione di questi sistemi cerimoniali, le polemiche che ogni anno, con regolarità, si sono riattivate nelle varie località a proposito di queste pratiche festive che entrano in così palese contraddizione con un ordine di riferimento normativo nazionale e internazionale ormai sostenuto non solo dalle frange più estremiste dei movimenti animalisti, ma da spaccati sempre più ampi dell'opinione pubblica e della società civile che hanno visto crescere in modo cospicuo in questi ultimi due decenni la sensibilità e l'attenzione verso i diritti degli animali, quando non addirittura verso la loro soggettività giuridica in quanto esseri senzienti.

Ad Asti come a Legnano, a Oristano come in Basso Molise e ancora, ovviamente, a Siena e in molte altre località si avvicendano le denunce animaliste di sospette sevizie a danno di animali, le relative difese dei contradaioli o sostenitori di questa o quella competizione rituale, le immagini sensazionali ribattute sui media, sui *social networks,* le azioni legali intentate, i tentativi di trovare forme di mediazione possibile tra i due ordini di riferimento coinvolgendo veterinari, zootecnici, studiosi delle tradizioni popolari in questione, esperti delle comunità di pratica e recependo, sin dove ritenuto lecito e possibile, le sollecitazioni dei movimenti animalisti e

da un certo punto in poi delle istituzioni preposte all'osservanza delle leggi poste a tutela del benessere animale[17].

La questione, *in nuce*

Ciascuna di queste specifiche vicende locali desta, nel quadro più ampio della questione più generale, un interesse straordinario e si tinge di varianti, scelte di condotta, modalità decisionali e di *governance* dei processi di mediazione e risoluzione dei conflitti tra ordini locali e ordini normativi nazionali e sovranazionali. Ciò rappresenta, a giudizio di chi scrive, uno dei nodi più interessanti del dibattito recente sulle etnografie dei processi patrimoniali, ma anche sul tema da sempre cruciale per le discipline demo-etnoantropologiche che è quello del rapporto tra natura e cultura, tra animali e uomini, tra senziente e non, tra soggetto di diritto e oggetto di tutela.

Si configura una sorta di contrapposizione tra nuove e vecchie sensibilità e tra ordini di riferimento spaziali e numerici di tipo diverso: gli animalisti e i difensori delle antiche tradizioni locali, le cosiddette comunità locali con i loro puntuali e specifici orientamenti culturali e le cosiddette "gerarchie globali del valore"[18] rappresentate, ad esempio, dai quadri normativi universalistici, dalle proposte di tutela e riconoscimento della soggettività giuridica degli animali, da un registro emotivo di rappresentazione dell'animale come soggetto di affezione e condivisione: una relazione interspecifica tardo-moderna, post-agricola e post-industriale che rende in taluni casi incomprensibili i vecchi rapporti di cooperazione e di forza che hanno caratterizzato per secoli la domesticazione e il lavoro condiviso tra uomini e animali[19].

Ancora una volta l'etnografia di queste controversie sociali, politiche e culturali mostra la rilevanza dell'approccio e dello sguardo antropologico su queste tematiche e il persistere nei complessi festivi e cerimoniali di elementi cruciali per la comprensione delle diverse culture locali, ma anche degli orientamenti più ampi della società globale su alcune tematiche, nonché di una nuova coscienza e assertività politica.

Note

[1] Kirksey, Helmreich 2010.
[2] Haraway 2003, 2007.
[3] Maurstad, Davis, Cowles 2013.
[4] Deleuze, Guattari 1980 [Cap. X, *Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible*].

[5] Derrida 2006, 2008.
[6] Agamben 1995, 2002.
[7] Mullin 1999; Haraway 2007; Herzog 2010.
[8] Shanklin 1985.
[9] Scheper-Hugues 1995; Adams 2006.
[10] Liddick D. R. 2006.
[11] Pastor 2010; Savater 2012; Bindi 2016.
[12] Più recentemente, però, le *corridas* sono state ripristinate da una sentenza della Corte Costituzionale spagnola del 20 Ottobre 2016. La Corte ha stabilito che la regolamentazione della *corrida*, bene culturale nazionale, è competenza dello Stato e non delle regioni. Il divieto era stato approvato dal Parlamento sulla base di una iniziativa popolare animalista.
[13] Verani 1989; Solinas 1979; Atzori 1990, 1998; Heywood 1993; Nardi, Papetti 1998; Bindi 2012a, 2012b.
[14] Flori 1999, pp. 58-73; Paci 1994.
[15] Broccolini 2012.
[16] Si noterà tuttavia come le tematiche e l'attenzione a temi della battaglia per i diritti animali abbiano caratterizzato l'azione di diversi Parlamentari negli ultimi dieci anni, in particolar modo, e oltretutto in modo del tutto bi-partisan, cioè afferenti a entrambe le coalizioni politiche maggioritarie.
[17] Ballacchino, Bindi 2016, 2017.
[18] Herzfeld 2004.
[19] Lynn 1998; Fox 2006.

Bibliografia

Adams C. J. 2006, *An Animal Manifesto Gender, Identity, and Vegan-Feminism in the Twenty-First Century*, «Parallax», 12, 1, pp. 120-128.
Agamben G. 1995, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino,
Agamben G. 2002, *L'aperto. L'uomo e l'animale,* Torino.
Atzori M. 1990, *Il Santo cavaliere e l'Ardia. La festa di San Costantino a Pozzomaggiore*, Sassari.
Atzori M. 1998, *Cavalli e feste. Tradizioni equestri della Sardegna*, Sassari.
Ballacchino K., Bindi L. 2016, *Tocca carriere…Note preliminari su una ricerca etnografica sulle Carresi del Basso Molise* in Spera V., Spitilli G. (a cura di), Orma. Sacer Bos. Usi cerimoniali di bovini in Italia e nelle aree romanze occidentali/Usages of cattle in Italy and in Western Romance Areas, n. 22, pp. 18-47.
Ballacchino K., Bindi L. 2017, *Animals and/or humans: Ethnography and the mediation of 'glocal' conflicts in the Carresi of southern Molise (Italy),* in Zagato L., Pinton S. (a cura di), Cultural Heritage. Scenarios 2016, Venezia– Digital Publishing.
Bindi L. 2012a, *Cheval-Patrimoine. Culture, territoires et économies d'une relation homme-animal* in Santamarina B. (a cura di), Geopoliticas Patrimoniales, Valencia, pp.177-193.
Bindi L. 2012b, *A cavallo della tradizione. Palii, giostre e processioni lungo la penisola,* «Voci. Rivista di Scienze Umane», IX, pp. 27-41.
Bindi L. 2016, *Patrimoni e protocolli: i beni culturali immateriali tra valori globali e pratiche locali come terreno di conflitto e di mediazione*, «Etnoantropologia», 3, 2, pp. 39-62.
Broccolini A. 2012, *Intangible Cultural Heritage Scenarios within the Bureaucratic Italian State* in Bendix R., Eggert A., Peselmann A. (eds), Heritage Regimes and the States, «Studies in Cultural Property», 6, Gottingen, pp. 283-302.
Deleuze G., Guattari F. 1980, *Mille Plateaux*, Paris.
Derrida J. 2006, *L'animal que donc je suis*, Paris.

Derrida J. 2008, *Séminaire La bête e le souverain. Volume I (2001-2002)*, Paris.
Falassi A. 1989, *La terra in piazza. Antropologia del Palio,* Roma.
Flori J. 1999, *Cavalli e cavalleria nel Medioevo*, Torino.
Fox R. 2006, *Animal behaviours, post-human lives: everyday negotiations of the animal–human divide in pet-keeping,* «Social & Cultural Geography», Issue 4. Posthuman Geographies, 7, pp. 13-28.
Haraway D. 2003, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and the Significant Otherness,* Chicago.
Haraway D. 2007, *When Species Meet (Posthumanities),* Minneapolis.
Herzfeld M. 2004, *The Body Impolitic. Artisans and Artifice in the Global Hierarchy of Value*, London-Chicago.
Herzog H. 2010, *Some We Love, Some We Hate, Some We Eat: Why It's So Hard to Think Straight about Animals*, New York.
Heywood W. 1993, *Nostra Signora d'Agosto e il Palio di Siena*, Siena.
Kirksey E., Helmreich, S. 2010, *The Emergence of Multispecies Ethnography: A Special Guest-Edited Issue of Cultural Anthropology*, «Cultural Anthropology», 25, 4, pp. 545–576.
Liddick D. R. 2006, *Eco-Terrorism: Radical Environmental and Animal Liberation Movements*, Wesport Connecticut/London.
Lynn W. S. 1998, *Animal, ethics and geography* in Wolch J., Emel J. (eds.), Animal Geographies: Place, Politics and Identity in the Nature-Culture Borderlands, London, pp, 280-297.
Maurstad A., Davis D., Cowles S. 2013, *Co-being and intra-action in horse-human relationships: a multispecies ethnography of be(com)ing human and be(com)ing horse*, «Social Anthropology», 21, 3 (August 2013), pp. 322-335.
Mullin M. 1999, *Mirrors and Windows: Sociological Studies of Human-Animal Relationships,* «Annual Review of Anthropology», 28, pp. 201-224.
Nardi B., Papetti S. 1998, *La Quintana di Ascoli*, Firenze.
Paci C. 1994, *Come e perché la città si rituffò nel Medioevo* in *Idem*, Le Donne, i Cavalier, l'Arme e gli Amori, Ascoli Piceno.
Pastor J. M. L. 2010, *Las corridas de toros y los derechos de los animals,* «El Catoblepas. Revista Crìtica del presente», 100, pp. 16-27.
Savater F. 2012, *Tauroética Pour une éthique de la corrida*, «Cahiers d'anthropologie sociale», 8, pp. 126-139.
Scheper-Hugues N. 1995, *The Primacy of the Ethical. Propositions for a Militant Anthropology*, «Current Anthropology», 36, 3 (Jun. 1995), pp. 409-440.
Shanklin E. 1985, *Sustenance and Symbol: Anthropological Studies of Domesticated Animals*, «Annual Review of Anthropology», 14, pp. 375-403.
Solinas P. G. 1979, *Le sort, le hazard, la lutte. Le Palio de Sienne*, «Ethnologie Française», 17, pp. 171-177.
Verani C. 1933, *La Giostra del Saracino in Arezzo*, «Lares», IV (1933), pp. 46-54.

Cavalli in corsa tra Sardegna e Abruzzo

Alessandra Gasparroni

Il testo di Mario Atzori *Cavalli e Feste. Tradizioni equestri della Sardegna,* è stato da chi scrive consultato molte volte in occasione delle ricerche sul rapporto uomo – animale – devozione e riti religiosi del quale mi sono occupata costantemente poiché la mia regione di provenienza, l'Abruzzo, conserva ancora anche se rifunzionalizzate alla luce di nuovi contesti sociali, molte feste nelle quali la presenza dell'animale determina la coniugazione dell'aspetto terreno con quello divino. San Domenico e le serpi a Cocullo (L'Aquila), San Zopito e il suo bue a Loreto Aprutino (Pescara), la Madonna dell'Alno con i suoi buoi inginocchiati a Canzano (Teramo) sono alcune delle festività ancora vive. Nel 2015, in occasione di un viaggio di studio sui percorsi dei carnevali in Sardegna, ho avuto modo di osservare *Sa Carrela 'e nanti* e *su Lunisi de sa Pudda* a Santu Lussurgiu, dove la capacità dei corridori era superba e le galline vive da colpire sono ora sostituite con sagome di pelle.

Il rapporto o l'identificazione con l'animale sono stati illuminanti per me nel Museo di Mamoiada dove le maschere raccontano molto più delle parole. A Oristano, in occasione de *Sa Sartiglia,* ho avuto la possibilità di ulteriori spiegazioni da una mia informatrice figlia di un *Componidori* degli anni passati. La presenza del cavallo in modo così imponente mi ha suggerito di cercare anche nella mia regione gare o cortei nei quali questo animale avesse un legame così forte con l'uomo e entrasse con merito a far parte del bagaglio culturale tradizionale molte volte, come in Sardegna, legato ad eventi sacri o ricadenti nei festeggiamenti in onore di un Santo o una Madonna.

La natura diviene palcoscenico per eventi miracolosi come le apparizioni mariane tra i rami degli alberi che accomunano molte località italiane. Le diverse localizzazioni geografiche hanno determinato una differente varietà vegetale designata all'evento sacro. Per suggerire qualche esempio non esaustivo, alberi come la quercia e il pioppo insistevano su zone di montagna o

collina, il fico o l'ulivo si collegavano ad uno spazio pianeggiante, di costa o di leggere alture. Agli albori dell'umanità l'elemento arboreo diventava, nell'immaginario collettivo, il legame con la terra entro la quale affondava le sue radici per trarne la vita.

La Grande Madre, la Madre Terra era la divinità più importante a cui l'uomo affidava i suoi affanni e le sue speranze in periodi storico-religiosi che precedevano il Cristianesimo. Se la terra generava gli alberi questi, a loro volta, producevano fiori e frutti; tutta la mitologia del Nord Europa parlava di sacralizzazione degli alberi e dei boschi e la stratificazione di culti, riti e credenze di un tempo passato si incontrava con il nuovo messaggio evangelico della Vergine e di suo Figlio.

L'uomo non abbandonava il proprio bagaglio ancestrale e l'ingresso alla nuova religione era pervaso da contaminazioni antiche fino a crearne forme sincretiche che, in seguito, perderanno il ricordo del passato per divenire culto esclusivamente cristiano.

Maria, figura femminile e materna, raccolse, in modo simbolico, alcune tracce attribuite precedentemente alle divinità femminili precristiane diventandone un collegamento importante poiché rappresentava un simbolo nel quale vecchio e nuovo potevano facilmente configurarsi. L'acqua, elemento sacro presente in tutte le religioni, si inseriva nel tracciato dei nuovi riti. Liturgie di ringraziamento per la scoperta di una sorgente, o per l'arrivo di una pioggia ristoratrice si rinnovavano soprattutto nel tempo primaverile. Era perciò più semplice per l'uomo continuare a compiere quei gesti che gli erano familiari nei riguardi della divinità (offrendo fiori, piante appena sbocciate, portando gli animali da lavoro ad ossequiare la Vergine) decantandoli, a mano a mano, da antiche eredità pagane.

Gli alberi, quindi, ben si inserirono nel corso della storia religiosa che riguardava le apparizioni mariane, il legame con la Madonna divenne così emblematico che il loro nome si accostò a quello della Vergine definendone anche la località presso cui vi era stata l'apparizione e, in seguito, la costruzione del santuario (Santuario della Madonna del carpino a Rapino in provincia di Chieti, Santuario della Madonna dell'Alno a Canzano in provincia di Teramo).

Nel tessuto umano e naturale così evidenziato, si inserirono, come tante fibre colorate, le leggende di fondazione degli edifici sacri legati alle madonne arboree che scaturirono da una primigenia apparizione mariana. L'intreccio narrativo spesso si ripeteva anche se l'evento accadeva in luoghi lontani o limitrofi, cadenzato da una dinamica di avvenimenti che, partendo dall'apparizione, attraverso una serie di accadimenti confluiva nella esecuzione finale dell'erezione della chiesa.

Le diverse funzioni che riguardano le leggende di fondazione, accuratamente analizzate da noti studiosi, si dipanano attraverso una sequenza che si ripete: avveniva l'apparizione della Vergine tra i rami di un albero ad un uomo (contadino, pastore, nobile), la Madonna chiedeva la costruzione di un tempio, l'uomo ne parlava agli altri ma non veniva creduto, la Vergine insisteva e ammoniva gli increduli con una punizione, il popolo si convinceva dopo aver constatato l'evento negativo e, professando la fede in Lei, costruiva la chiesa. I segmenti possono essere tutti presenti o in parte, in alcuni casi, l'apparizione mariana si ripeteva più di una volta. Se fra i rami, dopo la visione, si materializzava una statua e veniva spostata dal luogo originario, spesso essa ritornava sulla chioma dell'albero quasi a segnalare lo stretto legame con il suo santuario naturale. In Abruzzo, la presenza delle madonne arboree risulta notevole. Piccoli e grandi santuari sono dedicati alla Madonna apparsa fra i rami di una pianta con la conseguente leggenda di fondazione.

Nell'aprile del 1557 Bertolino, contadino che raccoglieva un po' di legna da riportare nella sua casa di Cologna in provincia di Teramo, si stava per assopire intorno a mezzogiorno all'ombra di un ulivo quando, tra i rami dell'albero, rimase folgorato dall'apparizione della Vergine Maria che lo esortava a tornare a Giulianova per avvertire tutti di quello che aveva visto e per esaudire la richiesta di fondazione di un santuario proprio in quel luogo. Il contadino taglialegna corse in città ma non riuscì a convincere i notabili e il Governatore anzi, nonostante la sua insistenza, fu allontanato e preso per ubriaco. Bertolino tornò sconsolato al luogo dell'apparizione con il timore di non trovare nessuno ma la Madonna lo attendeva e, di nuovo, lo pregava di convincere il capo della città. Anche la seconda richiesta non sortì nessun effetto e, per la terza volta, il contadino tornato sul luogo santo, vide la Vergine che gli si manifestava tra i rami dell'ulivo, pregandolo ancora. La sua tenacia e la sua fede non vennero ricompensate, non riuscendo a convincere nessuno a salire sul colle. Fu di nuovo ingiuriato e percosso da un uomo violento ma l'intervento salvifico della Madonna lo liberò e rese il brutale individuo muto e paralitico. Il doppio evento soprannaturale terrorizzò tutti, chiunque comprese che si trattava di qualcosa di non umano e clero e popolo si portarono al luogo predetto, in processione. Il corteo era guidato da Bertolino e, arrivati lì, tutti rimasero a loro volta folgorati da Maria che volle, anche in questo caso, operare un doppio miracolo: fece sgorgare una sorgente d'acqua e sanò il dispotico aggressore. Gli eventi miracolosi: le apparizioni, l'acqua, il risanamento dell'uomo, diramarono la santità di quello spazio

voluto dalla Madonna e sottolineò la fine della pestilenza che attagliava le vicinanze di Giulianova.

Il Santuario, oggi come ieri, è meta di continui pellegrinaggi, gli infermi con l'acqua miracolosa e fede incrollabile rinnovano il loro legame con la speranza salvifica della Madonna dello Splendore. A ricordo dell'antica apparizione, il corteo processionale si apre il 22 aprile, con una rappresentanza ancora oggi degli abitanti di Cologna, paese dal quale Bertolino proveniva. Oltre alle celebrazioni religiose, l'apparato festivo della durata di alcuni giorni, si arricchiva di manifestazioni laiche che confluivano in gare tra le quali la corsa podistica degli ignudi e la sfida della forma di cacio, cadute in disuso, mentre molto partecipata e sentita era la corsa dei cavalli.

Difficile risulta il reperimento di documentazioni che ne datano l'anno di origine poiché, essendo nel 1471 Guliantonio Acquaviva Duca di Atri il fondatore di quella Giulia Nova che nacque dalla più antica e romana *Castrum Novum*, tutto l'Archivio di questa famiglia era conservato nel Palazzo Ducale ad Atri, città di provenienza in provincia di Teramo; archivio che fu bruciato nel 1798 dai soldati francesi. Poche tracce individuano l'inizio della corsa dei cavalli nel periodo immediatamente seguente all'accadimento miracoloso come offerta festosa di ringraziamento per la scampata epidemia di peste, permessa dai discendenti Acquaviva e organizzata da un Capitano di nomina feudale che doveva ingaggiare cavalieri e cavalli per la partecipazione alla gara. Non una prova che fosse tenzone tra nobili rampolli, come la tradizione del palio e del torneo voleva; quella di Giulianova era una corsa di cavalli che si correva a pelo e non su sella, probabilmente perché i finimenti della cavalcatura erano piuttosto costosi. Si capisce così che i concorrenti erano persone poco abbienti, alcuni tentavano la sorte e l'avventura. Erano di etnia albanese, presenti già da tempo nella provincia di Teramo a seguito dell'invito di quel Giuliantonio Acquaviva che li chiamò d'oltremare, per sfuggire dai Turchi, alla fine del '500 e per rimpinguare la forza lavoro nelle campagne, ivi compresa la zona di Cologna da cui proveniva Bertolino e nella quale vi era un insediamento albanese. Altri erano zingari, appartenenti a gruppi provenienti dagli Altipiani dell'India i quali, dopo aver risalito la zona balcanica, erano ridiscesi in area italiana utilizzando il corridoio della Val Padana e dell'Istria. La presenza gitana a Giulianova è remota, ancora oggi alcune famiglie rom vivono in una zona antica di questa cittadina. Una delle principali attività, oltre a quella dei calderai e della predizione del futuro con la lettura della mano e di altri artifizi, era quella del commercio dei cavalli. Li conoscevano, li smerciavano e li cavalcavano. Il premio per la corsa in onore della Madonna dello

Splendore era una piccola somma in denaro o, molto spesso, un presente in generi alimentari.

I cittadini giuliesi che vivevano all'interno della cinta muraria contornata da splendidi torrioni ancora oggi presenti, guardavano questi cavalieri con una leggera supponenza tipica di chi predilige il proprio campanile; la corsa venne così soprannominata dei «berberi», forse mutazione del termine barbari che esplica meglio l'atteggiamento degli autoctoni rispetto ai cavalieri. Il tragitto della gara vedeva i cavalli partire dalla località abitata di Largo del Capo e correre al galoppo fino al Convento della Madonna dello Splendore. La pista era, all'inizio, un piccolo sentiero che divenne poi una strada carraia per completarsi nel tempo nella via più moderna e nel viale alberato che si ammira ancora oggi. La strada da percorrere correndo veniva ricoperta di sabbia portata dalla spiaggia della zona marina ma la sua misura è sempre stata esigua: la larghezza di un corso cittadino, la corsa ha fatto sempre tremare i polsi per possibili incidenti dei cavalieri e dei cavalli. Tutti i terrazzi dei palazzi divenivano palco per lo spettacolo, parenti e amici venuti anche da località vicine erano ospiti per il pranzo della festa che coronava le celebrazioni religiose del mattino. Poi l'attesa per la corsa dei «berberi», la musica e i fuochi d'artificio.

L'importanza dell'avvenimento era tale che, nel 1990 in occasione delle celebrazioni venne realizzato e usato un annullo postale che riproduceva un fantino a cavallo con la scritta: "Secolare corsa interregionale di cavalli". L'antica corsa dei «berberi», nel tempo, si era così trasformata in una vera corsa ippica nella quale non erano più i meno abbienti a concorrere per i premi alimentari ma veri e propri fantini e cavalli di scuderie abruzzesi, marchigiane e di altre regioni d'Italia. Tra il XIX e il XX secolo la città di Giulianova vide rafforzare la sua passione per le gare ippiche che avevano avuto i natali dall'antica corsa. Nel 1896 si costituiva la Società Ippica Giuliese e le corse al trotto divennero momenti di svago per i bagnanti che cominciavano a frequentare la spiaggia di Giulianova lido. Fu un periodo di grande fermento per la vita sociale della città che, oltre agli aspetti sportivi, non dimenticava la scansione del tempo della festa sacra con la corsa dei cavalli in onore della Madonna dello Splendore. Si hanno notizie di richieste annuali al Giudice Regio, come nel 1860, per organizzare in condizioni di cautela ad evitare disastri la celebrata corsa dal momento che il tragitto stretto e lungo non era mai mutato dal percorso originario e le case e palazzi erano cresciuti nei secoli.

Alla fine degli anni '90 del 1900 il malcontento delle associazioni animaliste era palpabile, con una richiesta ferma e decisa la Lega antivivisezio-

ne Abruzzese chiedeva, qualche ora prima dei festeggiamenti del 1999, di fermare la corsa dei cavalli con fantino nel centro storico di Giulianova. La motivazione riguardava il percorso inidoneo, poiché attraversava in linea parallela tutta la cittadina dal viale d'ingresso fino alla chiesa dello Splendore. Soprattutto si sottolineava il pericolo per ferimenti dei cavalli stessi per la salvezza dei quali si chiedeva di fermare la gara, incorrendo il sindaco in sanzioni da codice penale.

La corsa ebbe luogo lo stesso non potendo, all'ultimo momento, il sindaco deludere le attese dei cittadini e, soprattutto, dismettere una tradizione così antica. Essere alla corsa, per i giuliesi rappresentava un forte senso di radicazione con il proprio territorio e con la grande devozione alla Madonna miracolosa. La partecipazione, seppure come osservatori, alla corsa identificava chi condivideva le medesime tradizioni religiose anche se, col trascorrere del tempo, i cavalieri erano mutati, non si correva più per la propria contrada e il premio finale si era trasformato. Quella del 22 aprile 1999 però fu l'ultima corsa dei cavalli, organizzata per i festeggiamenti in onore della Madonna dello Splendore, corsa dei «berberi» nata all'incirca nella prima metà del 1500.

Bibliografia

Atzori M.1988, *Cavalli e feste*, Sassari.
Casu M., Obino F. 2012, *Il Gremio dei Contadini di San Giovanni Battista di Oristano. La Sartiglia*, Oristano.
Cerulli R. 1984, *La Corsa dei cavalli*, «La Madonna dello splendore», 3 (1984), Giulianova (TE), pp. 44-45
Colomo S. 2015, *Sardegna immagini del Carnevale*, Nuoro.
Di Giannatale G. 2011, *La festa nel 1860*, «La Madonna dello splendore», 30 (2011), Giulianova (TE), p. 131
Di Michele G.1990, *La Madonna dello Splendore, i cavalli, gli spettatori e la …marcofilia*, «La Madonna dello splendore», 9 (1990) Giulianova (TE) pp. 23-27.
Dini V. 1980, *Il potere delle antiche madri*, Torino.
Eliade M. 2001, *Il sacro e il profano*, Torino.
Falini C. 2011, *I deputati della festa*, «La Madonna dello splendore», 30 (2011), Giulianova (TE), pp. 31-35.
Gasparroni A. 2010, *Magie d'Abruzzo. Miti, riti, universi simbolici*, Manduria (TA).
Giancristofaro E. 1995, *Tradizioni popolari d'Abruzzo*, Roma.
Profeta G. 1970, *Le leggende di fondazione dei Santuari*, «LARES», XXXVI (1970), Firenze pp. 245-258.

La “Giostra del maiale”. Rito carnevalesco del capro espiatorio

Leonardo R. Alario

La rappresentazione più importante del Carnevale di Cassano All’Ionio, in Calabria è la “giostra del maiale”, *‘u curr’ ‘u pú:ərkə.*[1].

Un maiale ucciso (in tempi remoti, si dice, addirittura vivo) si appende al centro della strada principale della città. Dodici cavalieri *jèttən’ ‘u tú:əkkə*, fanno, cioè, la conta per eleggere chi dovrà per primo colpire con la sciabola il collo del maiale. Inizia, quindi, la giostra con i cavalieri, i quali, uno dopo l’altro, lanciati i cavalli al galoppo, tirano sciabolate al collo della vittima. Poi la testa, finalmente, si stacca e rotola per terra fra il tripudio della folla. Il cavaliere vincitore, eroe del momento, stacca con un colpo deciso un orecchio dalla testa del maiale, solennemente offertagli, e, afferratolo coi denti, con il suo trofeo gira trionfante per tutto il centro abitato, accompagnato dagli altri cavalieri e dal popolo in festa.

Nel XIX secolo il posto del maiale era occupato da un vitello o da un montone, secondo quanto ci testimonia uno storico del tempo, il nostro Biagio Lanza: «La gioventù volgare ama poi un altro divertimento, che sa in vero di barbarie, ed è di vestirsi da turchi, o da guerrieri del medio evo a cavallo, e lanciare il cavallo medesimo a tutta corsa, roteare la sciabola per aria, e poi ferire al collo un montone o un vitello appeso pei piedi con una fune legata a due finestre opposte in una pubblica strada. Il premio vien guadagnato da colui sotto il cui colpo cade il capo dell’animale»[2].

A notte tarda c’è la “tavolata”, il banchetto, cioè, dei dodici cavalieri, tutto a base di carne del maiale sacrificato. Collaterale al rito maggiore, altri riti simili si svolgono nei rioni di Cassano, di cui protagonisti sono i giovani e i bambini, perché la tradizione non vada perduta. I giovani cavalcano asini, e, a gara, a imitazione degli adulti, tagliano la testa a un capretto appeso penzoloni, seguendo le modalità della Giostra. I bambini, in egual misura, cavalcando un manico di scopa, o un bastone, o una canna, tagliano la testa a una foglia d’agave opportunamente preparata perché somigli il più possibile a un animale appeso.

L'importanza del rito collettivo della decapitazione del maiale non sta solo, s'intende, nella sua evidente spettacolarità, nella sua funzione aggregante, nel suo aspetto altamente competitivo tra i concorrenti e nel conseguente coinvolgimento degli spettatori, i quali hanno i loro beniamini da incoraggiare, e, innanzitutto, il nemico da giustiziare, la cui testa non vedono l'ora di veder rotolare a terra. Sta, la sua importanza, anzi, la sua stessa ragion d'essere, soprattutto, nella sua origine, nel suo significato e nella sua funzione liberatoria. Gustavo Valente, attento alla *vox populi*, afferma che la suddetta rappresentazione trova le sue origini nella celebrazione che il popolo di Cassano compie in ricordo della vittoria dei Cassanesi sul «Turco corseggiante[3]». Le fonti orali ci fanno sapere anche che la "Giostra" si tiene in ricordo della rivolta popolare contro il feudatario, che tiranneggiava il popolo, conclusasi con la sua condanna a morte mediante decapitazione súbito eseguita fra il tripudio generale. L'una e l'altra testimonianza tentano di individuare un mito, che sorregga e giustifichi il rito. Ogni comportamento rituale collettivo è, generalmente, interrelato con un evento ritenuto storicamente vero. Il mito spiega simbolicamente un avvenimento, che ha segnato la storia della comunità, determinando delle trasformazioni profonde. Il rito ripete drammaticamente quello stesso avvenimento, perché esso abbia ancora efficacia, e perpetui il nuovo e condiviso stato di cose da quell'evento determinato. Esso, anzi, garantisce che gli effetti positivi narrati dal mito si rinnoveranno ogni qual volta si ripeterà "ritualmente" l'evento. Ma vi sono miti senza rito e riti senza mito. I miti senza rito possono continuare ad alimentare l'immaginario collettivo. I riti senza mito rischiano di estinguersi o di degenerare nel comportamento incontrollato o, spesso, nella violenza per il sol fatto che non hanno un mito di riferimento, a cui ispirarsi per trarne le regole, con cui controllare i comportamenti collettivi. Il Carnevale, che è ciclo festivo composito e stratificato, in cui si sono trovati a convergere rituali precristiani espulsi da altri periodi ciclici presto sacralizzati dall'azione evangelizzatrice della Chiesa, ha via via visto sfumare i varî miti, che giustificavano i riti di fertilità, del culto dei morti, di esorcizzazione del male incombente e di propiziazione degli spiriti benigni, fino a mancare del tutto di un mito qualsiasi di riferimento, con cui possa essere giustificato. I partecipanti a qualsiasi festa di Carnevale non sanno perché lo fanno, e la loro risposta è che tutti lo fanno e che si è sempre fatto così. Ma, a lungo andare, tutto finirebbe, perché l'uomo, per partecipare a un rito, ha bisogno di conoscere le ragioni, che quel rito sorreggono, ha bisogno di una spiegazione convincente. Ecco, dunque, l'invenzione del mito. La narrazione di un evento, magari storicamente accertato, da cui

germina il rito a memoria di quello e a perpetuazione dei suoi effetti positivi. Per giustificare i rituali festivi di Carnevale si è cercato, pertanto, in ogni luogo di spiegarne le origini e le modalità con un qualche evento storico, o ritenuto tale, di cui protagonista è il popolo, le cui gesta bisogna ricordare, perpetuandone l'efficacia. Ecco come anche a Cassano alla carenza mitica si è sopperito con la "creazione" di un mito, anzi, di due, per un rito, le cui forti connotazioni di violenza, proprio perché regolate dal mito, non degenerano nel caos, e a cui bisogna riconoscere ben altre origini, e ben piú efficaci funzioni, che non siano solo quelle di promozione del divertimento puro e semplice.

Le origini e il significato remoto della "Giostra" sono da ricercare nel confluire, nelle celebrazioni del Carnevale, di «riti agrari di purificazione e di propiziazione, propri del mondo primitivo, connessi con le feste che segnano l'inizio di un ciclo annuale e stagionale e ispirati al bisogno naturale di rinnovarsi periodicamente, mediante l'espulsione del male, accumulatosi durante il ciclo che si conclude, e la propiziazione della nuova fase che si apre»[4].

Rito eliminatorio e rito propiziatorio, dunque, nella "giostra del maiale", ambedue rivelanti un significato magico-propiziatorio. Essa rappresenta, sicché, un drammatico rito di passaggio da un ciclo stagionale a un altro, poiché il maiale raffigura la vittima, che ha su di sé raccolto tutte le influenze malefiche e dannose, e che con la sua morte distrugge, per conseguenza, il male, purifica, quindi, la natura, e ad essa restituisce l'energia necessaria per riprendersi e rifiorire. Siamo di fronte, com'è chiaro, al rito millenario del capro espiatorio, su cui si caricano i peccati della comunità, perché paghi per tutti, promuovendo la purificazione degli uomini, di cui tacita la coscienza, che ha sempre e comunque bisogno di un responsabile e di un adeguato castigo, e il rinnovamento della natura, funzionando esso come esorcizzazione della violenza comunitaria. Il sacrificio di un capro espiatorio è il tentativo inconscio di liberarci dell'energia negativa, di cui non riusciamo, individualmente e collettivamente, a sopportare il peso. Piuttosto che risolvere il problema, che periodicamente, così, si ripropone, preferiamo la soluzione più sicura, rapida e indolore: trovare un colpevole. Del capro espiatorio si parla per la prima volta nell'*Antico Testamento*, nel libro del *Levitico*. Nel giorno dell'*Espiazione* un toro e due capri era condotti dinanzi al sacerdote sul luogo del sacrificio. Il sacerdote estraeva a sorte uno dei due capri, il quale era, insieme al toro, immolato e bruciato sull'altare. Sulla testa del capro rimasto il sacerdote poneva le mani, confessando i peccati del popolo di Israele. Il capro, divenuto, così, espiatorio, era, poi, carico dei

peccati del popolo, allontanato nella natura selvaggia, portando con sé tutti i mali, di cui il popolo si riteneva ormai sgravato. Lo si faceva, quindi, morire, facendolo precipitare da una rupe distante dieci chilometri da Gerusalemme. Anche il nostro fantoccio di Carnevale è fatto, se ben rammentate, precipitare da una rupe.

Il Carnevale, che nel calendario liturgico termina il giorno precedente le Ceneri, presenta un periodo supplementare, detto Carnevaletto, che si prolunga fino alla prima domenica di Quaresima, detta della pentolaccia. La sera della prima domenica di Quaresima, quasi a cogliere l'ultimo respiro della festa agonizzante, tutti si ritrovano in famiglia (oggi, in verità, in pochi), o nelle case di parenti, compari, amici *ppi' rrupp'i pignä:ətə* (per rompere le pignatte). Già nel Medioevo, il giovedì di mezza quaresima le famiglie usavano trasferirsi in campagna per compiere l'allegro rito della rottura della pentolaccia, la quale era riempita dei vari frutti, secchi o di stagione, della terra. Inizialmente rito ultimo di purificazione e di espiazione dell'ultimo giorno delle Antesterie, dedicato ai defunti, coi semi mescolati e fatti bollire in una pentola (*κύτρον*), ad eccezione delle fave, alle quali era legata l'anima dei morti, e poi lasciata intatta sull'altare, perché le ombre erranti se ne potessero nutrire indisturbate, la festa è oggi solo un pretesto per ritrovarsi, cantare, ballare e divertirsi, essendo la sua funzione magico-propiziatoria del tutto implicita, tanto che nella pignatta, spesso, non si trovano frutti della terra o altri alimenti, ma coriandoli, dolcetti, regalini, oggetti, talora osceni, che suscitano il riso.

Si prendono delle pignatte e dei cocci vecchi, e si riempiono di ogni sorta di cose: dalle salsicce agli agrumi, dai dolci al carbone e alle bucce di lupini, da piccoli oggetti utili a oggetti allusivi alla copula e al vigore sessuale. A turno i presenti sono bendati e invitati a colpire con un matterello ognuno la pignatta assegnatagli. Ogni pignatta, infatti, è in precedenza appositamente confezionata e destinata a ciascuno dei partecipanti. Dopo vari e goffi tentativi, tra le risate, i lazzi e gli applausi dei presenti, la pignatta, che da un maestro di giuoco è continuamente spostata, è finalmente rotta. Al concorrente è consegnato il relativo contenuto, che lascia contenti o, soprattutto i bambini, imbronciati, secondo quanto è stato trovato fra i cocci. Alla fine, quando tutte le pignatte son rotte e a ciascuno è toccato il suo, talora con scoperte allusioni, s'imbandisce la tavola con piatti a base di carne di maiale, sia essa salata o in gelatina, di salsicce, soppressate, polpette, olive nere, conservate con acqua e sale in capaci giare, e bianche, lupini, frutta secca e di stagione, vino locale.

Quello di Quaresima è anche tempo di rigorosissima astinenza. Non

solo le carni, di cui in precedenza si è fatto abbondante uso, sono eliminate dalla tavola, ma anche le uova, i condimenti e il formaggio. Al posto del formaggio sui piatti di pasta si grattugiava, una volta, la mollica indurita del pane fatto in casa. A volte la mollica era fritta prima di esser messa sui maccheroni fatti in casa.

In questo periodo, a partire dalla settimana di *Carnevaletto*, facevano la loro comparsa sui tetti delle case, accanto ai grandi comignoli, i fantocci di Quaresima, personificata e identificata in una vecchia saggia, laboriosa, sempre intenta a lavorare a maglia o a far la calza, in netto contrasto con Carnevale, identificato col marito di lei, e, per contrasto, rappresentato sempre come un ubriacone goloso e sfaccendato, che muore, come si è visto, a causa di una scorpacciata di carne suina. Accanto al fantoccio raffigurante la Quaresima sono poste delle salacche e una corona di peperoncini[5], a significare il digiuno, che la Quaresima dovrà osservare per riparare alla crapula di Carnevale. Sul grembo della vecchia è posta un'arancia, su cui sono conficcate sette penne: una per settimana. Ogni settimana, infatti, da quella di *Carnevaletto*, alla Settimana Santa, una penna, come foglio d'un calendario, è tolta all'arancia. Le ultime quattro settimane sono, nell'ordine, indicate come: IV. *Settimana samaritana* (a ricordare, forse, l'incontro di Gesú con la Samaritana). V. *Settimana lazzara* (a ricordare la resurrezione di Lazzaro). VI. *Settimana parma*. VII. *Settimana santa*.

Vi erano anche fantocci più semplici: bambole appese a un filo e fatte oscillare al vento, che richiamano più chiaramente le *Αἰώραι*.

Chi si dedicava alla tradizione, che è millenaria, di esporre il fantoccio di Quaresima, lo faceva per non venir meno alla tradizione di famiglia, avendolo esposto, nel tempo, suo padre e i suoi avi. Non farlo sarebbe stato come tradirli. È un modo di compiere un rito, la cui motivazione vera resta implicita, mettendo in condizione l'uomo di trovarne un'altra, che lo giustifichi. E la motivazione piú immediata e sincera è quella di non voler tradire la tradizione perpetuata e trasmessa dai padri.

La figura di Quaresima esposta all'aria aperta e, talora, appesa a un filo in modo che possa oscillare al vento, richiama alla mente gli *oscilla* (diminutivo del latino *os*, volto), piccole maschere, figurine di cera, pietra, legno, metallo raffigurante Bacco, ma anche Sileno o (in età tarda, quando cominciarono a essere appese tra le colonne, sulle finestre o tra gli stipiti di una porta di edifici domestici a scopo di decorazione) altri, che i contadini, a scopo rituale, appendevano, in onore del dio del vino e della fertilità, ai rami degli alberi, per lo più di confine, perché, oscillando, tenessero lontano il malaugurio e propiziassero l'abbondanza, come ci testimonia Virgilio:

«*Et te, Bacche, vocant per carmina laeta, tibique/oscilla ex alta suspendunt mollia pinu*»[6].

Le *Oscille*, infatti, erano praticate a Roma durante i *Liberalia*, feste del *Liber pater*, il nostro Dioniso. Ci fa sapere il grammatico Servio Onorato che «*in sacris Liberi Patris tres sunt istae purgationes; nam aut taeda purgantur et sulphure, aut aqua abluuntur, aut aere ventilantur*»[7], dall'azione purificatrice del fuoco, dell'acqua, del vento è possibile ottenere l'eliminazione del male morale e di quello materiale, e di sperare nel bene propiziato da Dioniso.

Alle origini dell'uso degli *oscilla* stanno pratiche magiche o cultuali, che trovano rispondenza in quelle greche dell'*Aiore*. Dal loro movimento erano tratti auspici. Il campo, verso cui l'*oscillum*, appena appeso a un ramo, si sarebbe volto, sarebbe stato particolarmente fertile. Nei riti orfici gli *oscilla*, che a Roma richiamano gli scudi votivi appesi per tradizione agli edifici, avevano la funzione sacrale di purificare l'aria.

La pocanzi citata *Aiore* era una festa religiosa celebrata nell'antica Attica il terzo giorno delle *Antesterie*, feste agrarie celebrate in onore di Dioniso e dei defunti nei giorni 11, 12 e 13 del mese di antesterione, il mese della promessa dei fiori. Secondo la tradizione mitica, essa era compiuta in espiazione del suicidio di Erigone, impiccatasi dopo la morte del padre Icario, a cui Dioniso aveva affidato il segreto del vino. In quel giorno, in cui si compivano altri riti, le fanciulle di Atene, con intento purificatorio, appendevano ai rami degli alberi le bambole votive con chiaro riferimento alla morte di Erigone. Nel rito sopravviveva l'arcaica immagine dell'oscillazione rituale, destinata a favorire magicamente lo sviluppo della vegetazione. *Αἰώρα*, infatti, significa altalena.

Motivazioni divinatorie, purificatorie e propiziatorie di fertilità stanno, forse, perciò, alla base del perpetuarsi dell'esposizione della figura della vecchia.

Quando il tempo di Quaresima era agli sgoccioli, i bambini, nell'attesa impaziente della gioia pasquale, con intento liberatorio dell'astinenza rituale, e propiziatorio dell'abbondanza, segnata dalla gallina, la quale tornava a far l'uovo, e assicurato dal ritorno trionfante del Sole primaverile e del Sole di Giustizia, il quale segna il passaggio dalle tenebre alla Luce, andavano cantando per le strade: «*Kuarajìsəmə 'a vucca stortə,/ bä't'ämmucci ärrì:ət'a portə,/e kke vene Paščarèddə,/e tti pigghje ccu' 'nna frascèddə*»[8].

Pasquarella, s'intende, è personificazione della Pasqua, tempo di gioia, che col suo avvento, appunto, mette in fuga la Quaresima, tempo di lutto e di astinenza.

Note

[1] La manifestazione, soppressa negli ultimi anni Cinquanta del secolo scorso con un'ordinanza del Prefetto di Cosenza tra le proteste generali, è ripresa sporadicamente, conoscendo sempre un notevole concorso di popolo. *Dodici vivi contro un morto* è il titolo di un interessante lungometraggio dedicato alla *Giostra* dal Cassanese Silvio Vuozzo, poliedrica figura d'intellettuale. Proprio in virtù della sua periodica riproposizione userò il tempo presente.
[2] Lanza 1884, p. 123.
[3] Valente 1966, p. 11.
[4] Bronzini 1964, p. 115.
[5] È fatta di peperoni rossi infilati con uno spago a guisa di corona. Appesi in luoghi ventilati, essiccati, sono, poi, impiegati per la preparazione di diversi piatti locali, e per ricavarne il famoso pepe rosso, ingrediente indispensabile per la preparazione delle salsicce, della pasta con i fagioli, della pasta con l'olio rosso fritto, consumata dai poveri.
[6] «*E te, Bacco, invocano con festose canzoni, e per te fragili mascherine appendono agli alti pini*». Virgilio, *Georgiche*, II, 388-389.
[7] *Vergilii Aeneidos libros*, VI, 741.
[8] [*Quaresima, la bocca storta, va' a nasconderti dietro la porta, ché viene Pasquarella e ti batte con uno sterpo*].

Bibliografia

Bronzini G. B. 1964, *Lineamenti di storia e analisi della cultura tradizionale*, II, Roma.
Lanza B. 1884, *Monografia della Città di Cassano e de' rioni di Lauropoli e Doria*, Prato.
Valente G. 1966, *Folklore del Pollino*, in *Carnevale del Pollino*, VIII edizione, Castrovillari.

Politiche, potere, contestazione nei carnevali della Sardegna del terzo millennio: *su battileddu* di Lula.

Sebastiano Mannia

1. *Mancatu Tzelestinu, mancatu su carrasecare*, morto Celestino, morto il carnevale, affermano concordemente gli anziani di Lula rispondendo alle domande relative a *su battileddu*, la maschera locale scomparsa negli anni Trenta del secolo scorso, presentata nuovamente al pubblico nel 2002 all'interno di una rassegna di teatro-festival e riproposta nel 2003 da un gruppo spontaneo di giovani unitamente ad una compagnia teatrale che si è avvalsa della consulenza di Dolores Turchi per il processo di recupero.

Nel panorama dei carnevali isolani, quello lulese è attualmente considerato uno dei più arcaici e cruenti, selvaggi e spettacolari. *Su battileddu* indossa pelli nere di pecora e un armacollo di campanacci; ha il viso annerito con la fuliggine del sughero bruciato e macchie di sangue sulla bocca. In testa porta un copricapo femminile con delle corna caprine su cui è inserito un rumine. Sulla pancia, infisso su un pezzo di sughero, viene posto un omaso pieno di sangue. Altri *battileddos* indossano abiti vecchi in velluto e sacchi di juta. Alcuni sono provvisti di *soccas*, funi in cuoio, e *puntoglios*, pungoli, con i quali tengono a bada e guidano *su battileddu*, altri – con il compito di personificare un giogo di buoi – trainano un carro. Infine vi sono diversi *battileddos* travestiti da vedove, hanno anch'essi il volto annerito e portano una bambolina di pezza che viene fatta baciare agli astanti. Durante la performance eseguono la lamentazione funebre con *attittos* canzonatori solitamente a sfondo sessuale. A volte si siedono in cerchio e giocano a *su pizzica e non ride*, ossia si anneriscono l'un l'altro il viso con la fuliggine in rigoroso silenzio; colui che ride per primo deve offrire da bere. *Su battileddu* viene strattonato dalle altre figure, che ogni tanto infilzano l'omaso che porta sulla pancia favorendo così la fuoriuscita del sangue. Si inscena in questo modo la morte di *su battileddu*, al quale si rivolge il lamento funebre da parte delle vedove con gesti e lamentazioni scurrili che rievocano il fallo e l'atto sessuale. Successivamente, a *su battileddu* viene offerto un bicchiere di vino e così ritorna in vita.

Secondo Dolores Turchi, che del carnevale lulese scrisse per la prima volta nel 1990 presentando i dati di una ricerca fatta svolgere per suo conto, la rappresentazione di *su battileddu* rimanderebbe ai riti agrari che «avevano lo scopo di richiedere la pioggia al dio della vegetazione, a Dioniso Mainoles, il cui nome in Sardegna si era corrotto nel corso dei secoli in *Maimone*. Il nome della maschera, *Battileddu*, trae origine da *battile*, che significa in sardo cosa inutile, straccio, e rivolto a persona ha il significato di buono a nulla. Ma il termine primario era *bathileios* che significa in greco "ricco di messi". La maschera infatti, originariamente, indicava colui che avrebbe reso fertili i campi, perciò alcuni toponimi portano ancora questo nome. […] Si trattava di uno spettacolo cruento, pervenuto a noi in tutta la sua crudezza, sopravvissuto per tema della siccità sempre in agguato che si credeva di scongiurare ripetendo ogni anno questo rito di morte, nel ricordo ormai sbiadito della passione e morte di Dioniso. *Su Battileddu* veniva legato con funi perché non fuggisse cercando di sottrarsi ai colpi e alle punture che gli venivano inferte. Infatti il rito era venuto meno negli ultimi tempi perché nessuno voleva più prestarsi a fare la parte della vittima. Ovviamente tale rito era stato banalizzato in tutti i suoi aspetti trasformando una tragedia in farsa, ma fino a tutto il 1800 la passione della vittima è stata rappresentata in modo realistico, primitivo e selvaggio, perché lo scopo era quello di simulare un sacrificio per il bene della comunità, come d'altra parte avveniva in tutti i carnevali sardi tradizionali, visto che tutti rappresentavano la passione e la morte del dio»[1].

Al di là delle deduzioni e delle istanze interpretative avanzate da Turchi, ho avuto modo di verificare che se non è questionabile la presenza di numerosi elementi che concorrevano nella rappresentazione tradizionale del carnevale lulese – per esempio l'utilizzo di un omaso pieno di sangue – resta da sottolineare come la performance non prevedesse l'uso ripetitivo e fisso di questi stessi elementi né tantomeno una drammatizzazione, ovvero una organizzazione e una normalizzazione; non si trattava di un evento codificato ma di una pantomima estemporanea, improvvisata, tesa al divertimento collettivo. Gli attori rituali, di solito le stesse persone, si travestivano con ciò che avevano a disposizione: indumenti femminili sdruciti ma anche pelli animali; potevano utilizzare un omaso da mettere sulle spalle, oppure una padella da indossare sul capo, o altrimenti soltanto delle corna. Talora non impiegavano nulla e camuffavano soltanto il viso con la fuliggine e portavano campane sul collo o sul petto ad armacollo. Nella performance odierna si è scelto l'impiego esclusivo del rumine fra le corna e dell'omaso sulla pancia per "motivi di scena", e cioè riproporre annualmente un cano-

vaccio che potesse identificare la maschera e il carnevale lulese. In questa direzione, che accentua in linea generale «il prevalente carattere scenico, teatrale e ludico dei Carnevali attuali, le maschere assumono il significato e il valore di simboli culturali, utili alla ridefinizione delle identità locali e territoriali e impiegabili in funzione sostanzialmente rievocativa. Esse, insieme con altri elementi del periodo carnevalesco, sono pervenute al mondo contemporaneo in forma disaggregata, come frammenti di una memoria che si tende a ricomporre in una narrazione coerente, la quale spesso non trova alcun riscontro con i corrispondenti Carnevali un tempo vissuti. La tendenza oggi prevalente a strutturare l'evento carnevalesco in fasi, sfilate, azioni predefinite risponde al bisogno di esibire agli sguardi esterni una sequenza ordinata di quadri, personaggi e situazioni dotati di senso per gli organizzatori e gli attori della festa e, comunque, carichi di significati simbolici percepibili anche dagli spettatori»[2].

Così mi riferisce un'informatrice: «Il carnevale era organizzato da persone scherzose. Uscivano con il carro trainato dai buoi e giravano per le vie del paese. Il carro veniva seguito dai bambini. *Thiu Tzelestinu* stava sopra il carro e aveva una *entre* (rumine) in testa da dove scendeva del sangue. Indossava *sas peddes* (le pelli), senza maniche, piene di sangue come colava dalla testa. C'era chi indossava le pelli e chi no, erano nere ma anche bianche. *Sos battileddos* erano *thithieddatos* (anneriti col nerofumo) sul volto. Sul carro veniva posta una *cupedda* (piccola botte) con del vino. *Thiu Tzelestinu* stava sul carro, gli altri offrivano da bere ai presenti. Con un vaso da notte veniva preso il vino e invitato. Alcuni bevevano direttamente dal vaso da notte» (Grazia Loddo, 1926 - intervista dell'11.05.2008).

Un'altra signora mi ha raccontato: «Mia mamma mi diceva che *sos battileddos* si vestivano da vedove, mettevano le corna e i campanacci. Usavano le pelli nere e *su sambene*, *a bi lu punghere* (l'omaso, per infilzarglielo), scendeva il sangue. Facevano la questua nelle case e i bambini seguivano il corteo. Spesso c'era il carro e spesso si metteva *una cupa* (botte) sopra e vi entravano dentro per far ridere. Le vedove dicevano poesie che facevano divertire. Ai buoi spesso si mettevano stracci» (Caterina Chisu, 1920 – intervista del 4.01.2004).

Quanto sin qui delineato, emerge anche da una ricerca condotta da un'insegnante locale negli anni Ottanta del secolo scorso, di cui si riporta a seguire la testimonianza della sorella di uno dei protagonisti del carnevale lulese: «*Su battileddu* lo deridevano, legandolo, lo facevano cadere, lo sistemavano su un carro. Lo legavano perché era una persona da tenere a bada. Lo tiravano da una parte strapazzandolo. Nel carro sistemavano una

damigiana di vino e lo facevano bere fino a renderlo fradicio. […] Spesso quest'uomo prendeva alla fune l'altro *battileddu*, cadeva per terra e lo trascinava. […] *Sa gattia* (la vedova) cercava, faceva sempre finta di cercare un uomo. Spesso i temi però cambiavano in ogni carnevale. Il carnevale quindi era fatto solo da poche persone, quando mancavano queste il carnevale non si festeggiava. Ad uno avevano versato il sangue e lo trasportavano sul carro. Le vedove tutt'intorno piangevano e lo *attittavano* solo però con canti volgari. Il sangue è stato versato e si è fatto finta di ammazzarlo. Spesso si vestivano con pelli e sul capo mettevano anche teste di muflone e cervo, volpe, oppure delle corna. Questi facevano finta di scappare mentre gli uomini li riprendevano e lottavano buttandosi a terra. […] Sta a significare come maltrattassero tutti per far ridere gli altri. Quale a loro è stato tramandato. Con loro portavano anche l'asino e la persona che faceva il tonto lo mettevano in groppa, in senso di disprezzo. A *sos battileddos* mettevano collane di *vuvusones* (dolce carnevalesco). Spesso il carro veniva trascinato da due persone (anche perché era un mezzo di lavoro e durante questa sfilata i buoi venivano maltrattati). Nel carro mettevano una damigiana per versare il vino che veniva offerto. Nella damigiana c'era sempre l'imbuto e il vino veniva spesso versato sul *battileddu* che trainava» (Teresa Taras, 1905 – intervista del 1987).

Il sacrificio rituale e/o la presenza di sangue durante le rappresentazioni carnevalesche sono variamente attestati sia nell'isola sia in altri contesti[3]. A Laconi, per esempio, un'associazione locale ha recuperato di recente la maschera di *su corongiaiu*, scomparsa tra le due guerre mondiali, ma epurandola dei suoi tratti più cruenti[4]. I giovani che oggi rappresentano *su battileddu* lulese, invece, hanno riproposto gli elementi maggiormente evocativi del proprio carnevale tradizionale, ragione per cui ogni anno attira numerosi visitatori, fotografi e documentaristi, suggestionati peraltro dalle descrizioni che propongono le pagine internet e facebook dell'associazione.

2. La maschera di *su battileddu*, e segnatamente i suoi elementi più rappresentativi – il rumine insanguinato e l'omaso pieno di sangue –, ha stimolato sin dalla sua ricomparsa la definizione di percezioni e attribuzioni di senso alquanto eterogenee: 1) la popolazione più anziana della comunità, colei che detiene la memoria storica sul carnevale tradizionale, non riconosce la "teatralizzazione" e la "standardizzazione" della pantomima odierna, considerata triste e violenta rispetto al momento di svago e di affermazione dello straordinario in cui si articolava la rappresentazione carnascialesca del passato; 2) il gruppo di "attori", che attribuisce la normalizzazione della

pantomima all'esigenza di presentare annualmente un canovaccio riconoscibile e immediatamente identificabile senza sfrondarlo dei suoi tratti più cruenti nel rispetto della "tradizione"; 3) i turisti, i visitatori, i fotografi e gli studiosi locali, una parte affascinata dall'aura di arcaicità e mistero evocata dalla maschera, un'altra parte contrariata per l'irruenza con cui i mascherati imbrattano loro il volto di fuliggine e/o sangue.

I diversi orizzonti di senso che si coagulano intorno alla mascherata di *su battileddu* hanno talora originato polemiche e dibattiti, raggiungendo rilievo mediatico nel 2006, quando il carnevale lulese è stato motivo di scontro tra l'amministrazione comunale, e specificamente il sindaco, e i componenti del gruppo carnevalesco. Il primo cittadino, infatti, autorizzava con un'ordinanza (del 21 febbraio) i festeggiamenti «con la sfilata della maschera tradizionale locale di "su battileddu"» ma con alcune avvertenze. Durante la manifestazione si vietava: «Di portare armi o strumenti atti ad offendere (Es. *su puntogliu*); di gettare materie imbrattanti o pericolose dal punto di vista sanitario (Sangue animale); di molestare le persone con sostanze imbrattanti o comunque pericolose per la salute; è fatto obbligo di togliersi la maschera ad ogni invito degli Ufficiali ed Agenti di P.S.». L'ordinanza ha immediatamente suscitato clamore e il 26 febbraio 2006 un articolo de La Nuova Sardegna a firma di Valeria Gianoglio titolava: *Carnevale proibito per sos battileddos. Lula, il sindaco vieta che sfilino con il tipico corredo di pungolo e sangue*. «"Non so neanche cosa commentare – replica, dal canto suo, il sindaco Calia – ho preso quel provvedimento, una autorizzazione di pubblica sicurezza, perché avevo dei buoni motivi. In altre occasioni, nel passato, è infatti accaduto che in alcuni paesi ci siano state delle proteste. La gente si è sentita offesa dall'essere imbrattata con questo sangue e con la fuliggine. Tra le altre cose, cosi come è stata proposta, offre una rappresentazione della realtà di Lula troppo cruenta. E a me questo dispiace: non voglio questa rappresentazione cosi cruenta in paese e del paese. Voglio che la gente a Lula rida". Poi spiega, il sindaco Calia, che il nonno Raimondo Spanu (che proprio domani compirà 100 anni e sarà festeggiato in paese) di sangue addosso a *su battileddu* non ne aveva mai visto in vita sua. "Per lui – precisa – *su battileddu* era un semplice straccione, vestito di pezze, senza sangue"».

Il 27 febbraio, prima che prendesse avvio la rappresentazione carnevalesca, i componenti dell'associazione hanno affidato a un comunicato il loro disappunto nei confronti della decisione del sindaco, «che pur autorizzando la manifestazione, ha di fatto proibito la rappresentazione della nostra maschera tradizionale, privandola di alcuni suoi elementi sostanziali. […]

La motivazione ufficiosa dei "divieti" imposti dall'Autorità di P.S., sarebbe riferita al fatto che quella che può essere considerata una sorta di trasposizione teatrale di un rito risalente ad alcune migliaia di anni fa, mette in cattiva luce Lula ed esporta una immagine distorta della sua gente. Ci pare molto singolare che tale addebito giunga da chi, negli ultimi quattro anni ha, per così dire, cavalcato l'onda forte del paese barbarico e del malessere, proferendo essa stessa o permettendo ad altri di etichettare il nostro paese e la sua gente a seconda dei casi come pericolosi anarchici sovversivi, mafiosi, avvezzi a vivere di espedienti, di assistenzialismo e quant'altro». Domandando quali dovrebbero essere l'immagine e i prodotti culturali del paese da esportare e criticando le proposte di "bassa cultura" che vengono troppo spesso sponsorizzate, il comunicato prosegue: «Su Battiledhu non ha nulla a che fare con tutto ciò, e non sarà per questo a dover tornare a cavalcare il buio e il silenzio dell'oblio. È diritto e dovere nostro e di chi lotta, a volte strenuamente, difendere la cultura e l'identità di un popolo, anche se può costare sacrifici. A questo gesto poco democratico che appare gratuito e di prepotere, rispondiamo in maniera pacifica ma altrettanto forte. Lunedì 27 febbraio, così come previsto da diversi mesi, proporremo comunque la rappresentazione di *Su Battiledhu*, anche se mutilata e priva del sostegno e dell'amicizia di altre maschere etniche che dovevano partecipare alla manifestazione. […] Non accettiamo e non lo accetteremo mai, gli atti di prepotenza e di arroganza da parte di chi, solo perché lo detiene, esercita il potere in modo superbo e a volte fazioso. Ci opporremo con la forza della ragione alla censura neo oscurantista che sta spingendo Lula, distintasi nella storia per lotte di avanguardia culturale e politica, indietro nei tempi bui».

Come l'ordinanza del sindaco, anche il comunicato del gruppo carnevalesco ha suscitato clamori, e all'indomani della rappresentazione un nuovo articolo di giornale titolava: *Carnevale polemico con Su Battileddu che sfida il sindaco*. Si vengono a definire, quindi, due posizioni antagoniste: da una parte i componenti dell'associazione, che richiamandosi ai valori dell'identità e della "tradizione" contestano l'intervento riformatore di simboli e pratiche festive; dall'altra il sindaco, che classifica come inopportuni e squalificanti alcuni elementi della mascherata locale. Quanto accaduto a Lula, tuttavia, non può essere derubricato a opposte visioni sulla rappresentazione di un fatto culturale locale, ma fa emergere le conflittualità che hanno attraversato in quel periodo il centro del Nuorese, e in particolare le strategie di affermazione e di legittimazione del potere da parte della massima autorità comunale. Le posizioni assunte dai componenti del gruppo di *su battileddu* veicolano infatti una forma di contestazione rivolta da un

lato a quella che viene ritenuta una ingerenza illegittima del sindaco tesa alla "modificazione della tradizione", dall'altro, e più in generale, alle politiche e alle azioni messe in atto dal primo cittadino. La contrapposizione rituale è pertanto il riflesso di una più profonda contrapposizione interna alla comunità.

Le trasformazioni economiche e sociali intervenute nel secolo scorso che hanno variamente mutato le condizioni di vita delle popolazioni locali e i relativi riferimenti culturali contribuiscono a fare emergere efficacemente la diversità di contesto in cui si inscrivono i carnevali di oggi, che assumono significati nuovi. Il periodo carnevalesco non ripresentifica più il legame profondo tra maschere e defunti, tra dimensione ctonia e rinascita della natura e quindi della vita, tra rinnovamento del tempo e feste di Capodanno. I carnevali odierni s'inscrivono su un piano mitico-rituale diverso da quello che li caratterizzava nel passato, sono «privi di intenzioni ritualistiche a vantaggio della dimensione festiva, segnata da divertimento e socialità, e di una prospettiva in cui prevale la partecipazione a una messinscena funzionale alla rappresentazione di una storia e una identità locali»[5]. Tuttavia, di fianco al divertimento e alla condivisione collettivi, al sovvertimento del quotidiano, alla riaffermazione del tempo festivo, il momento carnevalesco, in numerosi contesti, rappresenta anche – e ancora – uno strumento di critica e contestazione politica e sociale. D'altronde il carnevale è l'istituto culturale in cui storicamente si esprime il controllo dell'autorità politico-amministrativa e unitamente la conflittualità istituzionale e il contrasto dell'autorità e del potere[6], e il caso di Lula, ad avviso di chi scrive, costituisce un esempio interessante per ragionare sui diversi livelli ideologici della comunità e «sulla sua interna capacità di elaborazione e temporanea risoluzione o esaltazione dei conflitti che la attraversano»[7]. Ma non solo. Il caso indagato evidenzia bene la complessa dimensione dei rapporti di potere imbricati nella dimensione rituale e le articolazioni dialettiche, rese esplicite dalle strategie di manipolazione dei simboli rituali[8]. D'altro canto numerosi fenomeni festivi rappresentano lo «spazio-tempo di costruzione e ri-costruzione dei rapporti di potere, di affermazione e ri-affermazione di specifiche identità sociali, non solo, dunque, momenti di ciclica rappresentazione e rifondazione di un ordine sociale e morale. È anzi la stessa dimensione ripetitiva e rifondativa delle cerimonie religiose legittimate dalla dimensione sacrale, che le costituisce come ideali momenti dialettici tra i diversi poteri storicamente e processualmente presenti all'interno di una comunità, che li rende luoghi e tempi elettivi per "rappresentare/costruire/contestare […] *status* sociali" e per affermare "rivendicazioni politiche e attitudini morali"»[9].

Note

[1] Turchi 2005, pp. 12-13.
[2] Mirizzi 2012, pp. 112-113.
[3] Cfr., tra gli altri, Orrù 1999; Borra 2003.
[4] Mannia 2017, p. 125.
[5] Mirizzi 2012, p. 112.
[6] Cfr. Atzori 1978, 1999; Sisto, Totaro 2014.
[7] Buttitta 2018.
[8] Palumbo 2003, 2013.
[9] Buttitta in corso di stampa; cfr. Palumbo 2013.

Bibliografia

Atzori M. 1978, *Potere e ideologia, spettacolo e contestazione in alcuni esempi del carnevale in Sardegna*, «Studi Sardi», vol. XXIV (1978), Cagliari, pp. 593-625.

Atzori M. 1999, *Carnevale e* charivari *in Sardegna: canti di critica sociale a Bosa*, in AA.VV., Cantones de Carrasegare a Bosa, Sassari, pp. 5-10.

Borra A. 2003, *Il lupo di Chianale*, in Grimaldi P. (a cura di), Bestie, santi, divinità. Maschere animali dell'Europa tradizionale, Torino, pp. 237-241.

Buttitta I. 2018, *"E si dilacerò il pietoso velo". Storie, forme e politiche delle Sacre rappresentazioni in Sicilia*, in Antonelli Q., Longo A. (a cura di), I drammi sacri: beni culturali, reliquie o fossili? Riflessioni a partire dalla valle del Vanoi, Trento, pp. 95-123.

Mannia S. 2017, *Al gran galà delle maschere. Considerazioni sulle pratiche carnevalesche nella Sardegna contemporanea*, in Mannia S. (a cura di), Oltre carnevale. Maschere, travestimenti, inversioni, Palermo, pp. 119-151.

Mirizzi F. 2012, *Per un repertorio delle maschere meridionali tra carnevali vissuti e carnevali della memoria*, in Sisto P., Totaro P. (a cura di), La maschera e il corpo, Bari, pp. 109-123.

Orrù L. 1999, *Maschere e doni, musiche e balli. Carnevale in Sardegna*, Cagliari.

Palumbo B. 2003, *L'Unesco e il campanile. Antropologia e politica dei beni culturali in Sicilia orientale*, Roma.

Palumbo B. 2013, *Rito, storia, giurisdizione e memoria: riflessioni a partire da un'etnografia siciliana*, «L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo», 1-2 (2013), Roma, pp. 79-121.

Sisto P., Totaro P. (a cura di) 2014, *La maschera e il potere*, Bari.

Turchi D. 2005, *Introduzione*, in *Idem* (a cura di), Su carrasecare. Immagini del Carnevale in Barbagia, Nuoro, pp. 5-17.

Insidie del tempo, protezione delle feste

Luigi Maria Lombardi Satriani

Mario Atzori, nel suo impegno di studio e di ricerca, che si è protratto per numerosi decenni e ancora oggi continua a caratterizzare la sua attenzione critica, ha toccato numerosi ambiti di studio, quali la religiosità popolare, la cultura materiale, il mutamento culturale in paesi extraeuropei; l'antropologia delle migrazioni nei paesi occidentali; numerosi aspetti della contemporaneità; i processi di rifunzionalizzazione di tratti culturali, e molti altri.

Notevole la sua attività di ricerca sul campo, con particolare riferimento alla sua Sardegna – sin dalla collaborazione alle ricerche di Ernesto de Martino e di Clara Gallini – e ad alcuni stati africani, quali il Ciad e l'Angola. In questi ultimi anni lo troviamo particolarmente teso, quale Presidente del Comitato scientifico della Federazione italiana Tradizioni popolari, a costituire una gigantesca enciclopedia delle feste popolari del nostro Paese, con specifica attenzione alle diverse aree culturali, rispetto alle quali vengono sollecitati contributi di qualificati studiosi. Ritengo perciò adeguato rendergli omaggio attraverso una riflessione critica sulle feste popolari.

Il tempo rappresenta un enigma sul quale si sono affaticate da secoli generazioni di pensatori: filosofi, etnologi, antropologi, demologi, storici e altri studiosi delle scienze dell'uomo indagandolo ognuno attraverso i quadri epistemologici e la strumentazione teorico-metodologica delle proprie discipline.

Parecchi anni fa, Laura Faranda ed io affrontammo la tematica delle *Forme del tempo* con antropologi, storici, etnomusicologi, linguisti, autori e attori teatrali e molti altri, con colloqui che volta a volta vennero pubblicati sulla rivista "Orologi", per poi essere pubblicati in volume, con la stessa denominazione, per Monteleone editore (1993). Esso ebbe notevole successo al punto che sta per essere ripubblicato dall'editore Angeli (Milano-Roma), in una prestigiosa collana diretta da Francesco Faeta.

Il tempo, con il suo inarrestabile fluire, costituisce di fatto un pericolo mortale per l'esistenza del singolo, che nella sua fragilità comprende che, quali che siano gli esorcismi tesi ad allontanarla, la scomparsa sarà comunque

a vincere le pur tenaci resistenze e contrapposizioni tese a negarla o a fingere come se si fosse di fatto immortali e a essere noi umani ad avere l'ultima parola nella inesausta tenzone con la morte.

In questa prospettiva la festa – istituto centrale nella cultura folklorica meridionale, e non soltanto in essa – svolge la funzione di eliminare i conflitti interni alla comunità e, radicalmente, di proteggere dalla morte, in qualche modo sconfiggerla. Lo ribadisce una vastissima letteratura scientifica addensatasi negli ultimi secoli, lo conferma ulteriormente la mia personale, pluridecennale, esperienza di ricerca svoltasi prevalentemente nel Sud Italia.

Una necessariamente rapida esemplificazione al riguardo, ribadisce e rafforza quanto ho appena affermato. Con riferimento alle rilevazioni compiute da Maria Pascuzzi nel suo recentissimo volume "Lo stretto crocevia di culture"[1]: «S. Nicola e S. Andrea sono considerati protettori dei pescatori. A San Roberto è festeggiato San Giorgio il primo sabato di agosto. In effetti la festa ricorre il 23 aprile ma si festeggia appunto in agosto per favorire il ritorno degli emigranti. Si organizzano numerosi giochi: il tiro al piattello, nei sacchi, la pentolaccia, il ballo della tarantella. Un altro santo dello Stretto è San Nicola di Bari, che si festeggia nella prima domenica di agosto. La statua viene portata in processione su una feluca sul lago […]. Giuseppe Pitrè lo indentifica con Odino e con il dio Nettuno […]: *Nicolaus quasi alter Neptunus, maris curam gerit*, o addirittura chiamato Ó Posèidon Christianòn, il Nettuno dei Cristiani. Alla sua figura è connessa la manna, il liquido dalle mirabili proprietà terapeutiche […]. S. Nicola protegge i marinai come Nettuno, ha competenze in ambito terapeutico come il *Rex Saturnaliorum* dell'era cristiana, Santa Claus-Santo Nicola è il santo dei piccoli. A Ganzirri, villaggio messinese in prossimità di Capo Peloro, San Nicola il *genius loci* chiamato a unificare i due tronconi della comunità locale: pescatori e *cocciolari*, rivali perché la pesca è assimilabile alla caccia e la coltivazione dei mitili è assimilabile all'agricoltura. Nel caso dei *cocciolari*, un piccolo appezzamento del Pantano Grande, il lago di Ganzirri, è di proprietà della chiesa di San Nicola, protettore del villaggio e i cocciolari a rotazione la coltivano per conto del santo, donando alla Chiesa i proventi di tale attività. La cassetta delle offerte con l'effige del santo si consegnava a fine settembre, a fine pescato. Inoltre i pescatori, per propiziarsi i favori del santo gli offrono pesce come ex-voto, in oro, argento, legno. Nel corso della festa, i culti praticati dai due tronconi si interconnettono; infatti le processioni si dispiegano sulla terraferma, poi sulle feluche ormeggiate a riva e poi in una barca sul lago grande. Altre tradizioni sono quelle dei *panuzzi* di San Nicola, pane duro su cui viene impressa un'immagine di San Nicola, pani benedetti che sono offerti ai fedeli, su cui sono impressi i sigilli

con lettere greche, *a' bulla*, fatti fare anche per ex-voto; i panuzzi a volte sono buttati a mare, in caso di bufera, per invocare protezione, per i pescatori che sono al largo. Sempre a Ganzirri avviene, in occasione della festa del santo, la benedizione delle barche. Altre tradizioni sono offrire alimenti ai poveri, raccogliere il liquido oleoso emanato dal suo corpo che viene conservato in bottiglie, decorate con la figura del santo. A Roccavaldina nei primi giorni di agosto si svolge, ogni 8-9 anni, la *Festa del Convito* per ringraziarlo per avere soccorso la popolazione. Si porta in processione la statua e viene sacrificato un vitello, *'u giovencu*, dopo che è adornato con nastri rossi e condotto per le vie del paese. Dopo, le carni del giovenco vengono bollite e, nel loro brodo, si cuoce il riso. Sempre in agosto a Gualtieri Sicaminò si celebra in suo onore una festa caratterizzata dai fuochi d'artificio e dal lancio dei *panuzzi*. […] A Villafranca Tirrena alla vigilia della festa si accende un falò, *'u vamparizzu*, costruito da tutti i ragazzi del paese, sul quale viene collocata, dopo essere portata in processione con la presenza della Confraternita di San Nicola una vecchia barca di legno, offerta a turno dai pescatori. Tutto serve a scongiurare i rischi delle attività marinare. In questo caso gli oggetti non sono costruiti come i modelli navali, ma spesso realizzati per devozione, per essere donati come "ex-voto" in segno di gratitudine per grazia ricevuta».

Anche l'Abruzzo è una regione nella quale permane saldamente una serie di rituali festivi tesi a rinforzare la richiesta al divino di una protezione adeguata dai pericoli insiti nel quotidiano e nello scorrere di un tempo che inevitabilmente fluisce veloce verso la morte. La saggistica demologica contemporanea ha accuratamente messo in luce i diversi elementi che si aggregano nelle feste, rafforzando la loro funzione protettiva, sia attraverso tratti comuni, sia attraverso proprie peculiarità. Così ad esempio in una ricchissima guida *Genti d'Abruzzo. Dal museo al territorio*, di Ermanno De Pompeis e Giovanni Tavani (pubblicato da Carsa Edizioni nel 2008 per conto del Museo delle Genti d'Abruzzo, oggetto di numerose ristampe) che si sono avvalsi della collaborazione, tra gli altri, di Adriana Gandolfi e Annarita Severini. Esemplificativamente "il lunedì di Pentecoste", a Loreto Aprutino si svolge una singolare processione in onore di San Zopito martire, un grosso bue bianco, precedentemente addestrato, cammina tra la folla e sul selciato delle vie cittadine, cavalcato da un bambino vestito di bianco. Per questa cerimonia l'animale viene addobbato con cura: dalle corna scende una "ghirlanda" costituita da nastri multicolori, specchietti e ninnoli, mentre campeggia sul dorso una gualdrappa rossa con le immagini di S. Antonio, protettore degli animali e San Zopito, patrono del paese. Anche il bambino è riccamente adornato con ori e oggetti preziosi, tra le labbra stringe un garofano rosso, sul capo ha una corona di fiori e porta un

ombrellino chiaro. Il bue cavalcato dall' "angioletto" è preceduto da uno zampognaro, che, suonando a tratti una nenia particolare, invita l'animale ad inginocchiarsi per adorare il santo; dopo aver seguito un percorso processionale, il bue si ferma sulla soglia della chiesa di San Pietro. In passato l'animale entrava all'interno del tempio e assisteva alle funzioni liturgiche inginocchiandosi davanti al busto di San Zopito e dall'osservazione degli escrementi che l'animale produceva durante il rito religioso, era consuetudine trarre pronostici sull'andamento del raccolto. Dopo la processione, il bue prosegue il suo percorso per rendere omaggio ai notabili del paese.

L'evento trae origine da un miracolo avvenuto durante la traslazione delle reliquie di San Zopito a Loreto, nel 1711: quando il corteo con le sante reliquie passò nei pressi di un campo, un contadino intento ad arare non smise il suo lavoro in segno di rispetto, mentre il bue si inginocchiò rimanendo immobile finché il corteo non si fu allontanato, nonostante il contadino lo incitasse a riprendere il lavoro interrotto. La festa trae probabili origini da antichi rituali di propiziazione agraria. Evidente il sincretismo tra Paganesimo e Cristianesimo: il bue bianco di origine italica, il bambino-angioletto di matrice cristiana; il trarre auspici dall'evacuazione del bue, operazione augurale di origine precristiana, molto diffusa anche come pratica magica; l'omaggio simbolico ai notabili, equivalente degli antichi "signori". Il rituale della genuflessione può simboleggiare la natura, che si piega al volere dell'uomo (la musica suonata dallo zampognaro) per intercessione della divinità (l'angioletto), ma può anche celare elementi di connessione con antiche pratiche rituali di zoolatria».

Ancora oggi chi visiti il Museo nazionale delle arti e tradizioni popolari, può soffermarsi sull'affresco dedicato al bue di San Zopito di Tommaso Cascella.

La demologia contemporanea ha rilevato anche come intorno alla metà del secolo scorso, la chiesa cattolica, ritenendo il momento della defecazione in chiesa del tutto disdicevole con la sacralità del luogo, vietò al bue l'ingresso nella chiesa ma la popolazione non si perse d'animo, improvvisò sul sagrato un altarino sul quale poggiò l'effige di Stalin affiancato da candele e l'animale fu sollecitato a defecare dinanzi al dittatore russo, che non seppe mai di essere stato oggetto di un omaggio escrementizio in un lontano centro abruzzese. È un piccolo evento, questo, che supera a mio avviso l'ambito dell'aneddotica perché mostra sia la resistenza del cattolicesimo popolare rispetto ai tentativi di normalizzazione da parte del cattolicesimo egemone, sia l'assunzione del dittatore quale simbolo delle radicali esigenze di giustizia delle classi subalterne, come del resto la stessa diffusissima espressione "ha dda veni' Baffone", ritenuta del tutto infondatamente vindice dei torti fatti ai lavoratori e ai poveri, novello eroe e nuova versione di Robin Hood. Su questi aspetti si sono

soffermati, negli anni, Alfonso Maria Di Nola, Gianfranco Spitilli e io stesso, i primi due con scritti di notevolissimo interesse. Varie forme di ofiolatria, ovvero di culto dei serpenti, sono presenti anche in Calabria, come attesta Raffaele Lombardi Satriani nella sua opera sulle *Credenze popolari calabresi* (stampata per la prima volta nel 1951 da De Simone e successivamente riedito a mia cura e con mia introduzione, prima presso l'editrice Peloritana di Messina, 1969, infine presso l'editore Falzea di Reggio Calabria, 1997). In questa regione le feste primaverili vengono inaugurate da quella della Madonna di Portosalvo (martedì di Pentecoste) che ha avuto negli anni una notevole costanza anche per la sede principale di questo culto, l'omonima chiesa, che appartiene da secoli alla mia famiglia che è zelatrice del suo culto, assieme ai protagonisti di questo piccolo centro del vibonese. La Madonna di Portosalvo è venerata anche a Parghelia, dove la festa si svolge nella seconda domenica di agosto; il culto riguarda anzitutto i marinai, molto numerosi in questo centro che li ha visti attivi operatori nel commercio con altri Paesi del Mediterraneo e quindi particolarmente bisognosi di una protezione specifica rispetto alle insidie del mare; i numerosi ex-voto rappresentanti scene di intervento miracoloso nel salvataggio da tempeste, naufragi *et similia*, appesi ai muri del Santuario, appunto, della Madonna di Portosalvo, lo documentano ulteriormente. A San Costantino di Briatico, sempre nel vibonese, vengono festeggiati, nel mese di agosto, santi protettori (San Costantino, San Nicola) e madonne venerate con una specifica denominazione (Madonna di Costantinopoli, la cui ricorrenza calendariale cadrebbe nei mesi autunnali e invernali che impediscono, per ragioni metereologiche, i festeggiamenti all'aperto, particolarmente propizi allo svolgersi di essi, tenendo conto anche della fase stagionale di sospensione dei relativi lavori agricoli.

Per la provincia di Crotone, mi limiterò a ricordare i pellegrinaggi alla Madonna di Capocolonna, alla Madonna dell'Itria (Cirò Marina), al Santuario "Ecce homo" (Mesoraca), al Santuario della Santa Spina (Petilia Policastro).

Né possono essere taciuti, per i rituali festivi calabresi, i pellegrinaggi, così intensi per il numero dei partecipanti e forza di adesione, alla Madonna del Pilerio (Cosenza), a San Francesco di Paola (Paola e numerosi altri centri), a Santa Maria della Sambucina, venerata nell'omonima Abbazia (Luzzi), a Maria Santissima del Pettoruto (San Sosti), a Santa Maria della Grotta (Praia a Mare), a Santa Maria Achiropita (Rossano Calabro) per la provincia di Cosenza; alla Madonna di Polsi (San Luca, Reggio Calabria), alla Madonna della Catena (Cassano allo Ionio, Dinami), alla Madonna della Consolazione (Reggio Calabria), per la provincia di Reggio Calabria. Non posso tacere ricordando l'antropologia delle feste popolari in Calabria, gli studi di Vincenzo

Padula, Vincenzo D'Orsa, Raffaele Lombardi Satriani, Raffaele Corso, Mariano Meligrana e me stesso, Ottavio Cavalcanti, Francesco Faeta, Vito Teti, Giovanni Sole, Maria Pascuzzi, Fulvio Librandi.

Per quanto riguarda la Sicilia, non vorrei omettere di ricordare le approfondite ricerche che da anni rivolgono alle feste popolari Ignazio Buttitta e quanti con lui proseguono il lavoro scientifico di rilevazione e interpretazione di una "scuola" siciliana che ha avuto tra i suoi massimi rappresentanti Antonino Buttitta.

Per quanto riguarda la Sardegna, infine, vanno ricordati gli studi sui cerimoniali festivi di Clara Gallini[2], e quelli di Maria Margherita Satta (v. ad esempio il suo volume del 2007[3] e altre ricerche nelle quali ha avuto compagno e sodale il marito, Mario Atzori, accomunato a lei nell'amore per la ricerca e per la loro Isola).

L'esemplificazione potrebbe continuare a lungo, ma si supererebbero di molto i limiti necessariamente autoassegnati a questo scritto.

Val la pena, piuttosto, domandarsi perché tanta saldezza di forme religiose, che affondano le loro radici quasi sempre in epoche molto lontane?

Sinteticamente, proprio perché si tratta di riti che festeggiano un significativo passaggio stagionale, in particolare l'arrivo della primavera. Nelle civiltà cerealicole, quale la nostra, il seme sepolto alla fine dell'autunno, si pone nel grembo della terra, ove germoglia, nel periodo invernale, per erompere poi all'inizio della primavera, presagio di vita e della sua, anche se oggettivamente illusoria, vittoria sulla morte. Ancora una volta contro le insidie del tempo, contro le sue minacce alla vita dei singoli e delle comunità, la festa offre un rassicurante quadro di protezione, in modo che si possa continuare a pensare alla propria esistenza come immortale e come una possibilità simbolica di infliggere alla Nemica un perdurante scacco. Alla fine sarà questa a vincere, ma fa bene pensare che possa non essere così. Le feste ce lo ripetono; noi con le feste ce lo continuiamo a ripetere.

Note

[1] Pascuzzi 2016.
[2] Gallini 1971.
[3] Satta 2007.

Bibliografia

De Pompeis E., Tavani G. 2008, *Genti d'Abruzzo. Dal museo al territorio*, Pescara.
Lombardi Satriani R. 1997, *Credenze popolari calabresi,* Reggio Calabria.
Gallini C. 1971, *Il consumo del sacro: feste lunghe di Sardegna*, Bari.
Pascuzzi M. 2016, *Lo stretto crocevia di culture*, Reggio Calabria.
Satta M. M. 2007, *Le feste: teorie e interpretazioni*, Roma.

La patrimonializzazione della festa dei Ceri di Gubbio tra conflitti locali e dinamiche transnazionali

Fiorella Giacalone

Gli antropologi di fronte al concetto di patrimonio immateriale

Negli ultimi anni si sono moltiplicati interventi e dibattiti sul concetto di *patrimonio immateriale* così come proposto dalla "Convenzione per la Salvaguardia del Patrimonio Culturale Immateriale" dell'UNESCO nel 2003, connesso al concetto di *intangible heritage*[1], che cerca di ridefinire le identità locali come beni collettivi. Nel 2013 il Ministero dei Beni Culturali ha, pur se tardivamente, firmato la "Convenzione di Faro" del 2005, relativa al valore dell'eredità culturale e all'importanza di una partecipazione attiva dei cittadini nei confronti del proprio patrimonio culturale. In Italia è mancata, a differenza della Francia, una visione centralista della gestione dei beni culturali, che ha dato vita a pratiche locali sulla scelta dei beni da tutelare, mettendo in competizione tra loro le diverse realtà periferiche.

L'antropologia, ponendosi in atteggiamento critico di fronte alle questioni inerenti l'identità etnica e/o locale, ha dovuto trovare nuovi approcci per leggere la relazione tra patrimonio culturale e territorio, come l'ambigua definizione di unicità data come marchio di *certificazione identitaria*. La ricerca del "bollino Unesco" del riconoscimento internazionale ha messo in competizione tra loro piccoli e grandi centri desiderosi di affermare l'*unicità, la tradizionalità e l'autenticità* della propria festa. Dibattiti locali e confronti internazionali hanno messo in luce, da un lato, un rinnovato interesse degli antropologi italiani nei confronti delle "tradizioni popolari", per anni lasciate alla gestione degli assessori al turismo e delle ProLoco, (poco interessati al dibattito scientifico), dall'altro hanno imposto alla comunità accademica una riflessione sulla questione della patrimonializzazione, in un confronto necessario con le istituzioni politiche locali, rimettendo in discussione la decostruzione del concetto di identità locale. La tradizione italiana, che negli anni Settanta nel Novecento ha visto un nutrito dibattito sui «dislivelli interni di cultura»[2], sullo sviluppo dei musei etnografici, sulla

mercificazione del folklore[3], sull'analisi dei contesti etnografici locali[4], si interroga oggi sulla lettura del patrimonio come analisi della *costruzione culturale delle identità collettive,* a partire dai beni culturali, posta in atto dai soggetti istituzionali[5].

L'antropologo è obbligato a tener conto della concezione specifica che un gruppo, una città, hanno del patrimonio immateriale, in relazione all' "eredità culturale", nel rapporto tra le generazioni, nel rapporto che ogni comunità ha con il suo territorio e la storia. Al tempo stesso l'etnografo deve, nella sua analisi, tener conto del contesto sociale, del dibattito politico locale per capire come viene costruito e come viene proposto un bene culturale dai soggetti che lo agiscono e lo tramandano. L'antropologo deve perciò necessariamente interrogarsi sulle "retoriche di costruzione della tradizionalità", degli interessi in campo, delle forme di costruzione e ricostruzione dei concetti di identità, cultura, tradizione[6], poiché il patrimonio diventa protagonista della costruzione della gerarchia dei valori condivisi[7]. Per entrare nel merito di un'esperienza locale, prenderò ad esempio la festa dei Ceri di Gubbio, che è certamente la manifestazione più antica (dal 1160) e più studiata dell'Umbria, anche se non necessariamente la più turistica. Le sue origini sono incerte, data la scarsa documentazione che l'accompagna. Lucarelli, uno studioso della seconda metà dell'Ottocento, ritiene che i Ceri debbano la loro origine al *carroccio*, strumento utilizzato nel Medioevo, che accompagnava l'esercito in battaglia. Gli eugubini, a differenza di altri, trasportavano il *carroccio* a spalla (così come oggi si trasportano i ceri durante la festa), anziché farlo trainare. Secondo questo autore, la devozione a sant'Ubaldo, difensore della città contro Federico Barbarossa, crebbe quando gli eugubini riuscirono a conquistare i carrocci delle città nemiche, evento che avrebbe dato origine alla festa in onore del santo, per ricordare la vittoria e creare la corsa[8]. Altri autori, come Bower, ricollegano i Ceri alle celebrazioni della primavera, poiché la festa è celebrata il 15 maggio, e in Umbria vi sono altri eventi che si rifanno ai culti del maggio. Il documento più antico trovato a Gubbio è costituito dalle Tavole Eugubine, sette lastre di bronzo rinvenute nel XV secolo, nelle quali sono descritti alcuni riti primaverili compiuti nel mese di maggio per festeggiare la primavera in epoca precristiana. In questi riti è ricorrente il numero tre, come il numero dei ceri, ma nulla fa ipotizzare che tale evento si sia tramandato in epoca cristiana, né come questo si possa collegare alla festa del patrono. Appare più come una lettura che vuole cercare tracce sempre più antiche del rito, secondo un approccio frazeriano, tipico della fine del XIX secolo[9].

Anita Seppilli, cui si deve il primo studio storico-antropologico della festa, critica l'ipotesi relativa alle tavole eugubine, poiché non esiste documentazione specifica che possa collegare la festa attuale a quei riti primaverili[10].

I documenti ritrovati nell'archivio comunale attestano invece che vennero utilizzate candele durante la vigilia della morte del vescovo Ubaldo e poi in suo onore. Quando il 16 maggio Ubaldo spirò, si continuarono ad offrire ceri per diversi giorni nella chiesa in segno di devozione: si faceva obbligo di offrire un cero nelle feste del patrono[11]. Nella bolla di canonizzazione, conservata nell'archivio di stato di Gubbio (5 marzo 1192), il Papa Celestino III invita i cittadini a celebrare con gioia la festa del loro vescovo. In particolare le tre corporazioni più importanti della città dovevano presentare l'offerta in cera il giorno precedente la festa e poi trasportare i ceri accesi con una processione luminaria, fino alla chiesa di S.Ubaldo sul monte Ingino, dove il corpo era stato collocato, Nel 1680 padre Bonaventura Tondi fornisce una descrizione della festa, con la presenza dei ceri lignei (non più di cera dal 1458), e la loro corsa dalla città fino all'ingresso nella chiesa: i tre ceri erano così grandi da richiedere un supporto ligneo per essere trasportati. Similmente è quanto accade con l'uso delle *cente,* costruzioni di candele, anche molto alte, portate sulla testa dalle donne per devozione durante le processioni, in diverse feste popolari in onore della Madonna in Campania e in Basilicata.

La festa di Gubbio, per alcuni elementi, può essere avvicinata ai Candelieri di Sassari. Nella festa di Gubbio le corporazioni dei mestieri sono state determinanti nella sua attivazione, poiché ogni cero era curato da specifiche categorie: muratori e scalpellini per sant'Ubaldo, merciai per san Giorgio, asinari per sant'Antonio. Ancor oggi l'"Università dei muratori, scalpellini e arti congeneri" è depositaria della festa. Nella festa sarda le associazioni di arti e mestieri (*gremi*) sono centrali, poiché ogni candeliere è legato ad una specifica categoria di lavoratori (mercanti, sarti, muratori, calzolai, ortolani, conciatori, pastori) che onorano la Madonna portando in processione il proprio cero di legno, decorato con nastri, che percorre "ballando" le vie del centro. Atzori sottolinea la relazione tra le due feste: «La tradizione dei candelieri a Sassari, a Ploaghe e a Nulvi, centri della Sardegna settentrionale, e quelle della corsa dei ceri a Gubbio e della sfilata dei gigli a Nola, rispettivamente in Umbria e in Campania, si fondano storicamente sull'antico sistema medioevale degli ordini di mestiere sorti nel contesto economico-sociale delle istituzioni comunali»: i gremi, nel 1997, erano 9 (ora sono 12): scalpellini, viandanti, contadini, falegnami, ortolani, calzolai, sarti, muratori, agricoltori[12]. Anche nelle ipotesi sulla festa di Sassari, si rimanda all'offerta

dei ceri, in coincidenza con la peste del 1580, o, secondo altri autori, con la peste del 1527. «Come conseguenza di tante disgrazie, in quella stessa data, si sarebbe compiuto il voto dell'offerta dei ceri alla Madonna»[13]. Altro aspetto che accomuna le due feste è l'assenza del clero o di altre organizzazioni religiose (pur essendo feste cattoliche), mentre la gestione della festa è affidata ai ceraioli (Gubbio) e ai gremi (Sassari), proponendosi come feste popolari[14].

Il dibattito politico tra la città, la Regione e l'Unesco

Gli eugubini sono molto legati alla loro festa, che segna da anni l'identità e la memoria della città. Il 15 maggio i tre pesanti ceri vengono *alzati* la mattina dalle loro *barelle* (basi) e poi nel pomeriggio portati di corsa, a spalla, dai ceraioli, dal centro fino alla basilica di Sant'Ubaldo sul monte Ingino. Nella corsa concitata e partecipata dai cittadini, sembra che i turisti vengano considerati intrusi dagli eugubini, poiché considerano i Ceri un bene personale e collettivo, da non dividere con estranei. Chi non conosce le regole della corsa, le *birate,* il cambio veloce tra le spalle dei ceraioli, può sentirsi spiazzato, disorientato di fronte alla confusione, alla calca della folla, ai canti e agli urli dei ceraioli, al perché di una corsa che gara non è perché non vi è vincitore, ma che viene fatta solo e sempre per devozione al santo. Ma si sa, gli eugubini sono matti, e hanno la loro fontana dei pazzi, che comporta tre girate intorno al monumento, per chi voglia diventare cittadino onorario della città.

Il senso di appartenenza alla festa è così forte che la sua tutela e conservazione sono oggetto da anni di dibattito politico. La regione dell'Umbria ha sempre riconosciuto l'importanza della festa sin dalla sua istituzione, se fin dal 1973 ha scelto le tre figure stilizzate dei Ceri per farne lo stemma regionale. I tre ceri sono stati assurti a simbolo di un territorio, quale è l'Umbria, ancora legato alla sua storia medioevale, come dimostrano i centri storici e le numerose feste a citazione storica reiventate negli ultimi cinquant'anni.

Proprio per tutelare e valorizzare le numerose feste neo-medioevali (e barocche) presenti sul territorio (*Quintana* di Foligno, *Calendimaggio* di Assisi, *Giostra d'arme* di Narni, *le Gaite* di Bevagna, *Giochi delle Porte* di Gualdo Tadino, tanto per citare le più note)[15], il Consiglio regionale, nel luglio del 2009 (legge n. 16), ha emanato una legge "Disciplina delle manifestazioni storiche", che propone una lista delle feste riconosciute come più valide, per la loro promozione e salvaguardia (sono inserite nell'offerta turistica delle eccellenze dell'Umbria) per sostenerle con un contributo economico. Nel

primo articolo si afferma che «*la regione, in armonia con i principi sanciti dagli art. 10 e 11 dello statuto, riconosce le manifestazioni storiche quali espressioni del patrimonio storico e culturale della comunità regionale*». Data la rilevanza storica della festa dei Ceri, a questa viene dedicato l'art. 3: «*la Regione riconosce la Festa dei Ceri di Gubbio come la più arcaica espressione culturale dell'identità regionale*». Come antropologa non posso esimermi da criticare l'uso del termine "arcaico" riferito ad una festa complessa e articolata, storicamente determinata e dunque molto poco arcaica. Purtroppo questo termine è ampiamente diffuso nel gergo turistico, quasi che il valore delle feste sia oggi attribuito alla sua presunta antichità che "si perde nella notte dei tempi", come se la storia venisse annullata in nome di una pretesa *autenticità e arcaicità*, termini di cui non si da spiegazione alcuna.

Ma per gli eugubini questo non era sufficiente per valorizzare e distinguere la loro festa medioevale dalle altre *reinventate.* Così Andrea Smacchi, consigliere regionale eugubino, nel 2010, propose un'integrazione alla legge 16, per la sola festa dei Ceri. La commissione regionale decise di riconoscere uno statuto speciale a Gubbio modificando il titolo della legge in "*Disciplina delle manifestazioni storiche e della Festa dei Ceri",* prevedendo un contributo economico per i Ceri, al di fuori di quello stanziato per le altre feste. Ma gli eugubini ci tenevano a tener distinte le *rievocazioni* (le feste medioevali reinventate) dalla *tradizione:* nel 2012 venne così approvata una nuova legge, con la quale veniva sancito «il riconoscimento della Festa dei Ceri di Gubbio come espressione culturale dell'identità regionale, una tradizione che si tramanda da generazione in generazione, l'insieme dei valori storici e culturali che sono riconosciuti dalla Regione dell'Umbria come fondanti l'identità regionale» (legge 25 gennaio 2012, n. 1, *Riconoscimento della Festa dei Ceri di Gubbio come espressione culturale dell'identità regionale*) e fu abrogato l'art. 3 della legge del 2009[16].

«Bene il riconoscimento dei Ceri come patrimonio dell'umanità, meno bene quando sento qualcuno mettere i Ceri sullo stesso piano di altre feste, pur nobili e antiche, dove però la partecipazione del popolo è di puro contorno […] Gubbio è Gubbio perché è unica e i Ceri sono espressione di questa unicità e universalità che […] concorre a formare il primato eugubino»[17]

La battaglia portata avanti nell'assemblea regionale dimostra quanto gli eugubini siano legati alla loro festa e siano mal disposti a condividere la loro festa con altre città della stessa regione.

Il *campanilismo festivo* è un atteggiamento che la città ha dimostrato anche nella proposta di *patrimonio immateriale* per l'Unesco. Per essere riconosciuti da questo organismo internazionale, sono necessari processi di

valutazione da parte della commissione nazionale (per l'Italia è il CNI), per poi arrivare alla valutazione dell'ICOMOS (*International Council on Monuments and Sites*), organo di riferimento per le candidature di natura culturale. Una delle caratteristiche richieste è la sua unicità e originalità, oltre al valore storico-culturale. L'iscrizione alle liste Unesco comporta una grande notorietà a livello internazionale e dunque un aumento del flusso turistico. Il "bollino Unesco" contribuisce alla salvaguardia del bene, ma al tempo stesso ne può decretare la *monumentalizzazione* e l'ingresso in un circuito turistico che può mettere in crisi la stessa "conservazione" del bene, un po' come oggi accade per i centri storici di Venezia o Firenze.

L'idea di proporre la festa all'Unesco venne al sindaco del 2004 (Orfeo Goracci) che andò in delegazione al Ministero dei Beni culturali a Roma per presentare la candidatura in quanto *bene immateriale*. Nel 2006 nasce la "Rete delle Grandi Macchine a spalla italiane", associazione che includeva cinque feste religiose cattoliche: la *Macchina di Santa Rosa* di Viterbo, la *Festa dei Gigli* di Nola, la *Varia* di Palmi (Palermo), la *Faradda dei Candereri* di Sassari, e naturalmente, i *Ceri* di Gubbio. Patrizia Nardi, coordinatrice nazionale, mette in atto il "Protocollo d'intesa tra le città di Palmi, Gubbio, Nola, Sassari e Viterbo" ("Protocollo di Nola"), accettato dalle istituzioni politiche dei diversi comuni, allo scopo di presentare una candidatura congiunta all'Unesco, cosa che avvenne nel 2009. Nel 2011, dopo un anno di lavoro delle amministrazioni comunali con il Ministero degli Esteri, il CNI per l'Unesco, venne accettata la candidatura della "Rete delle Grandi Macchine a spalla italiane".

Nei mesi di preparazione, però, tra gli eugubini viene messa in discussione la richiesta inoltrata. Emerge il timore che il bollino Unesco possa modificare e commercializzare la festa, snaturarla e renderla oggetto di turismo commerciale, come già veniva richiesto da commercianti e ristoratori, per allargare le presenze in occasione della festa. La rivista eugubina "Via ch'eccoli", nel 2006, registra le perplessità di parte della popolazione, ma anche l'importanza della tutela dell'organizzazione internazionale: «La tutela dell'immagine dei Ceri non deve essere soltanto una protezione da infiltrazioni del mondo esterno, quanto piuttosto dal suo interno. La Festa va difesa dagli assalti che noi stessi le portiamo. Infatti, sono bene evidenti i tentativi di mercificazione, commercializzazione, sponsorizzazione che fioriscono da ogni parte e ogni anno più numerosi. A questo va sommato il progressivo e costante degradare dei comportamenti e il risultato è lo stravolgimento dei significati e del senso della Festa. Un freno ai cambiamenti troppo veloci e violenti, poi difficilmente recuperabili, lo potrebbe mettere

l'UNESCO. L'elenco dei beni immateriali, nel quale anche Gubbio e la sua festa hanno chiesto di essere inclusi, potrebbe essere il passo determinante verso la salvaguardia di questo patrimonio secolare»[18].

I dubbi e le perplessità delle istituzioni continuarono, tanto che nel 2010 l'amministrazione comunale, in accordo con le istituzioni preposte alla festa, decisero di staccarsi dal progetto della Rete. La scelta fu giustificata da motivazioni burocratiche, poiché le procedure per la candidatura rischiavano di non rientrare nei tempi previsti per la consegna dei documenti necessari e comportò il disorientamento della popolazione cui premeva il progetto, ma ancora di più delle altre città coinvolte nel Protocollo di Nola. Le Famiglie Ceraioli, il Maggio Eugubino, la Diocesi e l'Amministrazione comunale decisero all'unanimità di lavorare per una candidatura autonoma. Le motivazioni più profonde sono forse, ancora una volta, il desiderio della propria unicità, il non volersi mettersi al livello delle altre feste partecipanti.

Gubbio portò avanti una candidatura autonoma, che fu bocciata nel 2011, mentre fu accolto il progetto della Rete e nel 2013 le feste di Palmi, Sassari, Nola e Viterbo sono state riconosciute con il "bollino UNESCO". Nel 2014, pochi mesi dopo, le istituzioni eugubine scrissero una lettera di scuse alla coordinatrice Patrizia Nardi per riallacciare i rapporti con le altre quattro città: «*la decisione della nostra comunità di uscire dalla rete è stata frutto di singolare, quanto macroscopico equivoco, nonché dettata da disinformazione e/o disattenzione della comunità, inconsapevolmente indotta verso un'ardita e velleitaria corsa in solitudine*». Le altre città, in particolare Viterbo, espressero riserve a riprendere Gubbio, ma Patrizia Nardi reinserì Gubbio nella Rete nel 2015, perché i Ceri «sono espressione di pratiche e rituali che rappresentano una stretta relazione tra saperi ed esperienza, tra individui e cultura di appartenenza»[19].

La città è ancora in attesa di un riconoscimento, ormai difficile da ottenere. Gli avvenimenti descritti, pur se sinteticamente, sono esemplificativi dell'ambiguità che gli eugubini nutrono in merito al riconoscimento internazionale, che vorrebbero, ma che temono per il rischio di eccessiva pubblicità e turismo di massa, che Gubbio pensa di non poter sostenere. Protezionismo, chiusura, gelosia, campanilismo, hanno impedito alla città e alle sue istituzioni di rappresentare la festa in termini collaborativi, chiudendosi in una dimensione localistica incapace di confrontarsi su un piano internazionale. La festa e il territorio diventano, così, un campo d'interessi politici contrapposti, un luogo conflittuale nella gestione della patrimonializzazione.

Bisogna domandarsi quanto giochino le dinamiche di autorappresenta-

zione, la costruzione mitopoietica delle origini della festa, i significati che la comunità attribuisce all'evento quale elemento identitario imprescindibile. Nel difficile confronto tra il locale, il nazionale e il globale, la dimensione ermeneutica diventa problematica e finisce per trasformarsi in una sorta di "difesa patriottica" entro i propri confini. È evidente come la relazione tra bene culturale immateriale, comunità e Enti territoriali produca una retorica della costruzione identitaria, basata su un concetto di unicità che la comparazione con altre feste mette in discussione; ma che viene ribadita come reale, proprio in nome della presunta unicità[20]. Il concetto di patrimonializzazione contribuisce a definire confini, a marcare differenze, a ricostruire la storia in nome di una selezione del passato operata in base alle diverse esigenze locali[21].

Il senso che i ceraioli attribuiscono alla festa diventa tutt'uno con l'identità della città; il senso di radicamento al passato diventa oggetto non negoziabile, pur se costruito in una specifica gerarchia di valori, pena la presunta perdita della coscienza di sé come comunità. L'antropologo può registrare le posizioni e i conflitti, cercare di cogliere i diversi livelli interpretativi (cittadini, ceraioli, Amministrazione Comunale, Regione), tenendo conto che il punto di vista della comunità è elemento imprescindibile, per cogliere i vari livelli istituzionali e le contraddizioni interne. L'autorappresentazione della festa va in ogni caso compresa e rispettata.

Note

[1] Unesco 2006.
[2] Cirese 1997.
[3] Lombardi Satriani 1973.
[4] Atzori 1997.
[5] Palumbo 2003. Per il dibattito antropologico sul patrimonio immateriale dell'Unesco, oltre ai testi sinora citati, si veda: Bravo, Tucci 2006; Broccolini 2011; Giancristofaro 2018; Tucci 2018.
[6] Ballacchino 2015, pp. 28 ss.
[7] Herzfeld 2003.
[8] Lucarelli 1888, p.137.
[9] Bower 1897.
[10] Seppilli 1972. Sulla festa dei Ceri si veda anche: Tondi Bonaventura 1684; Del Ninno 1976; Papa 1998; Biganti 2011.
[11] Cenci 1906.
[12] Atzori 1997, pp. 134-135, p. 139.
[13] *Ivi*, pp. 136-137.
[14] *Ivi*, p. 140.
[15] Giacalone 2013.
[16] Ciò ha comportato che nel 2014 le diciannove manifestazioni della lista hanno avuto un contributo totale di 65mila euro per tutte, mentre i Ceri hanno avuto un contributo di 30mila euro per lo svolgimento della festa.

[17] Baldelli 2008, p. 30.
[18] Sannipoli 2006, p.1.
[19] Nardi 2015, p.10.
[20] Lowenthal 1998.
[21] Cfr. Ballacchino 2015, pp. 27 ss.

Bibliografia

Atzori M. 1988, *Cavalli e feste. Tradizioni equestri della Sardegna,* Sassari.
Atzori M. 1997, *Tradizioni popolari della Sardegna. Identità e beni culturali,* Sassari.
Atzori M., Paulis G. 2005 (a cura di), *Antologia delle tradizioni popolari della Sardegna,* Sassari.
Baldelli L. 2008, *Unicità della festa dei Ceri,* «Via ch'eccoli. Periodico di tutti i ceraioli», Gubbio.
Ballacchino K. 2015, *Etnografia di una passione. I Gigli di Nola,* Roma.
Biganti T. 2011, *Lo stupore e la meraviglia. I ceri di Gubbio,* Perugia.
Bower H. M. 1897, *The Elevation and procession of the Ceri at Gubbio*, London.
Bravo G. L., Tucci R. 2006, *I beni culturali demoetnoantropologici*, Roma.
Broccolini A. 2011, *L'UNESCO e gli inventari del patrimonio immateriale in Italia*, «Antropologia museale», 28-29, Imola, pp. 41-51.
Cenci P. 1906, *I Ceri di Gubbio e la loro storia,* Città di Castello.
Cirese A. 1997, *Dislivelli di cultura e altri discorsi inattuali,* Roma.
Del Ninno M. 1976, *Un rito e i suoi segni. La corsa dei Ceri a Gubbio,* Urbino.
Giacalone F. 2013, *Le jeu collectif: villes en fête et tournois médiévaux en Ombrie (Italie),* in Fournier L. S., Les jeux collectifs en Europe. Transformations historiques, Paris, pp. 133-156.
Giancristofaro L. 2018, *Politiche dell'immateriale e professionalità demoetnoantropologica in Italia*, Roma.
Herzfeld M. 2003, *Intimità culturale. Antropologia e nazionalismo,* Napoli.
Lombardi Satriani L. M. 1973, *Folklore e profitto,* Firenze.
Lowenthal D. 1998, *The Heritage Crusade and the Spoils of History,* New York.
Lucarelli O. 1888, *Memorie e guida storica di Gubbio,* Città di Castello.
Nardi P. 2015, *Il giorno della corsa dei Ceri,* «Via ch'eccoli. Periodico di tutti i ceraioli», Gubbio.
Palumbo B. 2003, *L'Unesco e il campanile,* Roma.
Papa C. 1998, *Ceri piccoli e Quintanelle dell'Umbria*, in Petrucci V., Mariotti L. (a cura di), Le feste giocate. La presenza dei bambini nelle feste del ciclo dell'anno, Roma, pp.167-188.
Sannipoli G. 2006, *La spallata dell'Unesco,* «Via ch'eccoli. Periodico di tutti i ceraioli», Gubbio.
Satta M. M. 1988, *Santi, cavalieri e pastori,* in Falassi A. (a cura di), La festa*,* Milano, pp.202-211.
Satta M. M. 2007, *Le feste. Teorie e interpretazioni,* Roma.
Seppilli A. 1972, *I Ceri di Gubbio. Saggio storico-culturale su una festa folkloristica,* «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia», VIII, Perugia.
Tondi Bonaventura P. 1684, *L'esemplare della gloria o vero i fasti sacri, politici e militari dell'antichissima città di Gubbio,* Venezia.
Tucci R. 2018, *Le voci, le opere e le cose. La catalogazione dei beni culturali demoantropologici,* Roma (www.iccd.beniculturali.it).
UNESCO-ACCU 2006, *Export Meeting on Community Involvement in Safeguarding Intangible Cultural Heritage: Towards the Implementation of the 2003 Convention*, Tokio, UNESCO, Paris.

"Antiche" etnografie e "nuove" patrimonializzazioni: prima bozza di una mappa territoriale

Antonello Ricci

1. Alcuni aspetti preliminari

A partire dagli anni '90 del Novecento, il tarantismo pugliese ha cominciato ad assumere il carattere di un elemento identitario, rivendicato e soprattutto utilizzato come volano per iniziative di vario spessore culturale a opera dei più diversi livelli dell'associazionismo locale: pro loco, associazioni culturali anche con intenti scientifici, associazioni commerciali e di marketing territoriale, pubbliche amministrazioni di vario livello e parte politica, consorzi di comuni e via dicendo. Un aspetto culturale che in passato è stato additato a simbolo dell'arretratezza e del sottosviluppo del sud contadino è diventato "l'algoritmo del nuovo Salento", come afferma con azzeccato gioco di parole, ma anche con uno spunto polemico, Marino Niola[1]. Mi sono chiesto se tutto quello che stava accadendo in Puglia avrebbe potuto ugualmente avvenire se Ernesto de Martino non avesse realizzato la sua ricerca sul campo nell'estate del 1959 e pubblicato *La terra del rimorso* nel 1961. Intorno al tarantismo, è ampiamente noto, sono fiorite una letteratura saggistica e narrativa, una cinematografia, un genere musicale e coreutico e una ugualmente articolata congerie di iniziative spettacolari delle quali "La notte della taranta" è la più nota e longeva[2].

Sulla scorta dell'esempio salentino ho cercato di verificare se vi fossero altri casi che presentassero un'analoga relazione tra l'insorgenza di interessi locali, di volta in volta emergenti sul territorio, per qualche aspetto della cultura "tradizionale", e le ricerche etnografiche di studiosi che in passato si sono interessati a quello specifico tratto della cultura "tradizionale" locale, esponendolo pubblicamente mediante esiti editoriali di qualche tipo. L'attenzione degli studiosi e le loro pubblicazioni sembrerebbero dare luogo a un processo di oggettivazione degli elementi della cultura locale attraverso il quale si attenua e si modifica, anche radicalmente, l'atteggiamento di intimità culturale che gli attori sociali hanno verso quegli stessi elementi. È come

se improvvisamente essi si accorgano di qualcosa che hanno sempre avuto in casa, guardandola, ora, con altri occhi. In seguito a ciò alcune tipologie di attori sociali, per lo più, appartenenti a classi economico-sociali medio-alte e di terziario, oppure appartenenti a classi di età giovanili con formazione scolastica medio-alta che rivendicano e/o sono alla ricerca di una collocazione sociale e di una definizione identitaria, stanno dando corpo a forme associazionistiche, ad azioni politico-sociali e a pratiche performative indirizzate alla riproduzione (per lo più a sfondo revivalistico), alla valorizzazione (in prevalenza a scopo turistico), alla divulgazione e alla tutela culturale di una festa, di un repertorio musicale ecc. Il precedente lavoro degli studiosi, a volte, è anche fatto segno di critiche negative da parte dei vari attori sociali prima ricordati, a cui si aggiunge, magari, anche qualche antropologo: viene loro rimproverata l'appropriazione di fatti culturali espropriati ai legittimi "proprietari" e la loro errata interpretazione, l'assenza di una restituzione locale dei risultati dello studio[3] ecc.

Di fatto, tale passata attenzione scientifico-culturale sembra essere quasi sempre alla base del meccanismo che, con terminologia contemporanea, viene definito processo di patrimonializzazione, comprese, ma non solo, le candidature per il riconoscimento Unesco del patrimonio immateriale[4]. L'avvio di tale meccanismo, a mio avviso, si deve in tutto o in cospicua parte al valore culturale assunto e riconosciuto in seguito a un precedente lavoro etnografico professionale, a cui si aggiunge, quasi sempre successivamente, l'attrazione a vario titolo dimostrata da ambienti artistici e da contesti di spettacolarizzazione, soprattutto nei riguardi di forme musicali tradizionali come è stato per le musiche del tarantismo pugliese.

Gli esempi che pian piano sono andato mettendo insieme – una ricognizione ancora embrionale – compongono un elenco in progressiva espansione che sembra descrivere una geografia di elementi culturali demoetnoantropologici patrimonializzati o in via di patrimonializzazione.

Bisogna innanzitutto evidenziare che sono due le tipologie di elementi culturali su cui si è appuntata la maggiore attenzione: la festa e la musica. Sono aspetti immateriali, ma anche elementi culturali proficuamente trasferibili su un piano di spettacolarizzazione e, comunque, di esibizione pubblica. Allo stesso tempo sono anche elementi culturali di immediato richiamo sul piano dell'attrazione turistica e del ritorno economico: risorse spendibili da parte di una pubblica amministrazione in funzione di un ipotetico, a volte solo fantasticato, piano di sviluppo locale. Come ho già detto prima, i "portatori di interesse" non appartengono in specifico alle fasce sociali cosiddette subalterne, le reali depositarie e portatrici delle forme di espressività

culturale sottoposte al processo di patrimonializzazione, che, nonostante i continui *de profundis*, continuano a vivere, seppure con modi adattati alla contemporaneità. I portatori di interesse variano da esponenti di pubbliche amministrazioni, studiosi e operatori locali, parroci, pro loco, associazioni di cittadini con intenti di politica culturale e di rivendicazione identitaria, gruppi spontanei di azione locale e via dicendo, quasi sempre riuniti in forme di condivisione digitale tramite internet[5]. A essi si possono aggiungere gli antropologi che oggi, in quanto figure professionali utili (a volte istituzionalmente necessarie) per la "certificazione" dell'elemento culturale, entrano a far parte dell'elenco dei portatori di interesse, spesso con una auto-definita funzione di "brokeraggio" la cui sonorità anglofona sembra più accattivante e meno pregiudiziale dell'italiana "intermediazione". In alcuni casi essi sono persino inglobati (ma sarebbe meglio dire auto-inglobati) in quelle che, secondo le definizioni ormai entrate nel gergo comune, vengono denominate comunità di interesse, di pratica, di eredità. Ne è prova l'auto-messa-in-mostra del ruolo partecipativo dell'antropologo. Esso è impegnato (*engaged*, *engagé*) in una "postura" di antropologia applicata alla cui opera sarebbe chiamato dalle stesse comunità. È stata anche coniata la nozione di "antropologo giardiniere"[6], figura retorica da qualche tempo indossata, come abito da lavoro, da un settore dell'antropologia che si occupa di beni culturali allo scopo di definirne l'atteggiamento "colturale" di attenzione e di partecipazione.

Propongo di seguito due esempi di una più ampia e varia casistica, sulla quale spero di poter tornare a riflettere e che comprende, in ordine sparso e senza esaustività: la festa di san Domenico e l'offerta dei serpenti a Cocullo (AQ), la festa del Maggio ad Accettura (MT), il canto *a tenore* della Sardegna barbaricina, il Carnevale e la tarantella di Montemarano (AV), le lamentazioni per la Settimana Santa a Mussomeli (CL), il Carnevale di Satriano di Lucania (PZ), le tarantelle del Gargano a Carpino (FG).

2. Due esempi

In un recente volume su *Etnografia e processi di patrimonializzazione*[7] due interventi[8], tra gli altri, riferiscono di un lavoro di "inventario partecipativo" realizzato a Marta (VT) intorno alla festa della Madonna del Monte. Le due autrici, Katia Ballachino e Alessandra Broccolini, descrivono la loro esperienza collocandola solidamente nel filone contemporaneo dell'antropologia dei processi di patrimonializzazione e restituendo l'etnografia del loro contesto di lavoro. Lo scenario che viene evocato è fortemente orientato nel senso di

un'antropologia applicata e impegnata, la cui azione è rivolta a entrare in maniera performativa nelle realtà sociali di volta in volta prese in considerazione. In questo caso, almeno da quello che si legge nei due testi, la motivazione a realizzare un inventario patrimoniale non sembra essere sollecitata da parte della comunità locale e non riguarda candidature per le liste del patrimonio immateriale dell'Unesco o altri risultati da ottenere. Nasce invece dalla necessità, tutta scientifica, di sperimentare un metodo di lavoro etnografico tenendo conto delle sollecitazioni indotte dalla convenzione Unesco del 2003 e dalla Convenzione di Faro del 2005 verso una forte partecipazione di base alle scelte patrimoniali. È, infatti, esplicitato con chiarezza che si tratta di un segmento di un progetto scientifico coordinato all'interno della "Sapienza" Università di Roma volto a monitorare la ricaduta sul territorio delle azioni Unesco. I portatori di interesse in questo caso sarebbero, dunque, le antropologhe che, sulla base di pregresse esperienze che hanno portato alla conoscenza del territorio, organizzano un "gruppo di lavoro" con alcuni soggetti disponibili a un'intesa partecipativa. Sono proposte loro una serie di azioni tra cui l'utilizzo di strumenti catalografici istituzionali per la realizzazione dell'inventario e la realizzazione di una "auto-documentazione visiva".

Leggendo i due scritti, appare sufficientemente chiaro il ruolo attivo degli antropologi nell'orientare il gruppo locale secondo nuove ideologie, nuove forme di riflessione e di ripensamento sulla e della festa che hanno la loro ragion d'essere in un esito conoscitivo tutto accademico e scientifico. Analogamente a quanto è accaduto in passato con altri intenti conoscitivi e con altre forme di ideologia culturale e scientifica, l'antropologo utilizza il suo sapere, la sua autorevolezza, il suo ruolo professionale per dare risposta – in primo luogo a sé stesso – ai quesiti che gli si pongono sotto gli occhi nel corso della sua etnografia, compresi quelli inerenti alla ricaduta locale della Convenzione Unesco del 2003.

Quello di Marta può essere considerato un classico esempio di costruzione antropologica di una coscienza culturale del bene patrimoniale a cui oggi si fa riferimento. Infatti, la sedimentazione dei tanti strati di riflusso di sapere antropologico nella rappresentazione odierna della festa risale al primo interesse mostrato da Paolo Toschi[9], studioso a cui ancora oggi si fa stretto riferimento per tentare localmente una spiegazione del termine *Barabbata* con cui la festa è conosciuta, sembrerebbe, solo all'esterno. Paola De Sanctis Ricciardone[10] vi ha dedicato la monografia più completa; Quirino Galli[11] l'ha inquadrata nel tema del rito-spettacolo; Giovanni Kezich[12] la riporta come uno degli esempi di carnevale fuori del carnevale e descrive, significativamente, il continuo transitare sulla scena festiva di osservatori professionali: «Ho

assistito alla *barabbata* di Marta in numerose occasioni a partire dal 1985, ivi inclusa una memorabile del 1990 con Diego Carpitella»[13]; oggi, Broccolini e Ballacchino vi aggiungono il sedimento della patrimonializzazione da loro stesse seminato, fatto germogliare e coltivato.

A Portico di Caserta e a Macerata Campania, due paesi del casertano limitrofi e urbanisticamente indistinti come spesso accade in Campania, il 17 gennaio, in occasione della ricorrenza di sant'Antonio abate, si svolge una festa caratterizzata da una sfilata di carri a forma di barca con addobbi vegetali su cui si trovano gruppi di giovani che suonano percuotendo botti, tini e falci. Roberto De Simone e Annabella Rossi[14] documentano l'evento inserendolo nel ciclo di carnevale, come apertura del periodo festivo. Essi descrivono dei gruppi di suonatori, *paranze*, ciascuno guidato da un capo con un fischietto. La musica che eseguono è tripartita: *musica a pastellessa*, *musica dei morti*, *tarantella*. I due autori, sulla scorta delle evidenze simboliche da essi osservate e descritte, interpretano l'evento come un rito di iniziazione giovanile in un contesto agrario di rinnovamento stagionale. De Simone inserisce le registrazioni sonore realizzate nella sua monumentale opera discografica *La tradizione in Campania*[15], ampliata e riedita nel 2010[16]. A partire da quelle pubblicazioni e sulla scorta di un diffuso e trainante interesse per le espressioni musicali tradizionali, anche a Portico di Caserta e a Macerata Campania si viene elaborando una progressiva consapevolezza del proprio patrimonio culturale tradizionale. Le paranze assumono sempre più i connotati di gruppi organizzati, in certi casi vere e proprie *band* come "I Bottari di Portico", al centro di un interesse artistico da parte dello stesso De Simone e, successivamente, del sassofonista Enzo Avitabile. La dimensione artistica e autoriale tende a prendere il sopravvento al punto che nel 2013 il capo paranza dei Bottari di Portico avvia un'azione legale contro l'associazione "Santantuono – Battuglie di Past'e lesse" e altri di Macerata Campania, per la proprietà del marchio "I bottari di…", affermando di avere per primo coniato quel termine e di esserne proprietario con deposito legale[17]. Dal canto suo l'associazione "Santantuono – Battuglie di Past'e lesse", con l'appoggio del comune di Macerata Campania, avvia procedure di accreditamento alla Wipo (*World Intellectual Property Organization*) e all'Unesco allo scopo di tutelare e difendere la tradizione locale in quanto espressione immateriale di cultura e si affida, per la candidatura alla lista rappresentativa del patrimonio culturale immateriale dell'Unesco, all'antropologo Mariano Fresta che dal 2003[18] si interessa approfonditamente alla festa nei due centri campani.

Dunque, da un lato c'è l'interesse di un gruppo musicale che rivendica l'esclusiva di un marchio seguendo l'ideologia del copyright, del tutto estranea

e in contraddizione con il contesto sociale contadino entro cui l'espressività musicale che viene rivendicata ha avuto vita; dall'altro lato c'è un interesse, presentato come missione sociale, per un impegno "nella conservazione e nella salvaguardia delle culture tradizionali ancora vive nei territori"[19], ma che mostra anche connotati campanilistici nella rivendicazione della nascita esclusiva "in epoca antica (XIII secolo)" nel paese di Macerata Campania della festa e dell'espressività musicale "a Pastellessa"[20].

In ambedue le posizioni la funzione e la collocazione culturale e sociale che davano senso al rito sonoro di sant'Antonio abate – rito sonoro che nell'elaborazione paradigmatica di Annabella Rossi e Roberto De Simone era un tassello di un insieme omogeneo diffuso e riconosciuto e che conferiva qualità culturale al territorio – sono andate perdute. Da un lato sono state soffocate da esigenze di spettacolarizzazione e di autorialità e forzate nella logica del diritto d'autore; dall'altro lato sono state piegate alla retorica dell'associazionismo locale che segue la logica del nuovo colonialismo delle "buone pratiche" e della missione sociale raccomandate dall'Unesco.

Note

[1] Niola 2017. Rimanendo nel contesto demartiniano, è quanto è successo anche ai Sassi di Matera, un altro simbolo negativo del sottosviluppo meridionale dichiarato patrimonio materiale mondiale dell'umanità dall'Unesco nel 1993.

[2] Tra la numerosa e discontinua bibliografia sul fenomeno del tarantismo, che non è possibile qui riportare integralmente, si vedano Di Mitri 2000; Santoro, Torsello 2002; Pizza 2015.

[3] Ho trattato in un altro lavoro alcune delle tematiche legate alla "restituzione" dei risultati delle ricerche etnografiche in ambito italiano (Ricci 2015).

[4] Convenzione per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale dell'Unesco del 2003. Si veda l'elenco degli elementi italiani finora riconosciuti al seguente indirizzo web: https://ich.unesco.org/en/lists?text=&country[]=00110&multinational=3&display1=inscriptionID#tabs l'elenco degli inventari è al seguente indirizzo: http://paci.iccd.beniculturali.it/paciSito/index.php?option=com_content&view=article&id=141&Itemid=337). Fra le richieste di candidature in atto ci sono anche la festa di san Domenico a Cocullo e la festa di sant'Antonio abate a Macerata Campania e a Portico di Caserta, di cui si parla in questo scritto.

[5] Sul ruolo problematico di internet nella costruzione e nella diffusione di idee patrimonializzanti confuse e, a volte, del tutto inventate, andrebbe posta qualche attenzione, ne ho accennato in Ricci 2016. Una revisione del valore democratico e della funzione destabilizzante della circolazione di idee nei circuiti sociali della rete è attualmente in atto con l'attenzione posta sulle cosiddette *fake news*.

[6] Clemente 2013-2014.

[7] Bonetti, Simonicca 2016.

[8] Broccolini 2016; Ballacchino 2016.

[9] Toschi 1976, pp. 326-333.

[10] De Sanctis Ricciardone 1982.

[11] Galli 1982.

[12] Kezich 2015.

[13] Kezich 2015, p. 404.
[14] De Simone, Rossi 1977, pp. 65-71.
[15] De Simone 1979, LP n. 4, p. 48.
[16] De Simone 2010, pp. 81-82 e 199.
[17] Fresta 2013.
[18] Fresta 2007, 2013, 2017.
[19] Fresta 2013, p. 105.
[20] *Ibidem.*

Bibliografia

Ballacchino K. 2016, *Antropologi "attorno al tavolo della comunità patrimoniale". Riflessioni etnografiche su un esperimento di inventario partecipativo*, in Bonetti R., Simonicca A. (a cura di), Etnografia e processi di patrimonializzazione, Roma, pp. 63-80.

Bonetti R., Simonicca A. (a cura di) 2016, *Etnografia e processi di patrimonializzazione*, Roma.

Broccolini A. 2016, *Per un'etnografia* engaged *del patrimonio culturale immateriale. L'"inventario partecipativo" della festa della Madonna del Monte di Marta*, in Bonetti R., Simonicca A. (a cura di), Etnografia e processi di patrimonializzazione, Roma, pp. 45-62.

Clemente P. 2014, *Antropologo giardiniere*, «AM-Antropologia museale», 34-36 (2013-2014), Imola, pp. 23-25.

De Sanctis Ricciardone P. 1982, *La Madonna e l'aratro. Aspetti rituali ed ergologici della festa della Madonna del Monte a Marta*, Roma.

De Simone R. (a cura di) 1979, *La tradizione in Campania*, 7 dischi LP e un volume, Milano.

De Simone R. 2010, *Son sei sorelle. rituali e canti della tradizione in Campania*, con 7 CD, Roma.

Di Mitri G. L. (a cura di) 2000, *Quarant'anni dopo De Martino. Il tarantismo*, Atti del convegno di Galatina 24-25 ottobre 1998, Nardò.

Fresta M. 2007, *La festa di sant'Antonio Abate: tradizione e innovazione nel Casertano*, «Archivio di Etnografia», 2 (2007), Bari, pp. 45-75.

Fresta M. 2013, *Proprietà intellettuale, marchio e cultura popolare. Riflessioni sul caso dei bottari di Macerata Campania e Portico di Caserta*, «Archivio antropologico mediterraneo», 15/2 (2013), Palermo, pp. 99-106.

Fresta M. 2017, *La festa e il Patrimonio Culturale Immateriale*, «Dialoghi mediterranei», 3 (2017), on line (http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/la-festa-e-il-patrimonio-culturale-immateriale/).

Galli Q. 1982, *La barabbata di Marta. Saggio su un rito-spettacolo*, Viterbo.

Kezich G. 2015, *Carnevale re d'Europa. Viaggio antropologico nelle mascherate d'inverno*, Ivrea.

Niola M. 2017, *Il ritmo della taranta diventato algoritmo del nuovo Salento*, Il Venerdì di Repubblica, 1549 (24 novembre 2017), Roma, p. 65.

Pizza G. 2015, *Il tarantismo oggi. Antropologia, politica, cultura*, Roma.

Ricci A. 2015, *Alcune riflessioni sulla restituzione fra archivi sonori, radiofonia, patrimoni immateriali, studi antropologici in Italia*, «L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo», 2 (2015), Roma, pp. 127-150.

Ricci A. 2016, *La vera storia di "Riturnella", un evergreen del folk progressivo italiano*, in Plastino G. (a cura di), La musica folk. Storie, protagonisti e documenti del revival in Italia, Milano, pp. 1159-1169.

Rossi A., De Simone R. 1977, *Carnevale si chiamava Vincenzo*, Roma.

Santoro V., Torsello S. (a cura di) 2002, *Il ritmo meridiano. La pizzica e le identità danzanti del Salento*, Lecce.

Toschi P. 1976, *Le origini del teatro italiano*, Torino.

Il santo col bastone

Ottavio Cavalcanti

1. L'incipit di una nota poesia di Vincenzo Cardarelli è: «Ce ne sono di chiese e di chiesuole/al mio paese, quante se ne vuole!/E santi che dai loro tabernacoli/son sempre fuori a compiere miracoli» concludendo, nell'ultima quartina: «Ce ne sono di santi al mio paese/per cui si fanno feste, onori e spese!/Hanno tutti un lumino e ognuno ha un giorno/di gloria, con il popolino intorno»[1]. Precisa di seguito il poeta di essere «nato e cresciuto in Maremma, a poca distanza dal mare, in un paese urbano e campagnolo, rustico e civile, che ha serbato intatto il secolare orgoglio della sua piccola cerchia antica, torreggiante e murata…»; ma il discorso può essere, ovviamente, generalizzato.

Quanto alla Calabria, il più amato e venerato di essi, in totale circa 200, è S. Francesco di Paola incarnando appieno – come sostiene padre Russo – «il carattere calabrese»[2] e i fedeli in alcuni casi non hanno esitato a prestarsi a facili critiche, per non dire altro, in un tentativo estremo di appropriazione, sostenendo, come a Torano Castello, che il santo sarebbe stato lì generato in occasione della visita dei genitori a parenti del luogo. La sua onnipresenza è, perciò, facilmente reperibile nell'onomastica e nella toponomastica; nei titoli delle parrocchie, delle chiese, delle cappelle, degli altari a lui dedicati; nel patronato conferitogli da gran numero di paesi, oltre che nelle insegne di ristoranti ed esercizi commerciali vari, come panifici e calzolerie; su scatolette di medicinali, dolciumi, ecc.; mentre su abiti monastici votivi, prevalentemente indossati da infanti e ragazze e, soprattutto, sugli "abitini"[3], che perpetuano l'uso romano delle "*bullae*", portati prevalentemente, non esclusivamente sulla biancheria intima di donne e bambini, gli esseri più deboli secondo una concezione ancor oggi ampiamente diffusa, figura il "logo", per usare una terminologia attuale, di "*Charitas*".

È opportuno, a tal punto, richiamarsi a due episodi, peraltro ampia-

mente noti, della vita del santo. Il primo avvenuto a Roma dove, appena tredicenne, fece tappa nel suo viaggio ad Assisi e dove, imbattendosi nel lussuoso corteo del cardinale Giuliano Cesarini, ebbe l'ardire di affacciarsi al finestrino della sua carrozza, rivolgendogli pesanti parole sulla non rispondenza della fastosa messa in scena con lo spirito evangelico, caratterizzato da povertà e umiltà.

Il secondo, ambientato a Napoli, dove, rifiutando le monete offertegli dal re Ferrante, le spezzò con le dita, facendo sprizzare sangue ed esclamando: «Sire, questo è il sangue dei sudditi che opprimi e grida vendetta al cospetto di Dio».

Non è necessario interrogarsi, in merito ai due eventi, sulla validità storica di entrambi, dal momento che, acquisiti alla "*vulgata*" tradizionale, testimoniano la generale percezione della personalità del burbero frate come contestatrice del potere ecclesiastico, non certamente della Chiesa, in uno dei periodi peggiori della sua storia[4], e di quello politico. Il santo finisce, quindi, con l'indossare oltre il saio monacale, i panni del fustigatore di oppressori, sfruttatori, dispensatori di tristezze e angherie a sudditi e fedeli.

«Non sapete voi – scriveva nel 1455 al preside di Cosenza – che li popoli sono vassalli dell'altissimo Dio! Sono huomini come voi altri, e del seme di Adamo come voi; vi sono stati concessi per sudditi, non che li rubbate e trattate malamente… O peggio assai che lupi rapaci o delli famelici leoni, vergognatevi delle vostre male opere, o Christiani per usanza e non per verità, o peggio che infedeli, o tiranni del popolo di Dio»; mentre così apostrofa gli ecclesiastici corrotti e avidi di ricchezze: «O compagni di Giuda Scariota, mali prelati, avidissimi alla rapina, a divorare le pecorelle di Giesù Christo… che cura havete voi del santo ovile…? Buona cura, ma di che? Di divorare e mangiarvi li beni di Santa Chiesa, non ricordandosi mai delli poveri di Christo benedetto. Non vi bastano li vostri benefitii io dico maleficii per voi, non l'Abbatie di monaci, ancora avete tiranneggiato l'Hospedali pigliandovi le loro entrate, e li poveri si morono di fame per li campi e per le strade»[5].

Ciò indusse Nicola Misasi, in una conferenza tenuta a Napoli nel 1893, a testimoniare sulla figura e l'importanza del Santo nella cultura e nella società calabrese del suo tempo, partendo dai miracoli a lui generalmente attribuiti: «Quel vecchio per molti è l'asceta solitario fattore di miracoli: risuscitò la trota e l'agnello suoi diletti uccisi da alcuni operai, diè vita al cadavere di un giovinetto per esaudire i voti di una madre… Oh, se non avesse fatto che questo, io non sarei qui innanzi a voi. Il monaco di Paola fece di più, assai di più che risuscitar cadaveri di trote, di agnelli e di fan-

ciulli, e ottener da Dio che i grembi sterili divenissero fecondi, e a mansir le belve, e dar la vista ai ciechi, l'udito ai sordi, la parola ai muti; egli fu il primo, o uno dei primi, che riconobbe il diritto del popolo al lavoro, al benessere, all'onore, alla famiglia; fu il primo cavaliere che scese in campo non in difesa di una languida castellana promettitrice di amori o di tripudio, ma in difesa dei poveri, degli afflitti, dei diseredati»[6].

Il tutto in una regione[7] dove la rivolta, covando sotto la cenere, si è trasformata talora, durante tutta la plurimillenaria vicenda storica, in fiammate di violenza e ferocia, giunte nell'Ottocento addirittura a forme di cannibalismo, come ad Acri, dove il mangiare metaforicamente l'avversario si tradusse in un mangiare realistico.

Ai fini della corretta comprensione della figura del paolano sovviene la necessità di soffermarsi sulla sua estrazione contadina, caratterizzata dalla povertà senza la quale non si capirebbero la vicinanza e il ruolo a lui attribuito dalla cultura popolare. Per questo, "compagno di condizione umana" lo dice Nicola Giunta[8], ribelle per temperamento, mai stanco di minacciare castighi divini a chi abusando del potere, a scapito di giustizia e carità, infieriva sui subalterni.

Se esistessero dubbi in merito, sarebbero fugati dalle parole del Delegato apostolico di Pio II, che lo definì «villano e rustico»[9].

A ciò si aggiunga che nei *Codici autografi dei processi* è dato leggere che rimase un contadino illetterato (t.4, p.36); che «de continuo fatigava, zappava et bastiva la matza» (t.57, p.144) andando «sempre scalzo per dentro gli boschi portando trabi fresche, petre, ecc.» (t.57, p.144), conducendo, vale a dire, una vita non diversa da un qualsiasi contadino calabrese del tempo fisicamente, socialmente, economicamente, culturalmente.

Come se ciò non bastasse, l'anonimo discepolo, poi identificato con il p. Lorenzo delle Chiavi (Clavense), autore della Vita di San Francesco di Paola[10], lo descrive: «*sordidus, barbutus, reconcinnatus, radicum comestor*»[11] aggiungendo: «*numquam totondit barbam, nec etiam tondebat capillos*»[12].

Oltre ciò: «*vitam tam austeram ducebat, ut nullus Religiosorum suorum eam poterat sequi… Indusium illius erat cilicium. In quadragesima, in vigiliis Ecclesiae, et in adventu, maiori ex parte, in pane et aqua jejunabat*»[13].

È facile sostenere l'assimilazione, da questo punto di vista, della figura del paolano a quella, recente, di S. Pio, ugualmente di estrazione contadina, entrambe caratterizzate da rozzezze comportamentali ed uso del dialetto, come conviene al ceto sociale di appartenenza, con la straordinaria capacità di comunicare, così, coi fedeli nella maniera più immediata.

Oltre ciò, il calabrese viene presentato, contrariamente allo stereotipo

di mansuetudine e umiltà, quasi d'obbligo in ambito agiografico e diffusosi soprattutto con il diffondersi dell'etica francescana che la predicava, come facile all'ira, "*zirrusu*" in dialetto, e manesco, effigiato, nell'iconografia tradizionale con un bastone tra le mani[14] il cui significato è interpretato da padre Giovanni Cozzolino come sostegno del corpo in età avanzata, dopo una caduta; strumento di vari miracoli in diverse località, divenendo in un caso identitario nella lotta contro i turchi; simbolo dell'eremita-viandante, che partendo nel 1483 per la Francia, insegnò che siamo tutti "pellegrini e forestieri in questa vita che passa". Lo stesso non dimentica opportunamente che il Santo paolano, indelebile nella memoria collettiva dei calabresi, è nei loro sogni sempre col bastone dalla ricca simbologia: pedagogica, ai fini della correzione di cattivi comportamenti e della ribellione alle ingiustizie; orientativa dello "sguardo verso Dio"; promotrice di pace perché usato in una occasione conflittuale per dividere un albero conteso da due fratelli[15].

Tutte le plausibili interpretazioni di cui sopra perdono, a livello popolare, la loro connotazione simbolica acquistando quella realistica di albero per il mantello/vela nell'attraversamento dello Stretto di Messina e di strumento per bastonare peccatori d'ogni risma, meritevoli di punizioni corporali. Il canto popolare è chiaro in merito, dal momento che ad essi: «*Ccu nu vastuni d'ilici a la manu / Le sona lu tammurru a li filetta*» e i lividi, che compaiono talora sui corpi, costituiscono segno inequivoco dell'intervento punitivo del santo o dei morti. Particolarmente temuto, perciò, e venerato, nel contempo, per gli accorati – si ribadisce – sdegnosi attacchi a "prìncipi spirituali" e "secolari e mondani", come egli stesso scrive in una lettera a Simone Delli Alimene, non è gratuito ipotizzare – *absit iniuria verbis* – la sua inclusione in quella che, sulla scorta di Padula, vien fatto di denominare la categoria dei santi collerici[16], a fianco di altre come, ad esempio, quella dei santi specialisti[17], per la sua incontenibile reazione al peccato nei più diversi aspetti.

Non si dimentichi, d'altra parte, come la potenza dei santi possa diventare generalmente minacciosa in caso di promesse non mantenute da parte dei fedeli: un comportamento umano, tanto umano che S. Girolamo scrive: «*Facile ex amico inimicum facies cui promissa non redda*»[18] e, nel contempo, già attribuito a divinità precristiane in culture diverse. Un noto proverbio consiglia, per questo, di non farle ad essi e ai bambini.

Oltre le generiche motivazioni del culto francescano, intervengono quelle che spiegano la sua ampia diffusione europea ed extraeuropea. In primis, il patronato sulle genti di mare, religiose e superstiziose oltre misura per i notevoli pericoli cui sono perennemente soggette.

«Il protettore dei nostri pescatori e marinai – scrive Padula – è San Francesco. La sua festa si fa in Paola ai 27 marzo. Vi concorre tutto il circondario. Vanno innanzi le 4 Congregazioni della città con stendardi; seguono monaci che portano la statua. Un grosso mortaretto annunzia che la statua si è messa in moto. Arrivata alla porta della Macchia, entra nel paese e gli anziani si chiedono a vicenda: "Come ti pare? La statua ha il viso fosco o lieto?" e da quel che sembra traggono argomento del futuro[19].

Giunta la statua al così detto Cancello, il sindaco col clero si riceve la statua (…) ed i 3 celebranti monaci si mettono dietro la statua. Si porta alla chiesa madre, si mena in giro pel paese, si conduce alla marina, dove questua per tutti i casini. Allora s'ode uno sparo tremendo. Ogni barca spara i suoi cannoncini; i marinari caricano e danno fuoco. Barche e casini imbandierati. Si trasporta la statua dentro il mare. I pescatori, nel dare la cerca, buttano le reti addosso a S. Francesco, ed immediatamente le buttano in mare a profitto dei monaci; ma si è osservato che non pigliano mai niente».

Il rapporto con le divinità è, come sempre, improntato al *do ut des* di matrice latina, il che spiega offerte, feste e preghiere, ma anche – come già detto – risentimenti, talora plateali, delle stesse nei confronti dei fedeli inadempienti. Così S. Francesco di Paola, bastonava in sogno i pescatori che lo avevano bestemmiato ed entrò – si racconta a Tropea – nella camera della morte per allontanare una volta per sempre i tonni che vi si trovavano, al fine di punire il rais che aveva rifiutato i pesci al locale convento dei Minimi[20], mentre la Madonna simbolo stesso della benevolenza materna, avrebbe scatenato una tempesta contro Gioiosa Jonica, i cui abitanti nel 1942 non avevano portato in processione, come tradizione voleva, la sua statua[21].

Di contro, su un piano strettamente umano, venivano talora eseguite vere e proprie rappresaglie da parte dei pescatori nei confronti dei santi inadempienti per non aver garantito l'invocata protezione personale o sui prodotti della pesca. Grandi bestemmiatori, evitavano soltanto il nome di S. Andrea perché uno di loro, quanto all'esercizio del mestiere, nel tempo della sua vita mortale. Ricorda sempre Padula: «Prima di varare si segnano dicendo: *Sant'Andrea di Amalfi, mandami bene.* Sant'Andrea pescatore è venerato in Amalfi, e quest'invocarne il nome che si fa in tutte le nostre coste mostra che Amalfi, come diede le leggi romane, diede pure l'arte marinaresca a tutti gli italici paesi, il vocabolario della quale è l'unica parte di nostra lingua, che sia comune. Ma la loro devozione non va oltre Sant'Andrea e punto che si adirino levansi di testa il berretto, vi gesticolano e se lo cacciano sotto i piedi. Il qual atto singolare si spiega così. Eglino gittano

dentro il berretto i nomi di tutti i Santi, di cui pronunziano la litania o mentalmente o con le labbra, poi chiudono il berretto, e pigiandolo credono di rompere il naso a S. Pietro, l'occhio a Sant'Antonio, un braccio a S. Bartolomeo; e quando hanno a creder loro calpestano tutto il Paradiso gridando: Santo diavolo!»[22].

2. Il particolare rapporto con le divinità, a livello popolare, necessita di generalizzati e specifici chiarimenti, che contraddicono l'abituale inquadramento di esso nella dimensione del sacro.

Per quest'ultimo s'intende, infatti, «ciò che è connesso all'esperienza di una realtà totalmente diversa, rispetto alla quale l'uomo si sente radicalmente inferiore, subendone l'azione e restandone atterrito e insieme affascinato. In opposizione a *profano,* ciò che è *sacro*, è separato, è altro, così come sono separati dalla comunità sia coloro che sono addetti a stabilire con esso un rapporto, sia i luoghi destinati ad atti con cui tale rapporto si stabilisce»[23]. Stando così le cose, è evidente come il culto popolare, e non solo popolare dei santi sembri, certo non radicalmente, differenziarsene. Lo dimostra una miriade di casi che se esaminati superficialmente sembrano toccare spesso, partendo da sponde di bonaria complicità, bonario coinvolgimento, addirittura familiarità, quelle del mancato rispetto se non della blasfemia, come nel culto di S. Gennaro a Napoli. Molti altri esempi sono adducibili a tal fine, come quelli di S. Nicola che, per essere benevolo, chiede di essere festeggiato con chiasso e schiamazzi[24]; di S. Giuseppe, invocato per la fornitura di mobili[25]; di S. Antonio o S. Pasquale pregati per l'esercizio del ruolo di pronubi; di S. Gerlando, ladro di mestiere; di S. Cristoforo, parricida, che consiglia Sant'Elmo di praticare il contrabbando; di S. Martino, eccessivamente devoto al vino; di S. Giuseppe, che va a rubare i fichi per S. Anna con Gesù Bambino per mano, protettore dei ladri.

Risponde, a ben vedere, alla stessa *ratio* la forzatura dei santi a compiere il prodigio esponendoli sotto la neve per farla cessare o il ricorso ad altri espedienti per invocare/provocare la pioggia. «Accade spesso nei villaggi calabresi – scrive Dorsa – che quando lunghe piogge o siccità minacciano il ricolto delle campagne, si avvince di funi la statua del santo patrono, e così in un atto di prigioniero si trasporta dalla chiesa in cui si trova in un'altra per lo più fuori l'abitato nella campagna. Si crede che per liberarsi da questi ceppi il santo implori potentemente da Dio il tempo favorevole alle messi[26]». Intermedi, tra gli estremi citati, si pongono i casi della parodia, figura retorica, onnipresente nel rapporto con le divinità che, passando dal territorio della cultura popolare a quella di massa, genera – come ho già

avuto occasione, non per smania di autocitazione, di rilevare[27] – la figura di S. Pietro nella pubblicità di una nota marca di caffè.

Tirando le somme, per disincagliare la questione dalle secche del pittoresco, come accaduto anche nei primi anni '60 del '900 con i "Vattienti" di Nocera Terinese, nel film: "Mondo cane" di Gualtiero Iacopetti, è indispensabile una più accurata analisi del rapporto, spesso non confinabile nelle dimensione dei ceti subalterni, coi santi, uomini e donne compresi in una dimensione nuova, soprannaturale, ma contemporaneamente radicati nel mondo e nella storia. A proposito di ciò, sembra non condivisibile la tesi secondo la quale l'apporto più originale del Cristianesimo alla storia umana sia costituito dalla creazione della figura dei santi[28]. A parte, infatti, la confusione tra Cristianesimo e Cattolicesimo, è facile rinvenire nella fideistica accettazione della loro esistenza e del loro ruolo l'esigenza di sempre, vale a dire anche precristiana, di usufruire del patrocinio di intermediari nei rapporti, non sempre facili, con la divinità, o le divinità superiori. Basti pensare alla Mitologia greco-latina, in cui non mancano i semidei, o ad altre religioni, come l'islamica, in cui i profeti esercitano, con le debite distinzioni, funzioni similari. Rilevante, a seguire, ai fini della comprensione del fenomeno, è la constatazione in un ambito caratterizzato, facendo il verso a Gramsci, dall'assenza di concezioni elaborate e sistematiche, della corrispondente difficoltà di comprensione del potenziale simbolico religioso e rituale come nel caso della messa.

Scrive in proposito Maria Mariotti, occupandosi di una novella dal titolo: *I briganti e la messa,* raccolta da Letterio Di Francia, "dalla viva voce di una popolana di Palmi": «Presa nel suo insieme la novella puntualizza in forma scherzosa, ma discreta, un problema che da secoli è emerso e continuamente si ripresenta nel mondo cattolico senza avere trovato finora uno sbocco veramente risolutivo: la difficoltà di comprensione da parte del popolo del complesso simbolico rituale e linguistico attraverso il quale si manifesta e al tempo stesso si cela la realtà più profonda del culto cristiano. La messa, centro del culto, è oggetto delle principali difficoltà di penetrazione. A questa non sfuggono i Sacramenti, che proprio per la loro apparente semplicità possono essere esposti ad insidiosi equivoci. E persino la predicazione, uno dei cui compiti principali è proprio quello di predisporre ad una cosciente partecipazione alla liturgia, deve continuamente affrontare l'ostacolo delle incomprensioni ed il rischio dei fraintendimenti»[29].

Emergono così i diversi aspetti della percezione e della concezione del mondo e della vita di ceti sociali caratterizzati da evidenti alterità culturali.

L'intento, di conseguenza, nei confronti della tesi che confonde e as-

sembla gli esempi citati in forme di interpretazione degradata del Cristianesimo, espressioni culturali viziate da deformazioni e superstizioni, sarà di attuare di seguito una trasposizione del giudizio dal piano fideistico al logico, meglio antropologico culturale. Dopo aver precedentemente evidenziato il bisogno di superare l'incommensurabile distanza tra Dio e uomo mercé intermediari privilegiati, dai quali non attendersi esclusivamente grazie spirituali, ma anche favori terreni e interventi taumaturgici, coi quali il dialogo è possibile in virtù della comune condizione di partenza, vale a dire prima dell'acquisizione di poteri straordinari caratterizzanti la santità, è possibile, in prosieguo, definire troppo umano, per questo, anche il rapporto con la Madonna, madre che proprio per il suo ruolo tutto perdona, a proposito della quale, ma si tratta di caso eccezionale, come già detto, non si esita a concepire l'idea che possa realizzare intenti vendicativi scatenando una tempesta. In posizione totalmente aliena da compromissioni di tal genere si situa in ottica trinitaria Dio padre[30], a differenza emblematicamente di Cristo, a causa della sua incarnazione. Una notevole serie di racconti popolari, raggruppati sotto la comune denominazione di: "Quando Cristo andava per il mondo", ne evidenzia il ruolo nella vicenda terrena, secondo schemi spesso alterativi rispetto alle concezioni dominanti. Notissimo è il canto siciliano in cui un servo a lui si rivolge invocando protezione e punizioni per i torti subiti, ottenendo l'invito non alla loro passiva accettazione, ma alla rivolta e alla ribellione; così com'è nota la contestazione del Cristo sofferente, come esempio da imitare da parte delle gerarchie ecclesiastiche e degli esercenti il potere politico, soprattutto in determinate epoche storiche, e l'esaltazione, di contro, del Cristo risorto e trionfante su tutti coloro che lo avevano crocifisso da parte degli appartenenti ai ceti subalterni. Si tratta di un atteggiamento ampiamente diffuso e documentato un pò dappertutto[31], talora con punte estreme di conflittualità come a Cassano Jonio, in provincia di Cosenza[32]; San Fratello, in provincia di Messina; Sessa Aurunca, in provincia di Caserta, dove nel 1966 il vescovo pro tempore, mons. Vittorio Maria Costantini, finì col proibire con suo decreto la processione del Venerdì santo, dichiarando di aver tentato inutilmente per un triennio di modificare la situazione trasferendola sul piano dell'ufficialità liturgica[33]. L'esigenza di stabilire rapporti stretti di patronato, se non di familiarità, è all'origine dell'imposizione dei nomi dei santi preferiti ai bambini; del contatto fisico coi simulacri; dell'ampia diffusione/venerazione delle immagini e delle reliquie, nonché del loro commercio[34]; della raccolta della polvere delle chiese, come a Cocullo, in provincia de l'Aquila, da spargere sui campi per

propiziare i raccolti, oltre che in funzione antiofidica; nonché di pratiche come l'*incubatio,* ancora ampiamente diffusa, al fine di promuovere un'estrema intimità, e, soprattutto, di donazioni di generi alimentari (grano, ciambelle, capre, pecore, mucche, galline, conigli, formaggi, funghi, vino, ecc.) per banchetti simbolici nell'ottica di un principio sancito da un noto detto latino secondo il quale: «*Plures amicos mensa quam mens concipit*». L'attualità si salda così con una tradizione precristiana lunga nel tempo, che mirava e mira a concretare un vero e proprio rito di aggregazione, come si costuma tra gli uomini sotto tutte le latitudini.

L'esigenza di considerare i santi vicini ed operanti nella vita è conseguenza non secondaria del rifiuto della trascendenza o, comunque, della difficoltà di concepirla da parte dei ceti popolari, come magistralmente chiarito da Bachtin nella sua opera principale, testo obbligato di riferimento per chiunque si cimenti su tematiche similari, pur sviluppato sull'opera di Rabelais e, quindi, su un tempo ed una società difficilmente assimilabili per molti versi a quella presente. Da ciò gli inviti a visitare la propria casa e trattenervisi: «*San Franciscu meu dilettu, / Veniti a la mia casa, ca' v'aspettu, / Veniti a la mia casa e tàrteniti, / Ch'a li bisogni mei mi provveditì*[35]», o la richiesta di presagi onirici: «*Stanotte famme sapire sa verità, / s'è bbuanu famme sunnare / tavula parata o liattu cunzatu, / gghjesa cunsacrata / o vigna carricata, / sì è de male jiume currente / o spine pungenti*»[36].

Ricorda Annabella Rossi che «sia nei culti greci, che in quelli per i santi ed infine in quelli extraliturgici, all'idea del sonno è connessa quella dell'apparizione prodigiosa, che spesso ha specificatamente funzione taumaturgica»[37].

Se ciò non fosse sufficientemente chiaro, si rifletta su altre due questioni: il ruolo delle immagini; la logica del pellegrinaggio. Le prime non abbandonano mai i devoti, soprattutto nei momenti dell'esistenza in cui necessitano di rassicurazioni, come prove di particolare importanza da superare, viaggi, trasferimenti, ecc., ma anche di altre di obiettiva modesta entità, dal momento che in esse sono ritenute fisicamente presenti le persone dei santi con le abituali, estreme manifestazioni di giubilo festivo (addobbi, frastuono, fuochi artificiali, incanto delle statue, luminarie, spari, ecc.) in occasione di processioni[38] e soprattutto, nei "*tour*" in ambito nazionale e nei trasferimenti all'estero delle statue dei patroni per rinnovare e consolidare il legame col nume tutelare, oltre che col paese di origine. Tutto ciò è alla base di ulteriori, plateali comportamenti quali quelli dei fedeli di uno stesso santo che entrano in competizione e contrapposizione tra di loro, a seconda del viscerale legame con una rappresentazione sta-

tuaria a figura intera o a mezzo busto, ad esempio a S. Andrea Apostolo dello Jonio, o a Siviglia, dove nel corso della processione del Venerdì santo i due simulacri della Madonna, la Virgen de Triana, patrona dei marinai, venerata dai pescatori, e la Macarena, meglio Maria Santisima de la Esperanza Macarena, propri di quartieri, oltre che di ceti sociali diversi della città, non devono mai incontrarsi negli itinerari processionali per evitare zuffe e violenze, inaudite per chi si ponga nella posizione dell'osservatore non compromesso.

Quanto ai pellegrinaggi, la tesi precedente è ancor più convincente dal momento che all'origine di essi è l'esigenza di stabilire un rapporto inequivocabilmente fisico sulla base di ben definite coordinate agiografiche: luoghi di nascita e di morte, di soggiorno e visioni, ecc., nonché di reliquie di vario genere, al fine di mantenerlo stabilmente. Quanto al santo paolano la circolazione di esse sembra essere iniziata addirittura nel corso della sua vita, dai capelli a frammenti del saio, a tutto ciò che era entrato in contatto con lui[39].

Dal passato al presente: le forme del culto popolare subiscono inevitabili, normali variazioni e aggiornamenti, in grado di testimoniarne comunque la salda persistenza. Non molto tempo addietro andava diffondendosi l'uso di lasciare nelle cavità e sporgenze della grotta, in cui il Santo dimorava, fazzoletti appallottolati, per facilitarne la collocazione, bagnati dal pianto dei devoti, ed è stato tentato dai giovani di seguire in motorino il corteo processionale, prima che la statua fosse portata in barca lungo la spiaggia per impetrare la difesa dalle tempeste marine e l'abbondanza della pesca.

Nel 1969 fu pubblicato a Bari, a firma di Annabella Rossi, un volume, già citato alla nota 31, cui arrise notevole successo: *Le feste dei poveri,* frutto di ricerche portate avanti per un decennio. In esso l'autrice sosteneva la tesi della graduale riduzione del numero dei fedeli di modeste condizioni sociali impegnati nei pellegrinaggi, che, migliorando le loro condizioni economiche, avrebbero acquistato la possibilità di scegliere tra un intervento scientifico e quello fideistico, rivolgendosi a medici più o meno illustri, piuttosto che ai santi, unico ed obbligato loro riferimento nel tempo dell'indigenza[40]. È stata smentita, com'era facile prevedere, dai fatti, dal momento che quel numero, senza differenze di classe, è in costante aumento. Malattie, sofferenze e morte, nostre compagne abituali non subiscono, sempre in un caso, spesso in molti altri, l'onta della sconfitta da parte di un uomo di scienza che talora, con un pietoso aggrottar di ciglia, sancisce la nostra sconfitta e la sua.

Note

[1] Cardarelli 1958, pp. 126-127.
[2] Russo 1982.
[3] In un canto popolare, particolarmente efficace nella descrizione della tempesta, un marinaio fa riferimento allo specifico amuleto nella certezza di superarla indenne: «*Na nucìja parìa la mia varcuzza / Dinta li cavalluni di lu mari,/ Fujendu a la malura e jeu fidavu, / Stringendo 'nta li labbra l'abitinu, / Ca certamente m'havìa di sarvari*» (Un guscio di noce sembrava la mia barchetta / In mezzo ai cavalloni del mare, / Fidando di scampare alla malora, / Stringendo tra le labbra l'abitino,/ Ero sicuro di salvarmi).
[4] Relativamente alla situazione delle chiese locali nella prima metà del sec. XV in Calabria, il quadro tracciato da Pietro De Leo è il seguente: «Molte sedi vescovili erano vacanti o occupate da prelati abbastanza discutibili; nei distretti carismatici minori, nella parrocchie e nei monasteri serpeggiava un diffuso stato di disgregazione, che l'istituto della commenda non poteva certo scalfire né tanto meno sanare, anzi per molti versi aggravava e incancreniva. I papi tentarono di porvi rimedio: se fu facile ricoprire le sedi vacanti, molto più complessa si dimostrò l'opera di riforma, per ragioni obbiettive, rispondenti a condizioni di fatto, che non potevano essere immediatamente mutate» (De Leo 1984, p. 98).
[5] Riportato in Pontieri 1969, p. 245.
[6] Misasi 2007, p. 4.
[7] Sempre quanto al sec. XV, De Leo la descrive: «arida, pressoché inselvatichita e pesantemente rattrappita sotto le angherie di una feudalità anarchica e prepotente e sotto le continue vessazioni dell'erario, che costituivano – al dire di Alberto Grohmann – l'unico legame tra la regione e la Corona Napoletana» (De Leo 1984, p. 95).
[8] Giunta 1983, p. 23.
[9] Riportato in Grillo 1997, p. 85.
[10] Edito a Paola nel 1967, a cura di P. N. Lusito.
[11] *Vita di San Francesco di Paola,* p. 70 («Mal vestito, barbuto, mal acconciato, mangiatore di radici»).
[12] *Idem*, p. 20 («Non si rase mai la barba, non si tagliava neanche i capelli»).
[13] *Ivi* («Conduceva una vita così austera che nessuno dei suoi Religiosi era in grado di seguire… Portava addosso il cilicio. In occasione della Quaresima, delle vigilie della Chiesa e dell'avvento, per la maggior parte, digiunava a pane e acqua»).
[14] Nell'iconografia agiografica molti sono i santi col bastone: S. Antonio Abate, S. Giuseppe, S. Rocco, ecc.
[15] Il testo è integralmente riportato da Guzzardi 2000, pp. 217-224.
[16] Possono essere annoverati tra essi: S. Girolamo, irritabile quant'altri mai; S. Francesco di Sales, combattivo e inflessibile contro i calvinisti; S. Pietro, rabbioso durante l'arresto di Gesù nel Getsemani, come è dato leggere in Matteo (26: 51-53): «Ed ecco, uno di quelli che erano con Gesù, messa mano alla spada, la estrasse e colpì il servo del sommo sacerdote staccandogli un orecchio. Allora Gesù gli disse: "Rimetti la spada nel fodero, perché tutti quelli che mettono mano alla spada periranno di spada. Pensi forse che io non possa pregare il Padre mio, che mi darebbe subito più di dodici legioni di angeli?».
[17] Ai quali ci si rivolge per lo più per motivi connessi alla loro esistenza terrena, in occasione di particolari problemi di salute, ma non solo. È il caso di S. Biagio per le affezioni della gola; S. Donato per l'epilessia e la pazzia; S. Paolo per il morso dei serpenti; S. Marco per il mal d'orecchi; S. Pantaleo per i foruncoli; S. Venanzio per i reumatismi; S. Sigismondo per la febbre; S. Rocco per la peste; S. Giobbe per la sifilide; ecc. Di essi, e non solo, si è occupata Rossi 1986, p. 82.
[18] «È facile trasformare un amico in nemico se non si mantengono le promesse», *Epistole,* 148,30.
[19] Le immagini delle divinità, considerate realisticamente, come testimonia il culto praticato nei

confronti di alcuni di esse ritenute particolarmente miracolose, e non di altre, induce i fedeli a leggere sui volti di santi e madonne le risposte ai propri quesiti, la soluzione ai propri problemi. Accade, come fenomeno di massa, a Catania per S. Agata; a Napoli per S. Gennaro e, più di recente, per Padre Pio.

[20] V. Chiapparo 1938a, 1938b.

[21] Nobile 1980, pp. 53-54.

[22] Padula 1950, p. 143.

[23] *Vocabolario della lingua italiana,* Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani.

[24] «*Santu Nicola vo' ra ciroma, ca su nna vida 'u rida*».

[25] «*San Giuseppe mastru d'ascia fa tiraturi e cascie, falli, falli puru a mia S., Giuseppe e così sia».*

[26] Dorsa 1884, p. 71.

[27] Cavalcanti 2017, pp. 397-403.

[28] Pretto 2000, p. 587.

[29] Mariotti 1980, pp. 56-57.

[30] «*Sia benedittu chi fici lu munnu!/Sia benedittu chi lu seppi fari!/Fici lu cielu cu lu giru tunnu,/ Fici li stilli pe' ci accumpagnari, / Fici lu mari, e pua ci fici l'unna,/Fici la varca pe ci navicari*», con l'aggiunta, da parte del pescatore che canta: «*E pua facetti a tia, janca palumma, / Chi porti i carti de lu navicari*».

[31] Gli esempi a seguire contraddicono la tesi della generale identificazione dei fedeli coi dolori di Cristo, sostenuta da Pretto 1992, p. 30.

[32] Cavalcanti 2007, pp. 85-89.

[33] Cavalcanti 1995, pp. 89-121.

[34] Salvatore Pricoco ricostruisce le vicende che portarono fin dai primi tempi i cristiani a venerare la memoria dei martiri e, in prosieguo, dei santi, trattenendosi in preghiera presso le loro tombe, considerate punto d'incontro tra il cielo e la terra, «spazio dove gli uomini potevano entrare direttamente in contatto con il soprannaturale. Il santo, presente presso la propria tomba, ascoltava le preghiere dei fedeli e intercedeva presso il Signore. Presso il suo sepolcro i miracoli erano più frequenti». Dal momento, tuttavia, che le tombe dei santi erano in numero esiguo rispetto alle località dove vivevano i fedeli, «frammenti di ossa o di altri tessuti organici oppure oggetti (o frammenti di oggetti), che erano entrati in contatto col corpo dei santi furono prelevati e trasferiti ovunque». Il fenomeno fu l'avvio di una fiorente attività commerciale e «per ottenere una reliquia non si arretrava nemmeno davanti al furto: il potere di una reliquia, infatti, non dipendeva dalla sua grandezza, e bastava prelevare di nascosto un piccolo frammento per placare i fedeli di una comunità che non aveva ancora la sua reliquia». Pricoco ricorda, inoltre, che un editto di Teodosio, del 386, sancì la inamovibilità dei corpi dei martiri e il divieto di farne commercio, ma inutilmente (Pricoco 2000, pp. 118-119).

[35] Lombardi Satriani R., *Canti popolari calabresi,* n. 3068.

[36] Parrilla 1990, p. 367.

[37] Rossi 1986, p. 81.

[38] In una *lettera collettiva dell'Episcopato calabrese,* edita a Reggio Calabria nel 1945 per i tipi dell'«Opera Antoniana», si legge che «durante il corteo processionale, al suono di tamburi e di zampogne, si balla e si fa ballare anche il santo, ossia la statua; si mangia e soprattutto si beve!».

[39] Circa la proliferazione delle reliquie, che alimentano la devozione al Santo, si chiede Alessandro Galuzzi: «Quanti bastoni di S. Francesco esistono? Ad Andùjar, a Taranto, a Saragozza, a Corigliano, a Catanzaro, a Palermo. Quanti mantelli? Quanti zucchetti? Quante vesti?» (Galuzzi 1992, p. 178).

[40] «Anche dove l'assistenza medica è sufficiente, i poveri ne restano di fatto esclusi e seguitano a rivolgersi ai protettori, santi o no, che si occupano dei loro mali, fisici o psichici che siano» (Rossi 1986).

Bibliografia

Cardarelli W. 1958, *Santi del mio paese*, in Poesie, Milano.

Cavalcanti O. 1995, *Le cene quaresimali di Sessa Aurunca,* in *idem,* Cibo dei vivi cibo dei morti cibo di Dio, Soveria Mannelli (CZ), pp. 89-121.

Cavalcanti O. 2007, *Le catene della penitenza. Note introduttive per una lettura della processione del Venerdì Santo a Cassano Jonio*, in Faeta F., Ricci A. (a cura di), Le forme della festa, Roma, pp. 85-89.

Cavalcanti O. 2017, *Note sulla santità popolare. Frammenti di riflessioni a più voci*, *Antropologia e Società*, in Alaggio R., Mancini A., Scillitani L. (a cura di), Studi in onore di Vincenzo Spera, Soveria Mannelli (CZ), pp. 397-403.

Chiapparo G. 1938a, *La marineria tropeana nelle sue tradizioni e consuetudini,* «Archivio per la raccolta e lo studio delle tradizioni popolari», XIII (1938), I-II, pp. 130-168.

Chiapparo G. 1938b, *La marineria tropeana nelle sue tradizioni e consuetudini*, Catania.

De Leo P. 1984, *Francesco da Paola e la società calabrese coeva: religiosità, mentalità, cultura*, in S. Francesco di Paola. Chiesa e società del suo tempo. Atti del Convegno Int. di Studio (Paola, 20-24 maggio 1983), Roma, pp. 95-123.

Dorsa V. 1884, *La tradizione greco-latina negli usi e nelle credenze popolari della Calabria Citeriore,* Cosenza.

Galuzzi A. 1992, "*Martirio" di S. Francesco di Paola e diffusione del culto delle reliquie*, in Russo F. (a cura di), Fede, Pietà, Religiosità popolare e san Francesco di Paola. Atti del II convegno internazionale di studio (Paola 7-9 dicembre 1990), Roma, pp. 165-178.

Giunta N. 1983, *Francesco da Paola,* Cosenza.

Grillo G. 1997, *Le bastonate di Francesco,* Vigodarzere.

Guzzardi D. 2000, *L'iconografia di San Francesco di Paola nelle immaginette devozionali*, in Romeo L., Toscano F. (a cura di), San Francesco di Paola. Repertorio bibliografico iconografico (sec. XVI-XX), Cosenza, pp. 217-224.

Mariotti M. 1980, *Problemi di lingua e di cultura nell'azione pastorale dei vescovi calabresi in età moderna*, Roma.

Misasi N. 2007, *Francesco di Paola,* Chiarezza.

Nobile E. C. 1980, *La festa della Madonna del Carmine o «del mare» a Marina di Gioiosa Jonica,* «Calabria Sconosciuta», III (1980), 10, pp. 53-54.

Padula V. 1950, *Industria, Terreni e Stato delle persone in Calabria (dal Bruzio*), in Muscetta C. (a cura di), Firenze.

Parrilla A. 1990, *Il folclore a Longobucco,* Roma – Reggio.

Pretto M. 1992, *San Francesco e la pietà popolare in Calabria*, in Russo F. (a cura di) Fede, Pietà, Religiosità popolare e san Francesco di Paola. Atti del II convegno internazionale di studio (Paola 7-9 dicembre 1990), Roma, p. 30.

Pretto M. 2000, *Santi e Santità nella pietà popolare in Calabria*, vol. II, Cosenza.

Pricoco S. 2000, *Dal Concilio di Nicea a Gregorio Magno*, in Storia delle religioni, vol. 7, Roma, «La Biblioteca di Repubblica», Bari, pp. 118-119.

Pontieri E. 1969, *Per la storia del regno di Ferrante I d'Aragona re di Napoli,* Napoli.

Rossi A. 1986, *Le feste dei poveri,* Palermo.

Russo F. 1982, *Storia della chiesa in Calabria,* Soveria Mannelli.

Vecchie e nuove feste dell'uva. Riscoperta e modernizzazione

Vincenzo M. Spera

«Il vino acquista la dimensione di cultura in modo spontaneo, con la sua stessa forza endogena attraverso la fermentazione del succo dell'uva. Il mosto ha in sé la condizione di diventare vino e quindi di evitare l'intermediazione di un ulteriore livello culturale, quello del fuoco, per acquisire la dignità di cultura»
Mario Atzori[1]

La festa nazionale dell'uva

L'importanza della coltivazione vitivinicola, con quello che culturalmente ha sempre significato e con quanto comporta a livello reale e simbolico, è sempre stata al centro dell'esistenza e definizione sociale delle società in cui tale coltivazione ha assunto un continuo e progressivo significato che ha reso l'uva e il vino strumenti importanti della comunicazione umana e tra questa e la dimensione divina. Questa componente mitica e reale, mistica ed alimentare, che dalle origini ha caratterizzato la produzione vitivinicola, è stata assunta al centro della particolare attenzione economica nei vari periodi storici, divenendo anche strumento di propaganda politica.

L'esubero della produzione e l'isolamento cui l'Italia è costretta, come accade nel periodo fascista, rendono difficoltosa e nulla l'esportazione e le possibilità di assorbimento del prodotto. Tali problemi sono utilizzati a livello politico anche come occasione per creare eventi in cui sia possibile consolidare alcuni aspetti della precaria e a volte inesistente concezione dell'unità nazionale. Ha luogo, così, l'introduzione di cerimoniali collettivi, la realizzazione di azioni collegate alle feste popolari tradizionali o di nuova invenzione[2]. Queste operazioni, controllate capillarmente su tutto il territorio nazionale, devono coinvolgere intere comunità. L'immediata accoglienza e il successo registrato con la "battaglia del grano", lanciata nell'estate del 1925 per incrementare la produzione cerealicola, in par-

ticolare nei latifondi del Mezzogiorno, spingono a compiere operazioni simili; questa volta non per incrementare la produzione vitivinicola, ma per aumentarne il consumo e smaltirne la produzione.

La celebrazione, inizialmente proposta come "Giornata dell'uva", poi come "La festa nazionale dell'uva" dallo stesso Mussolini, introdotta nel 1930 è fissata il 28 settembre di ogni anno[3]. La festa è introdotta sulla verifica del successo che a Marino, sui colli romani, ottiene la sagra dell'uva introdotta nel 1925 da un poeta locale. Fin dalla prima edizione, la Sagra di Marino coincide con la festa religiosa della Madonna del Rosario. Ancora oggi il Parroco consacra, secondo un'antica cerimonia, l'uva e il vino che bambine in costume tradizionale offrono alla Madonna in nome della comunità in ringraziamento e per sollecitare la protezione sulle vigne[4]. Nel 1926, sempre con l'intento di pubblicizzare prodotti vitivinicoli, è organizzata la prima edizione della festa-fiera dell'uva a Impruneta, vicino Firenze, sede di un famoso santuario mariano. L'iniziativa ha subito grande successo. Nel 1928 la "Sagra dell'uva" è organizzata a Cupra Montana (Ancona) per pubblicizzare la locale produzione del verdicchio, un vino bianco tipico della zona. Altro riferimento di un'iniziativa locale è la prima "Fiera dell'uva" di Soave, centro vitivinicolo in provincia di Verona, del 29 settembre dello stesso anno, cui assiste il Sottosegretario del Ministero dell'Agricoltura. La Fiera, che richiama la Sagra dell'uva di Marino, iniziata con successo nel 1926, è attiva ancora oggi con gran parte delle caratteristiche iniziali.

Oltre alle feste di Marino e Soave, certamente ha grande influenza anche la "Festa dell'uva" che a Merano si svolge dal 1886, la più antica e famosa del settore. La festa, proposta dallo scrittore Karl Wolf, realizzata grazie all'adesione di Friedrich Lentner presidente della locale Azienda di Cura e Soggiorno, ha lo scopo di incentivare l'attività termale. Celebrata la fine della terza settimana di ottobre, la festa di Merano propone ancora oggi il folklore locale, come strumento d'identificazione culturale e come attrazione turistica, attraverso l'accentuazione spettacolare della vendemmia e dei lavori autunnali presentati come elementi centrali del corteo in costume.

La "Festa nazionale dell'uva", secondo le intenzioni del Regime, ha due obiettivi: uno implicito e di propaganda politica, l'altro esplicito e formalmente economico. L'obiettivo implicito è sollecitare, sia pure attraverso organizzazioni formali, l'omogeneità delle varie realtà locali chiamate, attraverso l'attività dell'Opera Nazionale Dopolavoro (OND), a celebrare la festa con le modalità indicate dal regime e uguali per tutti[5]. L'obiettivo

esplicito è favorire lo smaltimento della produzione di uva, contro la diminuzione dell'assorbimento del prodotto, il blocco delle esportazioni, l'aumento delle tasse e rendere meno rigorosa la campagna contro l'alcolismo.

L'azione di propaganda sostiene che «il vino in dosi moderate è un valido alimento e un aiuto al miglioramento della razza». Il regime fascista cerca di coinvolgere ufficialmente il clero, come aveva fatto con successo con la "battaglia del grano"[6]. Il clero non accoglie l'invito: teme il rinascere di comportamenti bacchici, violenze e oscenità anti religiose. In alcuni casi la presenza del clero è episodica e circoscritta a iniziative locali. I parroci, quando aderiscono alle richieste degli esponenti locali del regime, si limitano alla sola benedizione delle uve prima della vendita. La loro partecipazione in molti casi è recepita come una sorta di legittimazione degli aspetti che rendono la festa dell'uva simile a una festa religiosa con la quale ha in comune, per esempio, il corteo processionale, l'accensione serale di luminarie e i fuochi d'artificio.

Tutte le città capoluogo di provincia e i principali centri di produzione vitivinicola sono obbligati a celebrare la festa, con il coordinamento delle Cattedre ambulanti di Agricoltura, presenti su tutto il territorio nazionale, i cui dirigenti sono costretti a interagire con le locali OND. Meno entusiasti i contadini costretti, travestiti in modo enfatico da sé stessi, a partecipare alle sfilate con i carri agricoli e con quanto necessario a rendere più credibile l'immagine di una festa contadina. In tutta Italia sono costituiti Comitati che organizzano gare di canti popolari, spesso composti per l'occasione, carri decorati con tralci di vite e con uva, detti "vendemmiali", carri e apparati scenici che riproducono simboli e allegorie inneggianti al regime. A volte sono costruite fontane da cui zampilla vino, come a Marino che evoca il Paese di Cuccagna, pur proponendo un'azione indicata come "il miracolo del vino".

Nei centri dove non si produce uva da tavola, gli organizzatori sono costretti ad acquistarla e a venderla anche sottocosto. La vendita è affidata a ragazze e a studentesse provenienti dalla borghesia, che indossano i costumi tradizionali locali confezionati apposta per la festa. Sul tema della festa, intellettuali e poeti locali compongono canti popolareggianti e canti vendemmiali che enfatizzano la vita dei contadini: stampati in fogli volanti sono distribuiti nelle sfilate. Il fascismo si vuole presentare con un'immagine ludica, gioiosa e popolare, come riferimento unificante per affermare l'appartenenza nazionale. Le rappresentazioni delle attività viti-vinicole sono tra i soggetti utilizzati nell'allestimento dei carri allegorici, cui si affiancano, nelle prime edizioni, evocazioni del mondo classico e mitologico.

Le sfilate dei carri allegorici, con le ragazze in costume che distribuiscono grappoli d'uva, si compongono e procedono come le processioni religiose. Come le feste patronali anche le feste dell'uva sono corredate dai banchi di vendita dei prodotti alimentari, dell'artigianato che richiamano le fiere, sempre presenti nelle infestazioni popolari. Fin dalla prima edizione, uno degli elementi caratterizzanti la festa è la gara per la migliore esposizione dell'uva e per il miglior carro allegorico. È riproposta, in dimensione originariamente del tutto laica e di propaganda politica, una festa che ha molte caratteristiche formali dell'azione mitico-rituale, ma che si vuole sia solamente civile, laica. Ne scaturisce una kermesse che diventa rappresentazione e accentuazione di un mondo bucolico, pacifico, rassicurante, che comprende, in alcune edizioni, anche la celebrazione dell'occupazione coloniale in Africa.

La messa in scena della ruralità è utilizzata a garanzia della tipicità e dell'autenticità del prodotto, di cui è sollecitato il consumo. Si vuole, in tal modo, rappresentare l'adesione allo spirito nazionalistico, quasi ovunque ribadito dalla presenza di riferimenti espliciti alla grandezza del regime. Il tutto avviene nel tentativo di far coincidere le manifestazioni locali con quella della cultura nazionale unificate dall'immagine stessa e celebrativa del regime[7].

La partecipazione di massa, richiesta e imposta, nella maggior parte dei casi condivisa, soprattutto dalle classi borghesi, pone alcuni problemi sul carattere carnascialesco connesso alla presenza dei carri allegorici, dei travestimenti e con quanto implicito nella dimensione dell'evento festa in quanto tale. Nelle prime edizioni i riferimenti di tipo bacchico, orgiastico e carnevalesco sono i più comuni, come risulta anche da alcune edizioni della festa organizzate in Lucania[8]. Tra le raffigurazioni centrali della sfilata dei cari allegorici è quasi ovunque presentato Bacco, o figurazioni che ne richiamano direttamente le caratteristiche.

A Potenza, su un carro tirato da buoi, troneggia una botte cavalcata da un uomo grasso a torso nudo, con brache e ghette da contadino, con una corona di pampini e circondato da grappoli d'uva. Il carro di Bacco, preceduto dal «gruppo delle baccanti»: ragazze, in costume locale e con corone di pampini che ballano la tarantella, è seguito da pastori che suonano zampogne e ciaramelle[9]. Nella maggior parte dei centri del Mezzogiorno, Carnevale è rappresentato nello stesso modo: un individuo a cavallo di una botte, ubriaco e con una collana di salsicce. È ribadito, in tal modo, un modello carnevalesco e orgiastico molto diffuso nella produzione artistica riferita a Bacco e alla personificazione di Carnevale. Il rischio che la festa

diventi un'anticipazione del Carnevale e il timore di perderne il controllo diretto è sempre più reale con il radicarsi della festa come evento, urbano e paesano, legato alla vendemmia.

L'azione di festa, come previsto dal clero, ha caratteri licenziosi e d'irriverenza aggressiva verso l'autorità, così com'è espresso dalle *incanate* della vendemmia, in quegli anni ancora attive e diffuse soprattutto nel Mezzogiorno[10].

La celebrazione della giornata dell'uva è intesa come vera festa, come atto di sospensione e inversione della quotidianità e, quindi, come espressione di libertà. Travestirsi da contadino, vignaiolo, da "camicia nera", o da soldato coloniale è inteso come partecipazione a una mascherata. Per evitare questo rischio, subito dopo le prime edizioni, è imposto che i carri allegorici debbano presentare temi tratti dall'attualità e illustrare eventi patriottici[11]. La festa dell'uva perde così, progressivamente, l'iniziale carattere di festa dai connotati popolari e carnascialeschi, cui alcuni organizzatori avevano tentato di accostarla, forse anche per diluirne la valenza di propaganda politica e celebrazione del regime.

Le nuove feste dell'uva

Con la caduta del fascismo la "Festa nazionale dell'uva", per i forti richiami al regime, è sospesa. La radicata valenza festiva, questa volta concepita direttamente collegata il mondo agricolo, verso cui si profilava una nuova attenzione, fa si che negli anni Cinquanta la festa dell'uva, vicina alle prime edizioni, abbia una lenta ripresa, come nel caso di Matera, per opera dell'ENAL[12]. Tra gli anni Sessanta e Settanta in molti paesi e città la festa è progressivamente riattivata, sia pure episodicamente. La "Festa dell'uva", detta anche "Sagra dell'uva" oppure "Festa dell'uva e del vino", assume varie connotazioni nelle modalità e negli intenti di chi ne introduce e gestisce la riattivazione. Nelle regioni del Centro-Nord prevalgono gli schemi delle sagre e delle fiere agro-alimentari per la promozione commerciale delle produzioni vinicole. Nelle regioni meridionali, oltre a presentarsi con caratteri simili al Centro-Nord, in molti casi la riattivazione è inserita nelle celebrazioni delle feste patronali.

Gli organizzatori delle nuove feste cercano nella storia locale gli episodi e le ragioni che motivino l'esistenza della festa, come espressione di specifici comportamenti devozionali, in operazioni che consentano di ignorare e scavalcare, in un percorso di retrodatazione, l'origine e le motivazioni

politiche dell'introduzione della festa, così com'era stata imposta e diffusa durante il fascismo. Altre volte ne indicano l'antichità contando il numero delle celebrazioni da anni anteriori al fascismo, come nel caso di Marino o di Soave e, come nel caso di Merano, dal 1886, quando la città termale era parte dell'Impero Austro-Ungarico.

Le nuove feste dell'uva del Centro-Nord hanno caratteristiche prevalentemente ludiche e commerciali. Spesso la gestione delle feste è a carico delle cooperative e delle cantine sociali e private, delle associazioni culturali, delle Proloco con il sostegno economico e logistico delle amministrazioni e delle banche locali. Sono tutti soggetti interessati a promuovere la propria immagine e incrementare i flussi turistici. Lo svolgimento delle manifestazioni, che hanno luogo tra la fine di agosto e i primi di settembre, ricalca gli schemi di altri eventi simili, come le sagre e le feste organizzate dai vari partiti come la festa dell'Unità, dell'Amicizia, e così via per le tante altre sagre, fiere, rievocazioni storiche, folcloristiche, enogastronomiche e dell'artigianato.

Gli esempi di reinvenzione delle nuove feste dell'uva sono numerosi e molto simili tra loro. Tutte le riattivazioni sono correlate al rilancio in campo nazionale e internazionale delle crescenti produzioni vinicole. Riporto alcuni esempi tratti dalla Toscana, dalla Campania e al Molise, di cui ho approfondito la conoscenza. Si tratta di feste reinventate che è possibile assumere come modello del processo di reinvenzione di feste popolari o pseudo tali, su cui si fonda l'esigenza di affermazione identitaria, nelle quali i riferimenti alla produzione vitivinicola sono localmente ritenuti e posti come unici e caratterizzanti.

Le nuove feste dell'uva: turismo e gastronomia

Tra le feste dell'uva, riattivate nei decenni successivi alla caduta del fascismo, è interessante la "Rievocazione storica della Festa dell'uva" di Subbiano, in provincia di Arezzo. La manifestazione è organizzata per la «riscoperta delle antiche tradizioni», ed è posta come conclusione della "Festa di fine estate". Si tratta di un pretesto per sganciare l'azione di festa, pur mantenendone la struttura imposta nel 1930, dalle motivazioni politiche originarie, così superate collocando la festa in una dimensione politicamente neutra. Nella brochure pubblicitaria sono indicate le manifestazioni in calendario. Si tratta di una sorta di zibaldone di notizie storiche, turistiche, economiche, sportive, folcloristiche, enogastronomiche, spesso corredate

da documentazioni fotografiche e testi di canzoni e poesie in cui è vagheggiata la cultura contadina[13], secondo gli stereotipi allora dominanti nella memoria del "com'eravamo" in una società ormai del tutto urbanizzata. Tra le varie notizie, ogni anno è pubblicato un disegno che mostra come deve essere l'«abbigliamento ruspante» da indossare per la festa dell'uva. La brochure è a cura degli organizzatori e con il sostegno di una Banca regionale[14]. Nel sito della Proloco di Subbiano, l'edizione del 2012 è indicata come la ventinovesima. La prima edizione risalirebbe, quindi, al 1983[15].

Le manifestazioni comprendono, il mattino, mostre enogastronomiche, di attrezzi agricoli d'epoca, esibizioni di gruppi folkloristici, lettura del bando d'inizio festeggiamenti. Il tutto secondo un'affermata procedura mutuata dalle feste e rievocazioni storiche, ampiamente diffuse nelle regioni dell'Italia centrale, in cui, dagli anni Cinquanta del secolo scorso, sono riproposte giostre, competizioni medievali e rinascimentali, cortei storici, fiere enogastronomiche e dell'artigianato. Il pomeriggio segue l'esibizione di altri gruppi folcloristici, la sfilata di carri allegorici addobbati con tralci di vite e grappoli d'uva. I carri, trainati da buoi o da trattori, sfilano nelle principali vie del paese. Ragazze in costume tradizionale distribuiscono uva, dolci, vino, vinsanto e caldarroste.

I carri, in competizione, provengono dai rioni, dalle frazioni e dalle cascine sparse nel territorio comunale. Tutti presentano ricostruzioni di antichi ambienti di lavoro, delle attività agricole e la produzione viti-vinicola tra vecchi torchi a mano, grandi botti, ceste con ortaggi e galline. Allestimenti e travestimenti sono anche proposti come "Carnevale d'estate". Il *defilé* dell'evocazione contadina è arricchito dalle esibizioni di *majorettes*, cortei storici in costume, sbandieratori, tamburini; tutti sempre in competizione tra loro. Per l'occasione è allestito un «mercatino del tempo che fu», con figuranti travestiti da contadini in ambientazioni ottocentesche. In linea di massima sembra che siano ancora rispettate le indicazioni suggerite nelle circolari prefettizie del 1930.

Uno dei motivi per cui è interessante citare la "Rievocazione storica della festa dell'uva" di Subbiano riguarda il modo con cui ne è stata proposta e giustificata la reintroduzione. Nella brochure del 1985 è adombrata l'idea che la festa dell'uva possa essere ricondotta agli inizi del XIX secolo. L'ipotesi è suggerita nell'affermazione: «Da quanto rispose in maniera "franca e leale", il Maire Francesco Lapini non desta meraviglia che Subbiano abbia avuto lunga tradizione nell'organizzare la festa dell'uva e del vino». Annotazione che comprime un secolo e mezzo di storia con la successiva considerazione, di pura invenzione: «Quella della "sagra dell'uva"

era una festa attesa e preparata per tutto l'anno con i vari rioni e le varie fattorie che facevano a gara per allestire il carro più bello, più festoso e più riccamente addobbato»[16].

La citazione coinvolge il Maire che rispose al questionario proposto dalle inchieste napoleoniche del 1809, negli anni dell'occupazione francese della Toscana[17]. I curatori del fascicolo pubblicitario e informativo, presentando la nuova festa dell'uva come "rievocazione storica", giocano sull'ambigua possibilità che la riattivazione della festa possa intendersi come di storica e antica tradizione. La sua origine, in tal modo, potrebbe essere riferita alle iniziative in quel periodo prese dallo stesso Maire di Subbiano Francesco Lapini[18]. In questo modo è ignorato qualsiasi riferimento alle vere origini storiche della festa e all'imposizione voluta cinquantacinque anni prima dal regime fascista.

La dimenticanza e lo scavalcamento di un'età storica e politica sgradevoli salvano la festa accentuandone gli aspetti ludici, carnevaleschi e fieristici. Tutte azioni proposte come espressioni di una realtà socio-culturale e di una "civiltà contadina" utilizzata come occasione per recuperare dal passato solo ciò che può essere riutilizzato nella nuova visione turistica ed economica. Non solo. Un altro motivo del ricorso al periodo francese e repubblicano riguarda l'entusiasmo, che si vuol dimenticare, con cui nella vicina Arezzo fu accettata la festa fascista sin dalla prima edizione: «Nel 1930 ad Arezzo sfilò un cesto ricolmo d'uva retto da sei fasci littori e attorniato da vendemmiatrici»[19].

Feste dell'uva e Santi patroni

La festa dell'uva, con tutto il suo baglio di arredi scenici, di costruzioni allegoriche, di competizioni, di travestimenti, di cortei storici, così come prescritto per le feste fasciste, diventa anche un'occasione per rendere più spettacolare la celebrazione del Santo patrono. È un inserimento che il clero accetta perché non più motivato direttamente dalla sollecitazione al consumo del prodotto vitivinicolo; che pur è presente, ma entro una visione più ampia e commerciale, rivolta all'affermazione della produzione vinicola locale. I carri allegorici e l'uva, presentati in allestimenti e composizioni prima impensabili, sono occasioni in cui un'intera comunità si riconosce e si presenta all'attenzione di un pubblico che si vuole stupire.

Le esibizioni di particolari abilità artigianali e creative sono i nuovi modi di "fare la festa" elaborati e proposti quali elementi di originalità,

di auto-rappresentazione, di affermazione di appartenenza. Lo spirito che muove tutto questo serve anche a surrogare la crescente laicizzazione delle feste religiose tradizionali. Queste feste, agli occhi di alcuni amministratori locali e dei parroci, possono essere ancora oggetto di attenzione, incentivandone gli aspetti agonistici e spettacolari inseriti a corredo sia della componente religiosa e devozionale, sia della componente commerciale e di esibizione turistica e pubblicitaria.

La partecipazione alla festa, in queste nuove riproposizioni, coinvolge i produttori, le cantine sociali e le aziende vitivinicole locali e nuove organizzazioni artigianali create apposta. Perché tale assunzione della festa perda l'originaria connotazione fascista, gli organizzatori, molto similmente a quanto fantasiosamente suggerito a Subbiano, compiono delle operazioni di vera e propria *inventio* e rifondazione delle origini della festa. A tal fine intellettuali, eruditi, storici ed ecclesiastici ripescano, nei secoli precedenti al XX, i possibili elementi storici, o presunti tali, che legittimino la presenza dell'uva nella festa religiosa. Oppure la riattivazione è attribuita a qualche importante personaggio locale, pur collegandosi alle originarie edizioni degli anni Trenta da cui inizia, in alcuni casi, il conto del numero delle edizioni.

In Molise ci sono interessanti esempi di riattivazioni e rifondazioni di feste dell'uva[20]. La maggior parte sono assimilate alle feste patronali, realizzate tra settembre e ottobre. Lo stesso fenomeno è presente anche in Campania[21]. In entrambe le regioni, la presenza dell'uva, come offerta devozionale, non sempre è direttamente collegabile all'introduzione della "Festa nazionale dell'uva". In diversi casi l'offerta di grappoli d'uva, in particolare alla Madonna, è di più antica origine. La ripresa di tale pratica può essere stata sollecitata o confermata dalla riattivazione delle feste dell'uva che hanno avuto un enorme sviluppo e successo negli ultimi decenni.

L'assunzione religiosa è esplicita, per esempio a Gambatesa (CB), nella processione della Madonna del Rosario. L'immagine sacra è preceduta da due asini. Sul basto di ciascuno sono legati due tini che i devoti riempiono d'uva in segno di offerta devozionale, invertendo, in tal modo, il motivo per cui nel 1930 la festa è stata introdotta. Seguono giovani in costume tradizionale. Il riferimento ai Santi patroni è presente in altre feste, riattivate sul modello della festa fascista, ma dedicate alla vendemmia. Com'è nel caso di Guglionesi (CB) e della festa per "Sant'Adamo di vendemmia", la seconda domenica di ottobre. Anche qui la processione religiosa include gruppi di devoti in costume con cesti di uva. A Larino (CB), accade la medesima cosa la seconda domenica di ottobre. La festa dedicata al locale Patrono è indicata nello stesso modo: "San Pardo di vendemmia",

per distinguerla da quella principale del mese di maggio. I paesi indicati ricadono in un'area in cui, negli ultimi decenni del secolo scorso, si è affermata un'interessante produzione vitivinicola basata sullo sfruttamento più accorto e commerciale di vitigni autoctoni.

L'uva della Madonna

In Campania il fenomeno dell'assorbimento della festa dell'uva nelle feste patronali è meno rilevante, per quanto la riattivazione sia piuttosto diffusa, collegata alla promozione turistica ed enogastronomica[22]. A Priora di Sorrento (NA) la riattivazione è inserita nella festa per la Madonna del Rosario, 3-4 ottobre, con distribuzione di grappoli d'uva e la messa in scena della pigiatura.

Un esempio, in cui il carattere religioso e popolare tradizionale è rilevante, è a Gragnano (NA). L'uva, offerta devozionalmente come primizia per buon auspicio della successiva vendemmia, non sarebbe collegata alla festa fascista, ma sarebbe «di più antica usanza». La festa per la Madonna del Carmine, patrona dei pastai di Gragnano, è celebrata a metà luglio. La statua della Madonna con il Bambino è collocata su un cocchio trainato dalle raffigurazioni simboliche dei quattro Evangelisti. Grappoli d'uva sono appesi alla base della statua. Negli anni Cinquanta del secolo scorso i grappoli, con una corolla di pampini, erano posti sulla statua della Madonna. Altri grappoli erano appesi alle raffigurazioni degli Evangelisti: nella mano alzata dell'angelo, tra le corna del bue, nella bocca del leone e nel becco dell'aquila.

Dopo la processione, i grappoli, ridotti in acini, sono distribuiti ai fedeli, in particolare alle partorienti e agli ammalati. Altri grappoli sono appesi alla base della statua dell'Assunta, nella festa a lei dedicata a metà agosto. Anche qui, dopo la processione, l'uva è distribuita ai fedeli[23]. L'uva, ritenuta benedetta dal contatto con la statua, è ricevuta come reliquia in cui il devoto ritiene sia presente la stessa *potentia* sacrale riconosciuta all'immagine di culto.

Sui vestiti della Madonna e di Gesù Bambino spesso sono ricamati tralci di vite e grappoli d'uva.

Stesso significato è nelle decorazioni delle tovaglie da messa, delle pianete, dei copripisside, delle stole, dei paliotti, con riferimento biblico ed evangelico alla vigna del Signore e al sangue di Cristo. Da qui acquistano ulteriore senso simbolico le raffigurazioni della vite e del grappolo d'uva nei corredi matrimoniali e dei neonati in funzione ben augurante. L'uva è

acquisita come simbolo della sacralità e santità della Madonna madre, del corpo e sangue di Cristo. Le qualità e i poteri della Madonna sono espressi attraverso un frutto assunto come espressione della forza generativa della terra. Nel Mezzogiorno è ancora attiva la consuetudine di mangiare dodici chicchi d'uva la notte di Capodanno: uno per ogni mese[24].

La festa dell'uva a Riccia

A Riccia, in provincia di Campobasso, la festa dell'uva è attiva dal 1932. Nel 1938 la giornata prescelta è fatta coincidere con la festa patronale della Madonna del Rosario. Le due celebrazioni si sovrappongono con successo spettacolare e di partecipazione.

Alla fine degli anni Sessanta, il parroco della Chiesa del Rosario, Francesco Viscione, crea un Comitato che propone, per la celebrazione della festa della Patrona di Riccia, la rievocazione del successo del 1938. La nuova festa dell'uva, ripresa anche come celebrazione della vendemmia, coincide e si fonde definitivamente con la festa religiosa della Madonna del Rosario. Da allora la festa è celebrata la seconda domenica di settembre. L'offerta dei prodotti della terra alla parrocchia e alla Madonna si articola nell'allestimento più ricco e articolato di carri allegorici, reintrodotti sul modello delle feste degli anni Trenta.

Sui carri, dove l'allegoria è affiancata alla rappresentazione realistica, sono collocate le ricostruzioni ingigantite delle attrezzature della vinificazione. Le botti, i tini, i fiaschi, i bicchieri di dimensioni ciclopiche sono in tutto simili a quanto è presentato in tante altre riattivazioni di feste dell'uva. Le ricostruzioni, e in questo consiste una delle particolarità locali, sono ricoperte da acini d'uva fissati uno per uno e scelti secondo colore e tonalità. Con lo stesso procedimento sono realizzate le ricostruzioni di ambienti domestici e di lavoro.

Su alcuni carri sono disposti filari di viti con i grappoli appesi e suonatori travestiti da contadini che eseguono motivi tradizionali. Ragazze in costume distribuiscono uva, vino e specialità gastronomiche locali. Su altri carri sono inscenati momenti del lavoro agricolo, della vendemmia, della trasformazione dei prodotti della terra. Su ogni carro è inserita l'immagine della Madonna del Rosario che, nelle ultime edizioni, è uno dei pochi riferimenti superstiti della parte religiosa della festa. Il corteo dei carri è arricchito da personaggi che eseguono musica e danze popolari, da sbandieratori e *majorettes* di varia provenienza, secondo i nuovi modelli

del consumo folclorico e della promozione dei prodotti agroalimentari.

Gli abitanti di Riccia, come osservato in altre rievocazioni e feste neo-tradizionali, citano sé stessi per come suppongono e immaginano di essere stati, in un passato già percepito lontano, attraverso le immagini e l'occasione edulcorate della festa. Tutti insieme, oggetti e persone, compongono come delle rappresentazioni da presepe con personaggi viventi e oggetti animati, che si muovono e interagiscono tra loro e con gli spettatori. La mitizzazione del mondo rurale, nella forma rappresentata, diventa autocitazione con la quale un'intera comunità propone la costruzione e reinvenzione della propria immagine, così come vorrebbe che fosse percepita all'esterno[25].

Nelle guide turistiche, giornali, siti internet la festa dell'uva e della vendemmia di Riccia, consolidata espressione spettacolare della festa della Madonna del Rosario, è presentata come evento di tradizione cristiana, ma anche di origine molto più antica, pur conteggiando le edizioni dal 1931.

Secondo quanto suggerito in una pubblicazione del 1993, la festa di Riccia si collegherebbe agli antichi rituali della produzione cerealicola e vinicola, principali attività del paese molisano. Da quest'asserzione deriverebbe che «La simbologia dei due alimenti, entrambi presenti nell'Eucarestia, risale alle civiltà precristiane ed addirittura neo-stanziali. Così non sembrerà eccessivo il riferimento ai culti bacchici che, dalla Grecia, dilagarono a Roma».

Questa considerazione alimenta l'esigenza, tutta moderna, di scoprire che le radici della comunità "affondano nella notte dei tempi". Il riferimento ad arcaici rituali precristiani è ulteriormente utilizzato per collegare l'attuale sagra dell'uva, attraverso «un filo storico sotterraneo», alle feste orgiastiche in onore di Bacco e alle relative «spontanee danze campestri» della vendemmia e alla presenza dei carri allegorici adorni di tralci e grappoli d'uva. Inoltre, è detto che «Il vero "Carnevale" di Riccia, nel senso originario che la parola "Carnevale" assume, può essere identificato in questa sagra; perché parteciparvi significa "uscire" dagli schemi, […] perché, infine, essa [la sagra dell'uva di Riccia] comporta la libertà dei gesti e delle parole, eternata nell'antico rito dei "fescennini"»[26]. Tutti i possibili collegamenti con rituali arcaici e antichi sono richiamati per affermare l'arcaicità dell'attuale festa, che si legittimerebbe ulteriormente con il collegamento al Carnevale, secondo le interpretazioni che, ignorando ogni analisi storica e contestuale, è considerato diretta sopravvivenza di culti naturalistici. Questa fantasiosa linea interpretativa è subito accettata e proposta nelle guide turistiche regionali e dalla stampa locale[27].

L'introduzione fascista della festa dell'uva, pur vagamente ricordata,

è presentata come azione con cui, fin dal momento della sua prima edizione, è accettata e codificata una tradizione ritenuta molto più antica dell'imposizione fascista. In questa prospettiva la sfilata dei carri allegorici è accostata ai Trionfi dell'antica Roma[28]. In queste proposte interpretative messe in evidenza nella moderna festa di Riccia, è giustificato il motivo, oggi del tutto ignorato, per cui la Chiesa non volle aderire ufficialmente all'iniziativa fascista[29]. La festa, che l'intervento fascista avrebbe solamente evidenziato, continua a essere presentata come la riattivazione di antichi riti, conservatisi grazie allo stato di "verginità" e "unicità" della tradizione popolare molisana[30].

La stessa considerazione dell'arcaicità delle espressioni della cultura popolare molisana è alla base delle interpretazioni, fantasiose e poco documentate, utilizzate nelle descrizioni e analisi di alcune rappresentazioni del Carnevale, come, per esempio, nel caso delle mascherate del Cervo di Castelnuovo al Volturno e del Diavolo di Tufara[31].

La festa dell'uva a Solopaca

Un'altra interessante fusione della festa dell'uva con una festa religiosa è quella di Solopaca, centro di nota produzione viti-vinicola in provincia di Benevento. Della festa realizzata durante il fascismo non c'è quasi memoria, tranne qualche raro documento, come nel caso di una fotografia dell'edizione del 1937. Una fotografia del 1952, indicata come tra le più antiche, mostra un carro agricolo, addobbato con elementi vegetali, su cui è posto un quadretto della Madonna con il Cristo morto. Il carro agricolo, cui sono aggiogati due buoi, è fermo sotto le arcate delle luminarie della festa patronale[32]. Un'altra fotografia del 1955 mostra un carretto con una croce fatta di grappoli d'uva. La didascalia lo indica come «carro in onore dell'Addolorata»[33]. Alcune testimonianze orali recenti riferiscono che gli abitanti di un rione di Solopaca preparavano, già prima del fascismo, carri con uva e primizie di stagione. I carri sfilavano la seconda domenica di settembre durante la processione della Madonna Addolorata cui erano dedicati[34].

Decaduta dopo gli anni Cinquanta, la festa è riattivata nel 1977 da intellettuali, professionisti e autorità locali che costituiscono un "Comitato d'onore della Madonna Addolorata". L'intento è rendere la festa più attuale e ripristinare la sfilata dei carri. Nella nuova realizzazione, secondo le indicazioni dei promotori della festa, l'uva è utilizzata in chicchi incollati in modo da formare veri e propri mosaici. È anche proposto un nuovo mito di

fondazione, secondo cui l'origine della festa e i carri allegorici risalirebbero al XVIII secolo e all'attività della "Confraternita dei Sette Dolori". Secondo tali attestazioni la festa iniziava con «la sfilata di contadine recanti ceste d'uva e frutta di stagione, seguita da artistiche composizioni di grappoli d'uva raffiguranti ora l'immagine dell'Addolorata», ora altre scene allegoriche. Quanto raccolto ed esibito nella sfilata era venduto all'asta per finanziare la festa[35]. Di tutto ciò esiste solo testimonianza orale. Più attendibile è l'ipotesi del collegamento della festa con la vendita all'asta dell'uva offerta alla Madonna curata dalla Confraternita[36]. Nel testo di commento di un documentario, è detto che l'uva e i prodotti della terra erano presenti anche nelle feste di San Rocco e dell'Addolorata. Le due feste si chiudevano, in un passato non altrimenti definito, con la vendita all'asta del contenuto dei carri[37].

Le due prime settimane di settembre, nelle edizioni attuali, comprendono cerimonie religiose, competizioni sportive, esibizione di poeti dialettali e gruppi folcloristici, recite di scene di vita quotidiana, serenate, balli tradizionali, sfilate di moda, "Laboratori del gusto", convegni. Tra le manifestazioni, quella più attesa è la sfilata dei numerosi carri allegorici, realizzati ormai da anni nelle botteghe artigiane dei Maestri Carraioli[38].

La seconda domenica di settembre c'è la sfilata. Il corteo è preceduto dalle autorità locali, dei Comuni della Valle Telesina (interessati alla produzione del Solopaca DOC) e della Provincia di Benevento, con i relativi stendardi. Seguono i pannelli realizzati con mosaici di chicchi d'uva dalle cantine sociali e private della zona. Segue un lungo corteo storico, introdotto nel 1998, che ricorda i membri della famiglia dei Duchi Ceva-Grimaldi, signori di Solopaca dal 1574 al 1764. Il lungo corteo è composto da figuranti in abiti d'epoca (dal XVI al XVIII secolo) e in costume tradizionale recanti esemplari dei prodotti locali, sbandieratori, tamburini. Segue la statua della Madonna Addolorata interamente coperta di chicchi d'uva nera.

I carri allegorici presentano le insegne delle cantine, dei Mastri Carraioli, delle aziende vitivinicole. I carri svolgono temi di fantasia, satirici, celebrativi, ricostruzioni in scala di monumenti italiani ed esotici, di draghi, lupi e altri animali realizzati con acini d'uva, con l'aggiunta di giocattoli, pupazzi in cartapesta, manichini dei negozi di abbigliamento, fantocci animati, persone in carne e ossa. Il corteo è chiuso da un carro con un'orchestrina tradizionale, cui sono aggiunti tini capovolti, botti e barili di vaie dimensioni utilizzati come percussioni. Ne risulta, come per Riccia, una dimensione festiva euforica e carnevalesca di grande fascino e attrattiva turistica, in cui è sempre più centrale la presentazione della locale produzione enogastronomia[39].

Alcune considerazioni

L'utilizzazione dell'uva in acini, come fossero tessere di mosaico, rende le feste di Riccia e di Solopaca molto particolari. In entrambe è rivendicata un'origine anteriore al 1930. Le feste deriverebbero da comportamenti devozionali legati ai locali culti mariani. Spiegazione in buona parte accettabile, che rivendica alla tradizione popolare locale la forma attuale della festa. La rivendicazione non tiene conto dell'incremento dato dalle circolari prefettizie riguardanti l'introduzione forzata della "Festa nazionale dell'uva". Introduzione che prende a modello alcune "sagre dell'uva" già attive in alcuni importanti centri di produzione viti-vinicola.

Le circolari prescrivevano non solo la sfilata di figuranti in costume e di carri allegorici, ma anche la competizione tra gli allestitori dei carri. La stessa indicazione era stata già sperimentata con successo in occasione della "Battaglia del grano" lanciata nell'estate del 1925.

Le due campagne, una per incrementare la produzione del grano, l'altra il consumo dell'eccesso di produzione vitivinicola, oltre ad essere occasione di propaganda fascista, cercarono di sollecitare, forzosamente, i contadini a un comune senso di appartenenza nazionale. L'idea di un'organizzazione centralizzata delle feste popolari era stata proposta come il modo più adatto per comunicare con le masse rurali analfabete e conservatrici, aumentare il controllo su di loro e proporre una comune provenienza individuata nei miti arcaici. Nicola Borrelli, su questa linea, nel 1924 propone «l'istituzione di una festa dell'agricoltura, a imitazione di antichi riti propiziatori»[40].

Sulla base di queste considerazioni si comprende meglio il successo immediato ottenuto, soprattutto nei ceti medi e professionali della provincia agricola del tempo, della ricaduta festiva della "battaglia del grano". Cresce e si focalizza l'attenzione verso le feste patronali di luglio e di agosto. Nelle feste di S. Rocco, di S. Anna e della Madonna era già offerto il grano, in sacchi o in altri contenitori più o meno decorati, portati sul capo o su animali nelle processioni. Tra le varie forme con cui il grano era offerto in molti centri delle regioni meridionali, interessanti, per lo sviluppo cui sono sottoposte, sono le *gregne* e gli *scigli* o *scipoli*: costruzioni votive confezionate con le spighe più belle[41]. Con l'adesione ufficiale della Chiesa alla "battaglia del grano", in molti centri dell'Irpinia e del Sannio queste costruzioni assumono forme e dimensioni spettacolari. Il grano, in spiga, stelo e chicchi diventa materiale impiegato per costruzioni e allegorie sempre più complesse.

La causa dell'ipertrofia decorativa delle originarie offerte era implicita nella competizione che, in ogni paese produttore di grano, era sollecitata dai concorsi a premi che Chiesa, Fasci, Comuni, OND bandivano per il carro allegorico più bello che mostrasse la migliore produzione. Premi e riconoscimenti spesso erano conferiti da esponenti della famiglia reale, da Ministri e rappresentanti politici nazionali. La loro presenza, nei piccoli e dimenticati centri del Mezzogiorno, era ben accetta perché ne rendeva visibile la presenza e utilità a livello nazionale.

Il passaggio dalla semplice esibizione dei prodotti offerti a Santi e Madonne all'ipertrofia decorativa è breve quanto scontato. Da qui nasce l'idea di carri allegorici con scene di vita reale o di fantasia, con raffigurazioni religiose, con monumenti e opera d'arte. Il tutto realizzato in un crescendo delle abilità di artigiani sempre più raffinati e competenti, i cui manufatti sono subito accettati come emblemi dell'operosità dei contadini e della tradizione popolare; così come alcuni esemplari sono presentati nel Museo Nazionale delle Tradizioni Popolari dell'Eur di Roma e nelle varie esposizioni nazionali.

I carri di Riccia e Solopaca, la statua dell'Addolorata di Solopaca coperta da un manto di acini d'uva nera, hanno come modello i carri allegorici che sfilano, anch'essi in una più annosa competizione, in molti centri vicini dell'Irpinia e del Sannio, realizzati con spighe e chicchi di grano composti in elaboratissimi mosaici. Gli uni e gli altri sono ormai inseriti in una dimensione festiva sempre più laicizzata e di consumo folclorico, in cui la componente alimentare, ludica, carnascialesca e del travestimento da contadini e da personaggi storici diventa occasione di autocitazione, di esibizione e oggetto di attrazione turistica.

Ignorare o mettere a latere quanto imposto dal fascismo, ricorrendo spesso a nuove *inventio* mitiche, come prefigurava Nicola Borrelli, può essere acquisito come un processo di riappropriazione di quelle tradizioni locali che il fascismo sfruttava per fini politici. L'assunzione di consapevolezza dell'uso alternativo delle proprie tradizioni, congiunta con la capacità di reinvenzione delle proprie presunte o reali origini, ha consentito che le componenti spettacolari delle feste tradizionali e neo-tradizionali siano indirizzate verso un'utilizzazione più produttiva: l'affermazione delle identità locali rielaborate per incrementare il turismo enogastronomico, per il cui tramite è possibile riattivare e modernizzare le espressioni della propria cultura. Almeno nelle forme mitizzate in cui oggi si pensa e si vuol credere che siano state attive, una vota che ne sia stata superata l'immagine negativa e di ritardo sociale, culturale e morale.

Note

[1] Atzori 1992, p. 7.

[2] Sull'invenzione e riattivazione di feste e rituali, utilizzati da alcune comunità per presentare o costruire ex novo una propria identità, rimando a quanto rilevato e proposto in Spera 2011, pp. 245-270; 2017, pp. 69-88.

[3] A riguardo rimando al mio Spera 2004a, pp. 338-380, in cui analizzo alcuni aspetti che legano il Carnevale di una cittadina pugliese all'attività vitivinicola enfatizzata dalla festa dell'uva introdotta dal fascismo.

[4] Ercole Pellini noto con lo pseudonimo di Leone Ciprelli. La festa è collegata a quella della Madonna del Rosario, detta anche della Vittoria, voluta da Papa Pio V per celebrare la vittoria di Lepanto (1571). La sagra dell'uva è collegata alla festa religiosa anche per ricordare la partecipazione dei Colonna, signori di Marino, alla famosa battaglia navale. Nel 2012 c'è stata l'ottantottesima edizione.

[5] L'Opera Nazionale Dopolavoro, istituita il 1° maggio 1925 con RDL n.582, inquadra e controlla il tempo libero dei lavoratori, organizza gite, attività ludiche, sportive e teatrali (Carro di Tespi), corsi di tecnica agraria, di economia domestica, raduni e feste popolari, sempre sotto il controllo di responsabili locali nominati dal partito fascista.

[6] De Grazia 1981; Cavazza 1997; Spera 2004a, pp. 305-337.

[7] Gentile 1973, p. 174.

[8] Durante il fascismo alla regione Basilicata fu ridato l'antico nome di Lucania.

[9] Spera 1931, p. 49. Nell'articolo è pubblicato il programma della prima edizione della festa con la descrizione dei carri "vendemmiali".

[10] Sulle *incanate*, forme di aggressioni verbali verso chiunque si avvicini a una vigna durante la vendemmia, rimando a Di Nola 1983, pp. 105-174; Spera 2016, pp. 53-69.

[11] Cavazza 1997, pp. 244-245.

[12] Ente Nazionale Assistenza Lavoratori istituito nel 1945 in sostituzione della OND.

[13] Analogamente a quanto realizzato, per esempio, nella pubblicazione di componimenti e canzoni su fogli volanti distribuiti nelle edizioni delle feste dell'uva fasciste a Matera e a Potenza.

[14] In occasione del sopralluogo del 1998 ho raccolto i fascicoli pubblicitari dal 1985 al 1998.

[15] www.prolocosubbiano.it

[16] *Subbiano Festa di Fine Estate 1985 (Rievocazione storica della festa dell'uva)*, Fenalg/Sporting Club "Gialloblé", Associazione Festiera e del Carnevale di Subbiano, senza numero di pagina (ma p. 4).

[17] *Statistica di tutte le Comunità componenti il Circondario della Sotto Prefettura di Arezzo richiesta nell'anno 1809 dal Governo Francese acquistata da me Antonio Albergotti nell'Anno 1816*, manoscritto, Biblioteca Civica di Arezzo.

[18] A sostegno del voluto equivoco, nello stesso fascicolo è pubblicata una poesia, di un altro Lapini, nato il 1859, che decanta il vino di Subbiano.

[19] Cavazza 1997, p. 125.

[20] In un volume della Regione Molise e dell'Assessorato al Turismo del 1997, la festa è indicata come ancora attiva a Campobasso, Forlì del Sannio, Fornelli, Mafalda, Montaquila (dove c'era anche la gara della *sbruffata* consistente nello scagliare con la bocca un chicco d'uva oltre una linea segnata per terra), Morrone del Sannio, Pietracupa, Poggio Sannita, San Giuliano del Sannio, Sant'Angelo Limosano, Riccia.

[21] Su questo fenomeno rimando a quanto presentato e analizzato in Spera 2004, pp. 369-374.

[22] In Campania la riattivazione delle feste dell'uva risale alla fine degli anni Settanta e il decennio seguente: Corvino 2002, p. 336.

[23] Alfano 2011, pp. VI-VII, 13, 20-22, 30, 33.

[24] In Basilicata, gli ultimi grappoli più belli erano conservati per le ricorrenze festive. Sognare

l'uva bianca è premonizione di sciagure e lacrime; la nera è di buon augurio: Lombardi Satriani L. M., Meligrana M. 1982, pp. 129-260, 274.
[25] A riguardo: Giacalone 1993, 1994, 1997, 1999.
[26] Tassinari 1993, p. 204.
[27] *Tradizioni molisane*, Regione Molise Assessorato al Turismo, 1997.
[28] Cappelletti 2001.
[29] Cavazza 1997, p. 159.
[30] Marcenaro 1995, p. 69, cit. in Giacalone 1999, p. 21; Spera 2011.
[31] Spera 2010.
[32] Amore 2011.
[33] Per le foto del 1937 e 1955 ringrazio il Dr. Pietro Zamparese del Dipartimento di Economia dell'Università del Molise.
[34] Amore 2011, p. 29, e foto 10 p. 162.
[35] Fasano 2004, p. 36 in Amore 2011, pp. 28-30.
[36] Corvino 2002, p. 336.
[37] *XXXI Festa dell'uva, 14 settembre 2008, Sfilata dei carri*, DIGIT-ALL Solutions, Solopaca, 2008. Pratica direttamente osservata anche in Basilicata.
[38] Amore 2011, pp. 36-61.
[39] A Solopaca c'è un museo enogastronomico, *Meg*, costituito grazie al successo della festa dell'uva.
[40] Campanus (N. Borrelli) 1924, p. 3; vedi anche: Cavazza 1997, pp. 95 e 146.
[41] Spera 2004b, pp. 157, 160-161.

Bibliografia

Alfano F. 2011, *Culto mariano e tradizioni gastronomiche a Gragnano*, Tesi di Laurea, Università degli Studi "Suor Orsola Benincasa", Napoli, a.a. 2010-2011, Relatore V. M. Spera.
Amore N. 2011, *La festa dell'uva a Solopaca*, Tesi di Laurea, Università degli Sudi del Molise, a.a. 2010-2011, relatore V. M. Spera.
Atzori M. 1992, *Vino di-vino. Vignaioli e vini di Sardegna*, Sassari.
Campanus (Borrelli N.) 1924, *La vita agraria in Terra di Lavoro*, «La Rivista Campana», III, 10-11(1924).
Cappelletti A. 2001, *La sagra dell'Uva, un rito antico*, «Nuovo Molise», 8, 9.
Carbonell J. (éd.), *Patrimoine vigneron européen, œnoturisme et partage du vin*, Paris, pp. 53-69.
Cavazza S. 1997, *Piccole patrie. Feste popolari tra regione e nazione durante il fascismo*, Bologna.
Corvino C. 2002, *Guida ai misteri, ai segreti, alle leggende e alle curiosità della Campania*, Roma.
De Grazia V. 1981, *Consenso e cultura di massa nell'Italia fascista. L'organizzazione del dopolavoro,* Roma-Bari.
Di Nola A. M. 1983, *L'arco di rovo. Impotenza e aggressività in due rituali del Sud*, Torino.
Fasano S. 2004, *La sagra dell'uva a Solopaca*, in Minauro A. (a cura di), La festa dell'uva ai tempi del Mommo, Cusano Mutri, p. 36.
Gentile E. 1973, *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Roma.
Giacalone F. 1993, *Les villes sur la place publique en Ombrie: fêtes réinvettées à partir des documents historiques ou de l'autocitation paysanne*, «Tradition Wallonne», n. 15, pp. 205-218.
Giacalone F. 1994, *Nuove feste tra memoria storica e identità regionale*, «Quaderni dell'Istituto di Studi Sociali», 15, pp. 117-135.
Giacalone F. 1997, *Le feste molisane tra cicli agrari ed esibizioni cerimoniali*, «SEGES Quaderni di Studi Sociali», 7, Università degli Studi del Molise (estratto).
Giacalone F. 1999, *Identità e immagine turistica del Molise. Recupero della memoria tra ecologia*

e cultura contadina, in Giacalone F., Gili G. (a cura di), Dov'è il Molise? Promozione turistica e identità regionale, «SEGES Quaderni di Studi Sociali», 9, pp. 9-42.

Lombardi Satriani L. M., Meligrana M. 1982, *Il ponte di San Giacomo, L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*, Milano.

Spera G. 1931, *Uve da Tavola*, «Agricoltura Materana», 1930-31, Matera.

Spera V. M. 2004a, *Il sarmento e l'edera, Metamorfosi di un Carnevale contadino. Le "Propaggini" di Putignano fra arcaismo e televisione*, Perugia.

Spera V. M. 2004b, *Esprit du blé, Madones et saints patrons*, in Bonnet J., Fournier L. S. (eds), Fêtes et rites agraires en Europe, Paris, pp. 143-180.

Spera V. M. 2010, *La mascherata del Cervo a Castelnuovo al Volturno*, in Sisto P., Totaro P. (a cura di), Il Carnevale e il Mediterraneo. Tradizioni, riti e maschere del Mezzogiorno d'Italia. Atti del Convegno Internazionale di Studio (Putignano 19-21 febbraio 2009), Bari, pp. 124-183.

Spera V. M. 2011, *La fête du village et le spectacle de son image: la réinvention du Ver Sacrum à Monterubbiano et à Bojano (Italie)*, in Fournier L. S. (éd.), La fête du village. Continuités et réinventions en Europe contemporaine, Paris, pp. 245-270.

Spera V. M. 2016, *Rites de vendanges anciens et stratégies de protection (Italie)*, in Bonnet-Spera V. M. 2017, La ricerca delle origini. L'invenzione delle feste dopo l'Unità, «Quaderni – Antropologia e Storia», III, 3-4, pp. 69-88.

Tassinari S. 1993, *Feste, riti, e sagre*, in Guida della provincia di Campobasso. Tradizioni e itinerari di una terra antica, Campobasso.

Il ballo più lungo.
I meccanismi del piacere in un ballo di tradizione sarda

Giuseppe Michele Gala

Comprendere il senso di una danza vuol dire non fermarsi ad un'osservazione occasionale e superficiale di quanto avviene durante la sua esecuzione. Vuol dire soprattutto sgombrare la mente dal pregiudizio secondo cui alcune attività umane siano di scarsa importanza perché ritenute apparentemente non essenziali alla vita privata e sociale. Infatti spesso musica, danza e attività ludiche vengono sottovalutate dalle scienze umane; talvolta anche le discipline etnoantropologiche cadono in questo tranello. Eppure non c'è comunità che non rimarchi l'importanza della festa come rottura, evasione e compensazione della quotidianità feriale, così come non c'è festa in cui non ci siano la musica, la danza e la dimensione ludica del "divergere".

Chi ha fatto dell'etnocoreologia una lente particolare per osservare la società e i suoi processi di creazione culturale, sa come nel ballo la società riflette sé stessa, la sua realtà odierna e la sua storia insieme. Un buon antropologo della danza non può non privilegiare come terreno di osservazione le popolazioni della Sardegna, produttive miniere ancora oggi di tradizioni e di tratti profondi di identificazione culturale locale. Così non stupisce se da alcuni decenni l'indagine etnocoreologica applicata all'Italia, ha un occhio di riguardo verso l'isola sarda, che – al di là dei luoghi comuni, delle convinzioni standardizzate da una retorica della comunicazione sull'antichizzazione delle sue forme espressive – riserva continuamente interessanti sorprese e ne svela anche i segni di contaminazione avvenuti in un'isola che ha fatto della sua diversità fiero emblema per secoli.

Santa Maria Angiargia e *su ballu 'e ogai*

Un esempio è costituito dai balli documentati a Collinas, centro dell'alto Campidano durante la festa campestre di Santa Maria Angiargia[1], che si tiene ogni anno nella ricorrenza della natività di Maria l'8 settembre.

La cappella è situata a circa 3 km dal centro abitato di Collinas e i giorni 7, 8 e 9 settembre la festa si trasferisce durante il giorno attorno alla chiesetta, la sera i collinesi continuano a festeggiare nella piazza del ballo del paese ai piedi della chiesa madre. La festa in campagna conserva solo alcuni tratti tipici delle feste dei novenari, ancora così attive in molti paesi dell'isola, dove si assiste in molti casi al trasferimento degli abitanti nelle *muristenes* o *cumbissias* dei villaggi devozionali. A Collinas la vicinanza col paese e la facilità di spostamento degli autoveicoli privati permette oggi agli abitanti un facile pendolarismo festivo. Accanto alla chiesa campestre c'è un boschetto – ritenuto dai racconti del paese come luogo "sacro" e "magico" – dove le famiglie amano fare la scampagnata con consumazione dei pranzi all'ombra degli alberi, dopo aver espletato la dovuta visita alla Madonna e partecipato alle relative funzioni religiose.

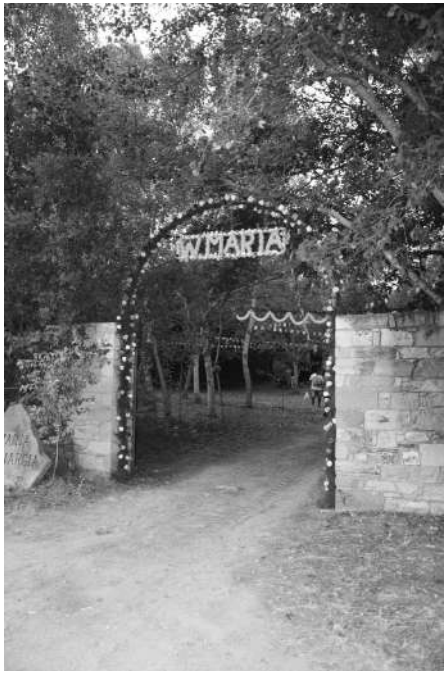


Fig. 1. *Collinas. Entrata santuario.*

La festa campestre è occasione d'incontro e di piacevole socialità, mentre tutt'intorno al luogo di culto si realizza il solito corredo di bancarelle, ricordini, foresteria, parcheggi e luoghi attrezzati per igiene e accoglienza.

Ma nei lunghi pomeriggi della tarda estate il luogo centrale di raduno delle persone è la quasi circolare radura in terra battuta sul fianco della chiesa, dove i collinesi trascorrono alcune ore a danzare un solo perdurante loro ballo: *su ballu 'e ogai*. Al suono dal vivo di *launeddas*, fisarmonica (talvolta sostituita questa dall'organetto) e *trunfa* (scacciapensieri), amplificato elettronicamente, e su apposito motivo musicale i ballerini iniziano a danzare legati fra loro con tipica presa alla sarda, con tenuta sottobraccio e stretta di mani. La disposizione geometrica dei corpi è circolare, anche se quasi mai *su ballu tundu* è chiuso, ma si creano di solito varie catene di *balladores* che ruotano lentamente verso sinistra.

Come la maggior parte dei balli sardi, anche *su ballu 'e ogai* è a struttu-

Fig. 2. *Collinas. Statua della Madonna.*

ra modulare, si basa cioè su una formula ben precisa e fissa di appoggi degli arti inferiori (detti volgarmente "passi"), in perfetta corrispondenza con la *pikkiada* (motivo identificativo meloritmico della musica). La formula, con sequenza di passi che si spostano verso sinistra, è la seguente:

dx - sx - Dx - Sx^2

Chiaramente su tale modulo di base è possibile inserire variazioni e abbellimenti cinetici dei piedi a seconda delle capacità e delle intenzioni dei ballerini, ma sempre in conformità con una grammatica riconosciuta localmente.

La caratteristica più identificativa del ballo non è, come gli altri balli del genere stilistico sardo, basati sulla reiterazione ossessiva del modulo di base, con variazione suggerite dall'esecuzione musicale in una parte *a passu* (con passi meno saltati) e una parte *brincada* o *lestra* (con passi più elevati e virtuosi). Lo stesso nome connota la specificità del meccanismo del ballo: il ballo del fare uscire, del rubare il ballerino o la ballerina dal suo posto. Il termine "bogare" evoca anche la chiamata (*boghe*) per far "uscire, asportare, estrarre" un'altra persona dalla sua posizione e dalla sua compagnia nel ballo.

Dunque si tratta di una danza a trama esecutiva, nel quale, oltre all'esecuzione corale e iterativa della formula cinetica dei passi all'unisono, vi è un arricchimento ulteriore che inserisce nel ballare corale il tema del far uscire dal cerchio a turno una coppia di ballerini che vanno nel mezzo ad esibirsi per poi tornare a farsi sostituire nel centro della pista coreica da altra coppia da loro scelta.

Mentre tutti iniziano a ballare posizionandosi a propria scelta lungo la catena di *balladores*, un ballerino e una ballerina vanno nel mezzo del cerchio e, dopo un breve cenno di ballo frontale sciolto (dove l'uomo si esibisce prima con un accenno virtuosistico di passi ed eventuale cenno

Fig. 3. *Collinas. Madonna bambina.*

d'inchino, e poi si porta alle spalle della donna), entrambi ruotano insieme compiendo un mezzo giro tenendosi staccati e di spalle, poi, dopo un cenno di saluto, ciascuno dei due va a scegliere un altro ballerino/ina del proprio sesso, lo/la estrae dal cerchio e rubano loro il posto nella catena. La nuova coppia, scelta liberamente in qualsiasi parte della catena, si porta al centro ed esegue quel rapido rituale coreutico suddetto. Dunque ogni coppia estratta si omaggia (o si corteggia secondo altri) nel mezzo e propone il cambio. Questo meccanismo di scambio dura ore di tempo, tant'è che il ballo mette a dura prova la resistenza e la pazienza dei suonatori, i quali non possono interrompere il meccanismo dello scambio e dell'alternanza del ruolo di protagonisti di chi si reca a ballare nel mezzo. Spesso i suonatori si alternano senza far mai interrompere il suono anche solo per un attimo. Viene ribadito così anche a Collinas la funzione tradizionale dei suonatori da ballo: sono a servizio dei *balladores* e quindi fanno in modo che un suono continuo e micro-variato sostenga sempre il ballo, usando il metodo "staffetta": chi smette di suonare si fa prima affiancare e accompagnare per un po' da chi lo sostituirà.

Il piacere dello scambio, fra gioco e varietà

Fra tutti i balli tradizionali osservati finora in Sardegna in 30 anni di indagine, *su ballu 'e ogai* è risultato quello a più lunga durata di esecuzione. La durata di una danza, quando diventa fisiologica, diventa un tratto distintivo di estrema importanza.

Quali sono i fattori che portano i *balladores* a danzare così a lungo e che stimola in essi piacere e resistenza fisica insieme?

La peculiarità di questo ballo, che subito si coglie, sta nel meccanismo di uscita e sostituzione a turno, e quindi nella rotazione dei ruoli di attore/attrice e spettatore/spettatrice che chiunque può interpretare. Mediante lo stratagemma dell'estrazione o chiamata, si cerca di fare in modo che a chiunque tocchi prima o poi tale ruolo; anzi siccome nella versione settembrina di Collinas il ballo può durare – come abbiamo constatato – alcune ore senza interruzione, spesso accade a molti ballerini di ricoprire tale ruolo più volte e ripetersi nella funzione dello scambio.

Il ballo collettivo a circolo introverso, tipico della cultura sarda, ha già in sé un elemento di forte attrazione: ciascun ballerino si espone agli altri e può parimenti osservare tutti gli altri. Dunque abbina il dare spettacolo con la fruizione diretta dello stesso spettacolo.

Su ballu 'e ogai aggiunge alla teatralizzazione dell'arte corporea il tema dell'esibizione a turno delle coppie. L'intero evento coreutico si trasforma in una scena teatrale in cui tutti sono spettatori e attori in tempi differenti. Si tratta di uno spettacolo nello spettacolo, per giunta basato sulla formazione di coppie a sorpresa (per scelta dei ballerini predecessori). La rappresentazione è arricchita dal *ludus*, un meccanismo di gioco che vive di un'improvvisazione continua nella designazione dei protagonismi momentanei. Lo scambio di ballerini rende continuamente variabile il ballo e lo trasforma in un gioco continuo delle parti.

Sul piano tipologico e funzionale *su ballu 'e ogai* congiunge e somma tre generi diversi di ballo:

– il ballo collettivo in cerchio a libera partecipazione: esso fa da base e contesto al rito coreutico e contribuisce a rinsaldare i vincoli sociali e identificativi della comunità collinese;

– il ballo in coppia in mostra davanti a tutti, basato su scelta altrui, dunque obbligato, ma che rende visibilità ai prescelti a rotazione;

– il ballo-gioco del *bogare*, dell'estrarre dal cerchio uno dello stesso sesso per prendergli il posto (o, secondo altra ottica, rubargli l'uomo o la donna a seconda del genere di appartenenza) ha inevitabili ripercussioni sul piano

Fig. 4. *Collinas. Ballerini più scambio.*

ludico e sociale, poiché si scherza sul furto di partner, sull'obbligo all'esibizione, sul dispetto o sulla provocazione, sulla scelta della nuova postazione e compagnia.

In quest'ultimo caso può avvenire anche che al già plurifunzionale ballo, si aggiunga il carattere seduttivo della scelta della sostituzione e del nuovo accompagnamento e vicinanza.

Il ballo permette di esporre davanti a tutti situazioni di interesse affettivo privato, poiché talvolta si possono cacciare al centro coppie di ragazzi tra cui si sono scorte simpatie e attrazioni. Oppure per scherzo si possono mandare al centro persone dai rapporti problematici, che devono fare buon viso a cattivo gioco davanti ai compaesani.

Insomma una danza così polifunzionale assolve a tante finalità, riguarda tanti aspetti relazionali e contiene varie semantiche che si trasformano in spettacolo condiviso. A confronto con i balli etnici in tondo e per coppie della Sardegna, su *ballu 'e ogai* si presenta continuamente vario e mutevole, poiché può nascere in ogni momento un'improvvisazione, una varietà inaspettata che rende attraente e ipertensivo il pubblico-agente.

L'alternarsi delle persone nel saluto al centro è occasione di recupero continuo dell'attenzione e di distrazione dalla stanchezza. Sta proprio qui il segreto della lunga resistenza del tanto ballare: attrazione e distrazione, ossia concentrazione spettacolare e oblio del proprio corpo. Attratti dal succedersi continuo di micro-esibizioni individuali, i corpi dei danzatori

entrano in una condizione di assenza, di semi-incoscienza della propria attività cinetica, favorita quest'ultima dalla ripetizione ossessiva della stessa formula di movimenti. Si è presenti all'esterno e si è assenti all'interno di sé stessi.

L'effetto finale che si ottiene, dopo ore di ballo continuo, è sì moderata e compensata stanchezza, ma anche appagamento psicologico condiviso. Da un certo punto di vista su *ballu 'e ogai* può essere considerato una terapia collettiva in cui si è evasi dall'io per tutta la "seduta curativa", e da questa parziale fuga se ne ricava benessere e contentezza.

È quello che si coglie a fine ballo sui visi di molti *balladores*, sudati, stanchi ma appagati.

Tipologia de *su ballu 'e ogai* e area di diffusione dei "balli scambiati" in Sardegna

Sul piano tassonomico questa danza fa parte delle danze scambiate che trovavano già attuazione nei balli sociali del XV e XVI secolo, attestata sicuramente in ambito aristocratico, ma probabilmente presente nelle sue varianti, anche in contesti popolari. Il *ballo del cappello* e il *ballo del torchio* (o *della torcia*), ad esempio, si trovano citati già nei manuali di Cornazano, Guglielmo Ebreo e Zuccolo da Cologna ed erano danze basate sullo scambio a rotazione del partner e per tale ragione appariva nel Rinascimento un ballo osceno ed immorale, poiché spesso erano le stesse dame che a turno prendevano il cappello come simbolo di autorità e con esso il diritto di scelta[3].

Il *ballu 'e ogai* appartiene, quindi, ai "balli scambiati": è un genere di danza che fa dello scambio dei ballerini il carattere principale della sua struttura. Lo scambio sottintende un mutamento di mentalità e dei codici etici di una comunità, poiché alla chiusura protettiva e vincolante della coppia s'introduce il gioco del cambio, della sostituzione mediante l'invito ad "uscire" dal proprio posto e dal proprio contatto per andare a sceglierne un altro.

Le formule con cui avvengono gli scambi possono variare da paese a paese. In Sardegna questo genere coreutico è diffuso soprattutto in Campidano ed è/era eseguito più frequentemente a Carnevale, ma anche in altre feste rituali di tipo religioso o privato.

L. Orrù, indagando sui balli che erano frequentati a carnevale, stila una sorta di elenco delle località e delle varianti terminologiche e morfologiche del modello in esame[4], che qui integriamo con le nostre conoscenze:

Fig. 5. *Collinas. Scambio.*

– *ballu 'e ogai*: a Collinas, Villacidro, Sestu;
– *ballu* (o *baddu*) *de bogai* a Giba, Marrubiu, Narcao, Nuxis, Ortacesus, Perdaxius, Serbiau, Silì, Terralba, Tratalias, Villamassargia;
– *ballu bogadu* a Oristano;
– *ballu ogau* ad Aritzo;
– *ballu vohau* a Fonni.

Le modalità dello scambio variano a seconda delle usanze locali: in alcune località è il solo uomo che fa uscire un altro cavaliere e prende il suo posto (Giba, Narcao, Nuxis, Perdaxius, Serbariu, Tratalias, Villacidro, Villamassargia); in altre è la sola donna che ruba il posto e la compagnia ad un'altra donna che danza (Ollastra Simaxis, Siamanna, Siapiccia, Simaxis, Solarussa, Zerfaliu); in altre l'uomo dà uno spintone a quello che vuol cacciare fuori del ballo per sostituirlo e appropriarsi della compagna (Giba, Marrubiu, Narcao, Nuxis, Perdaxius, Santa Giusta, Serbariu, Silì, Tratalias, Terralba, Villamassargia).

Un'altra variante del genere è rappresentata dal *ballu de s'iscova* (il ballo della scopa), nel quale il cambio si chiede consegnando la scopa a colui o colei a cui si sottrae il partner e il posto nella ronda. Ciò è stato osservato a Fordongianus.

In alcuni paesi la musica viene interrotta nel momento dello scambio e poi riprende.

Nel complesso si tratta di soluzioni leggermente variate nel dispositivo coreografico e cinesico, ma che offrono godimento spettacolare sia agli esecutori che agli spettatori.

Sa cadeniglia

Infine è utile evidenziare un altro ballo scambiato e variato mediante organizzazione a discrezione di un corifeo, che viene praticato a Collinas: *sa cadeniglia*. La danza era usata un tempo in modo fisso, costante e rituale come ballo di chiusura del periodo carnevalesco il martedì grasso ("*su martis'e cou*"). Oggi è praticato di tanto in tanto nelle feste pubbliche o nei festini privati. Il nome significherebbe "catenella", ma poiché è formato da numerose figurazioni senza una sequenza fissa, molto probabilmente il nome è una corruzione della *cadrille* attraverso il passaggio intermedio di *caderiglia* > *cadeniglia* (nel resto d'Italia detta più regolarmente *quadriglia*). Il ballo polistrutturato ha infatti tutte le caratteristiche morfologiche di una *quadriglia*. Come in tutte le *quadriglie*, si ha bisogno di un corifeo che guidi il ballo impartendo comandi. Al suo interno la figurazione centrale si basava su un impianto a contraddanza, con uomini messi in riga da una parte e frontalmente dall'altra una riga di donne. Ogni uomo scorre e balla con tutte le dame, riproponendo una specie di *ballu 'e ogai* continuato. Questa figura è ritmata al suono del "punto d'organo" delle *launeddas*; un'altra figura consiste nel "*su ballu de accappiai*" (ballo del legare) in cui si forma catena e intreccio di ballerini con braccia incrociate, che solitamente era accompagnato da un "*fiorassiu*".

Un'altra figura anch'essa attinta dal ricco bagaglio coreografico delle quadriglie europee è la spirale con chiusura ad arrotolamento interiore della catena di ballerini (*su ball'e sa rosa*) e successivo scioglimento dell'avvitamento concentrico.

La trasposizione folkloristica di *cadeniglia* ha codificato la sequenza delle coreografie denominate anche con terminologie ad effetto come

– *su ball'e carroi*, quando i ballerini si pongono in cerchio estroverso dandosi le spalle al centro ed esponendo "*is carrois*" (i calcagni) e

– *su ball'e accappiai* (il ballo per legare), con figura ad intreccio di braccia.

Tutte queste coreografie sono alcune fra quelle più usate delle quadriglie collettive.

Diffusesi soprattutto in età napoleonica nei saloni aristocratici e nelle feste della borghesia, le *quadriglie* e le *contraddanze* attecchiscono già dalla seconda metà dell'800 negli ambienti popolari cittadini grazie alle numerose scuole

Fig. 6 *Collinas. Scambio.*

e ai manuali di danza, per arrivare infine nelle campagne. Le *quadriglie* nelle tradizioni regionali italiane, soprattutto del centro-sud, sono diventate le tipiche danze della collettività nelle feste nuziali e nei carnevali (in quest'ultime occasioni con annesso travestimento in maschera).

Orrù ci informa della presenza della *cadeniglia* anche nell'attiguo paese di Pauli Arbarei[5].

La penetrazione delle danze continentali in Sardegna

Tale presenza di balli apre un'interessante questione che spesso si scontra con la retorica dell'insularità e dell'isolamento culturale così cara ad un certo mondo intellettuale e agli ambienti folkloristici della Sardegna: l'influenza delle culture dominanti e l'irradiazione delle mode anche nell'isola, soprattutto se in principio si trattava di patrimonio elitario delle classi più abbienti, nelle quali la corsa all'emersione sociale era una costante; anche le danze praticate erano un mezzo di nobilitazione e avanzamento di grado. Le corti e le aristocrazie cittadine di Cagliari e Sassari erano spesso per i balli e le musiche di moda nell'alta società i punti di approdo delle nuove mode coreutiche di ampia diffusione europea. Dall'aristocrazia alla media e piccola borghesia di città il passaggio era breve e stimolante. Così venivano a toccarsi e in alcuni casi a fondersi espressioni di origini socio-culturali diverse se non contrappo-

ste. Se contadini e pastori conservavano l'uso dei balli tondi *a sa sardisca* che meglio identificavano la specificità locale, la penetrazione dei nuovi *ballos tziviles* era limitatamente attiva. Così non deve stupire se in Sardegna a macchia di leopardo si ritrovano attestate anche presso gli strati popolari – per effetto di caduta dall'alto e per tramite della piccola borghesia artigiana di paese, che ha funzionato spesso come ceto di connessione – danze di chiara origine aristocratica e/o allogena. Le presenze di *monferina, muffolina*, *scotis*, *trescone*, *ballansé, contradanza, birigurdinu* ecc. ne sono chiara testimonianza.

Note

[1]Secondo un'interpretazione avanzata tra gli abitanti di Collinas, il termine "Angiargia" vorrebbe significare "Madonna delle acque", visto il miracoloso ritrovamento di una statuetta femminile, attribuita in epoca cristiana all'immagine della Madonna, nelle terme accanto al bosco de "*su angiu*". Il culto della Madonna Angiargia sarebbe molto antico e lo stesso piccolo edificio di culto conserverebbe impianti murari anteriori all'XI secolo. La nostra indagine risale all'osservazione e documentazione etnografica compiuta il 2013.

[2] *Pikkiada* in sei tempi: in tempo semplice i passi scritti in minuscolo (*quik*), in tempi doppi quelli scritti in maiuscolo (*slow*).

[3] Simon Zuccolo da Cologna, *La pazzia del ballo*, Padova, Jacopo Fabriano, 1549. Scandalizzava nel XVI sec. il fatto che fossero le donne ad invitare gli uomini prendendosi il loro cappello e facendosi inseguire dalla persona invitata. L'autore dedica ben due capitoli al ballo, che chiama anche – per sottolinearne la riprovazione morale – "ballo dell'adulterio". Se ne riporta qui uno dei due capitoli sul *ballo del cappello*:

«Del ballo del capello. Capitolo XI

Ultimamente perche nessuno amante balla, se non per giugnere al disiderato fine del suo dissegno, cioe per da se scacciare quel venenoso humore di quel ragno, che di continuo lo trafige, et punge: ma si contenta, et sodisfa d'altramente ballare: s'egli non fa con la sua Diva quel dolcissimo, et amorosissimo ballo del capello. Mi parebbe fare un grandissimo fallo: s'io da canto lasciassi questo solenne ballo, il quale fa la nostra pazzia tutta colma, et di tutte le parti sue fin al settennario numero perfetta: et piena. Adunque essendo in questo tal ballo lecito, et usanza che le donne dimandino, et levino da sedere gli huomini à ballare con esso loro. Quando l'inamorato è ricchiesto, et con un dolce riso, et amoroso sguardo dalla sua vaga madama invitato, et le pone la sua baretta cortegianescamente basciata sopra le bionde trecce di lei, et ella medesimamente baciandola prima con belli inchini soprà il capo del suo leggiadro amante la ripone: Quanto ambodoi felici, lieti, gioiosi, et di contentezza pieni, et colmi si ritrovano: ma piu assai senza dubbio la pazzarella, et baldazzosa femina rallegrar si suole in quella danza parendole in quel ballo, d'essere sopra l'huomo, per haver lei in quella dilettevol hora il cappello in capo, et per raggirare et dimenare quel sciocco senza baretta per quelle ampie sale à suo diletto. Ò quanto si tien buona quella leggerina, volea dir leggiadrina, quando lei straccato un'huomo giovane, gagliardo, forte, et inamorato, et andandosene quello à sedere per pigliar fiato, et lena riman sola in ballo, et va ragirando, hor qui, hor quivi d'intorno quel amoroso steccato d'inamorati, che tutta l'attorniano, per mirar, s'ella vede qualch'altro amante à fine di lasciarlo come il primo senza honore in quella piazza con molto spasso, et riso di rigurdanti. Ò quanti ivi stanno all'hora disiosi, e intenti, credendosi pur ogn'uno d'havere, per così dire, piubel naso de gl'altri e per ciò dover egli essere dopò il primo il secondo, ch'habbia quell'amoroso, et dolcissimo favore d'essere con somma riverenza salutato, et così cortesemente

levato in ballo dalla sua ninfa, dalla sua signora, dalla sua Dea. Ecco dice colui, ch'ella va alla distesa à levar il tale, non, dice quell'altro, più tosto il tale sarà levato da lei: così facendosi da molti questi tai discorsi, alfine la cattivella dando à guisa d'una malitiosa volpe, quando ella fuge, à cani della coda ne denti, risolve tutti gli altri amanti in gelosia, et presentandosi col capello in mano alla presenza d'un altro non più da alcuno considerato, et per aventura ò per il vino, ò per stracchezza, ò per la soavità del suono adormentato con molte risa di circostanti lo lieva in ballo, et incomincialo medesimamente a travolgere, et dimenare a suo piacere sin tanto che quella leggiadrissima, et velocissima Atlante come i primi barbarini corritori a dietro lo lasci stanco, fiacco, et tutto lasso. Della qual vittoria quant'allegrezza, quanta gioia, et quanta contentezza, se n'habbia nell'animo suo quella balordina, et famosa ballarina, non si puo dire per il che niuna di queste tali si truova, che dal ballo non ritorni col suo capello à casa di vergognosa infamia voglio dire: pero che chi dice una facetia di questa, chi ne dice un'altra di quella» [folii. 28r-28v-29r].

[4] Orrù 1999, pp. 93-94.

[5] *Ivi*, p. 94.

Bibliografia

Alziator F. 1959, *Picaro e folklore e altri saggi di storia delle tradizioni popolari*, Firenze.

Atzori M., Orrù L., Piquereddu P., Satta M. M. 1989, *Il carnevale in Sardegna*, Cagliari.

Azara M. 1943, *Tradizioni popolari della Gallura. Dalla culla alla tomba*, Roma.

Bandinu B., Deplano A., Montis V. 2000, *Ballos*, Cagliari-Dolianova.

Branca R. 1953, *Su ballu Sardu*, Perugia.

Carta Mantiglia G., Tavera A. 1994, *Il ballo nella società tradizionale sarda. Notizie storiche e antropologiche*, Ittiri.

Carta Mantiglia G., Tavera A. 1997, *Il ballo sardo: storia, identità e tradizione. Le fonti del ballo sardo.* Vol. 1., Firenze.

Della Maria G. 1958, *Contributo allo studio della danza in Sardegna*, «Nuovo Bollettino Bibliografico Sardo e Archivio Tradizioni Popolari», III, 17, pp. 3-15.

Gala G. M. (a cura di) 1999a, *Il ballo sardo: storia, identità e tradizione. Forme e contesti del ballo sardo.* Vol. II, Firenze.

Gala G. M. 1999b, *Il lungo ballo della follia. Diffusione e tipologia dei balli carnevaleschi*, in Castelli F., Grimaldi P. (a cura di), Maschere e corpi. Percorsi e ricerche sul carnevale, Alessandria, pp. 495-519.

Gala G. M. 2004, *A passu. Appunti di antropologia del ballo sardo*, Firenze.

Garau E. 1997, *Il ballo sardo*, Cagliari.

Lortat-Jacob B. 2001, *Musiche in festa. Marocco, Sardegna, Romania*, Cagliari.

Marras M. 2003, *Un paese in ballo. Danza e società nel Carnevale seneghese*, Cagliari.

Orrù L. 1999, *Maschere e doni, musiche e balli. Carnevale in Sardegna*, Cagliari.

Pillai C. 1991, *I balli isolani nella Descrizione (1812) di Francesco D'Austria-Este*, «Bollettino bibliografico e Rassegna Archivistica e di studi storici della Sardegna», III, 14, Nuova serie, Quaderni I-II semestre, pp. 29-37.

Pisanu S. 2013, *Ballare in sardo. Anatomia e geografia di un linguaggio coreutico*, Sassari.

Satta M. M. 1982, *Riso e pianto nella cultura popolare*, Sassari.

Satta M. M. 2007, *Le feste. Teorie e interpretazioni*, Roma.

Sedda F. 2003, *Tradurre la tradizione. Sardegna: su ballu, i corpi, la cultura*, Roma.

Soddu A.1994, *Il ballo popolare sardo*, in Vita E. (a cura di), Scusi, permette un ballo?, Ravenna, pp. 131-139.

Usai A. 1972, *Canti e balli tradizionali di Lanusei*, Cagliari.

Todde M. 1953, *Su ballu sardu. Poesia e cantos*, Perugia [I ed.1948].

L'apostolo Bartolomeo nella più antica tradizione occidentale

Anna Maria Piredda

Nei testi canonici le notizie concernenti la figura dell'apostolo Bartolomeo sono esigue; il nome del santo compare nei vangeli sinottici esclusivamente nella lista degli apostoli[1]. Luca ricorda Bartolomeo all'interno degli *Atti degli Apostoli* nel giorno dell'Ascensione, quando i Dodici ritornano a Gerusalemme dal monte degli Ulivi[2].

Nel IV vangelo l'apostolo Bartolomeo non è presente, ma la tradizione lo ha identificato con Natanaele, che viene invitato da Filippo ad ascoltare Gesù, «figlio di Giuseppe di Nazaret» (*Io* 1,43-51). Natanaele inizialmente accoglie con diffidenza l'invito[3], ma le parole pronunziate da Gesù al momento dell'incontro lo inducono ad affermare: «Rabbì, tu sei il Figlio di Dio, tu sei il re di Israele!» (*Io* 1,49). Di fronte a tale espressione di fede Gesù dice: «Perché ti ho detto che ti avevo visto sotto il fico, credi? Vedrai cose maggiori di queste!», ed aggiunge: «In verità, in verità vi dico: vedrete il cielo aperto e gli angeli di Dio salire e scendere sul Figlio dell'uomo» (1,50-51). Giovanni[4] menziona Natanaele nel suo vangelo anche in occasione dell'apparizione del Cristo risorto sulla sponda del lago di Tiberiade, mentre si trovano insieme «Simon Pietro, Tommaso detto Didimo, Natanaele di Cana di Galilea, i figli di Zebedeo e altri due discepoli» (*Io* 21,2).

La tradizionale identificazione di Bartolomeo con Natanaele[5], originatasi probabilmente per armonizzare i dati delle scarne liste dei sinottici con il Vangelo di Giovanni, è presente sin dai primi secoli in ambito siriaco e nella letteratura apocrifa. Tale identificazione sarebbe *à l'arrière-plan* di due apocrifi di tendenza gnostica in cui l'apostolo è presentato come il depositario di una rivelazione misteriosa[6]: il Libro della risurrezione di Gesù Cristo secondo l'apostolo Bartolomeo e le Questioni di Bartolomeo. Nel primo scritto, conservato in lingua copta, Bartolomeo è il beneficiario di una visione che concerne il trionfo di Cristo sulla morte ed il ricollocamento di Adamo nella gloria originaria[7]. Le Questioni di Bartolomeo, che sono pervenute in forma incompleta e corrotta sia in greco (lingua originale

BHG 1,228) sia nelle traduzioni in latino e in slavo antico, tramandano «*certainement le plus ancien récit de la descente du Christ dans l'Hadès et de sa victoire sur les puissances infernales*»[8]; in questo testo, legato allo sviluppo della devozione per la *Theotokos*, Bartolomeo interroga Gesù risorto e Maria intorno all'incarnazione[9].

L'identificazione Bartolomeo/Natanaele non è stata condivisa da tutti gli esegeti. Agostino la rigetta, perché ritiene che Natanaele non possa essere annoverato fra gli Apostoli: questi, infatti, erano stati scelti da Gesù tra i deboli e gli ignoranti, mentre si suppone che Natanaele fosse «un dottore della legge»[10]. Il Signore, spiega il vescovo di Ippona nella *Enarratio in Psalmum LXIV*, è disceso per redimere il genere umano ed ha scelto i deboli; pertanto, seppure avesse detto di Natanaele «*Ecco un vero Israelita, in cui non c'è inganno*» (*Io* 1,47), non lo ha scelto[11]. Il Signore non ha scelto per primi i dotti, spiega il vescovo di Ippona, perché «essi avrebbero potuto credere d'essere stati scelti per la loro dottrina, e in tal modo ne sarebbe venuta lode alla loro scienza, ma sarebbe diminuita la lode dovuta alla grazia di Cristo». Pertanto Natanaele è stato definito da Gesù un buon fedele nel quale non c'è «inganno», ma non è stato annoverato tra i discepoli, scelti «per primi» e presi «tra gli ignoranti»[12].

La posizione di Agostino è condivisa da Gregorio Magno, il quale nei *Moralia in Iob* afferma che il Signore, pur lodando Natanaele, non lo ha collocato tra i "predicatori" del vangelo[13].

Coloro che hanno identificato l'apostolo dei sinottici con il *verus Israelita* del quarto vangelo hanno inteso il nome Bartolomeo come un patronimico: βαρθολομαῖος da Bar Talmai, «figlio di Talmai»[14]. Nell'*Apologia contra Rufinum* Gerolamo accosta il patronimico Bartolomeo, «figlio di Tolomeo», a Bariona, «figlio di Iona», riferito a Simon Pietro nel Vangelo di Matteo[15].

Nel *Liber de nominibus hebraicis* Gerolamo riporta anche una spiegazione etimologica del patronimico Bartolomeo: «figlio di colui che tiene sospese le acque, o che mi sostiene»; e precisa che il nome è di origine siriaca, non ebraica[16].

Il silenzio dei testi canonici ha favorito il sorgere delle leggende relative al luogo di missione ed al martirio dell'apostolo. Negli *Atti di Tommaso*[17] Bartolomeo è compreso nella lista degli apostoli che "tirano a sorte"[18] per decidere il luogo in cui devono andare in missione: «A quel tempo noi tutti, apostoli, trovandoci a Gerusalemme: Simone detto Pietro e Andrea suo fratello, Giacomo di Zebedeo e Giovanni suo fratello, Filippo e Bartolomeo, Tommaso e Matteo il pubblicano, Giacomo di Alfeo, Simone il Cananeo e Giuda di Giacomo, dividemmo le regioni della terra, perché ciascuno di noi si recasse nel

paese che gli era toccato in sorte e a quel popolo, a cui il Signore lo inviava»[19].

Il testo apocrifo non indica la regione in cui è stato inviato l'apostolo. Ma Eusebio di Cesarea informa che a Bartolomeo spettò in sorte l'India[20]; sempre dalla *Historia ecclesiastica* apprendiamo che nel III secolo il filosofo Panteno, inviato dal vescovo Demetrio di Alessandria in quelle terre, vi aveva trovato un Vangelo di Matteo in ebraico, probabilmente usato dall'apostolo nella predicazione[21]. La notizia è stata riportata anche da Gerolamo nel *De viris illustribus*[22].

La peregrinazione compiuta dall'apostolo per diffondere il vangelo va dall'India alle terre dei Parti, dei Medi, degli Elamiti[23]. Gli *Atti* apocrifi di Filippo presentano Bartolomeo come il compagno di Filippo a *Hierapolis* e ricordano che Cristo ne ha predetto il martirio in Licaonia[24].

Il martirio di Bartolomeo è collocato ad *Albanopolis*, città della costa caucasica del Mar Nero[25], dalla tradizione agiografico-liturgica della Chiesa armena, che in questo modo sancisce la sua "origine apostolica"[26].

Il racconto della missione e del martirio è riportato in lingua latina dalla *Passione di Bartolomeo*, che fa parte delle *Virtutes Apostolorum*, meglio note come raccolta dello Pseudo-Abdia[27]; si tratta di una collezione di testi che raccontano le vite dei dodici apostoli[28], la cui composizione in latino è collocabile fra VI e VII secolo[29].

La *Passio* di Bartolomeo inizia con l'indicazione delle varie regioni in cui era suddivisa l'India: «Gli storici asseriscono che l'India è divisa in tre parti: la prima si stende verso l'Etiopia, la seconda sino al paese dei Medi, la terza è quella che costituisce il limite della regione: da un lato infatti si stende fino alla regione delle tenebre, dall'altro fino all'Oceano»[30]. In questa parte dell'India, precisa l'agiografo, si era recato l'apostolo per predicare il vangelo[31]. Qui Bartolomeo era vissuto per molti anni come pellegrino (*quasi peregrinus*) all'interno del tempio di Astaroth[32], impedendo con la sua presenza che questa divinità potesse recare danno con le sue false profezie[33]. La popolazione del luogo, ancora legata al paganesimo, per scoprire il motivo del "silenzio" di Astaroth si era recata in un'altra città per interrogare un altro demone, Berith, il quale aveva spiegato che l'attività divinatoria era impedita dalla presenza dell'apostolo Bartolomeo, "amico del Dio onnipotente" [34].

A richiesta degli adoratori di Astaroth, il demone Berith aveva tratteggiato la figura fisica e spirituale di Bartlomeo per consentir loro di riconoscerlo. Nella *passio* l'apostolo viene descritto come un uomo di statura media, di carnagione bianca, con capelli neri e crespi che ricoprono le orecchie, occhi grandi, naso regolare ed una folta barba con qualche pelo bianco[35]. Da ventisei anni, sottolinea Berith, Bartolomeo indossa una tuni-

ca bianca bordata di porpora ed un mantello bianco che, come i sandali ai suoi piedi, non si sono mai sporcati né usurati nel corso del tempo[36]. L'indicazione degli anni lascia intendere che Bartolomeo sia stato martirizzato dopo una lunga permanenza nei territori di evangelizzazione. Le abitudini dell'apostolo, che si inginocchia cento volte durante il giorno e cento durante la notte, ripropongono la topica della vita ascetica; la sua voce veemente, paragonabile al suono di una tromba, rimanda al *vir sanctus*[37]. Una descrizione così dettagliata aveva consentito ai pagani di riconoscere Bartolomeo all'interno del tempio di Astaroth; qui essi avevano incontrato un indemoniato, che l'apostolo aveva liberato dall'ossessione diabolica[38].

Venuto a conoscenza dell'accaduto, il sovrano di quella regione, Polimio, aveva pregato Bartolomeo di liberare dal demonio anche sua figlia, che era *lunatica* e doveva rimanere incatenata perché si dilaniava le membra[39]. La guarigione della giovane aveva favorito la conversione del re, della sua famiglia, dell'esercito, del popolo della sua città e di quelle vicine[40]. L'evento aveva provocato la reazione dei sacerdoti pagani che si erano recati dal fratello maggiore di Polimio, Astiage[41], il quale aveva condannato a morte l'apostolo.

Sul martirio subito da Bartolomeo il testo tràdito dai manoscritti della *passio* non è univoco. Il bollandista Stilting, sulla base dell'edizione del Fabricius[42], propone una decollazione di Bartolomeo, preceduta da fustigazione[43]. Secondo la traduzione greca della *Passio* latina, presente nel manoscritto *Marcianus gr.* 362 della Biblioteca Marciana di Venezia, il santo apostolo è stato bastonato, decorticato ed infine decapitato: «Il re diede ordine che il santo apostolo Bartolomeo fosse bastonato; quindi, levatagli la pelle, fosse decapitato»[44].

La collazione dei manoscritti della cosiddetta raccolta dello Pseudo-Abdia, operata da Dominique Alibert, Gisèle Besson, Michèle Brossard-Dandrè, Simon C. Mimoun, ha evidenziato che il testo della passione di san Bartolomeo «*s'écart assez souvent des editions qui servent actuellement de réference* (Fabricius, Lipsius-Bonnet pour la *Passion de Barthélemy*)»[45]. Sulla base degli emendamenti effettuati, l'équipe dei filologi dell'Association pour l'Étude de la Littérature Apocryphe Chrétienne ha proposto la traduzione: «*Alors le roi déchira le manteau de pourpre don't il était revêtu, et fit frapper l'apôtre Barthélemy à coups de bâton; après quoi il le fit écorcher vif*»[46].

La *passio* prosegue con il racconto del grande concorso di folla che ha accompagnato con grandi onori il corpo dell'apostolo al sepolcro, sul quale è stata eretta una grande basilica[47], ma non dà notizia alcuna di una *translatio* delle reliquie[48].

La tradizione orientale segnala la presenza delle reliquie di Bartolomeo

nelle città di Majferqat e di Dara. A Majferqat (*Martyropolis*) le reliquie di Bartolomeo sarebbero state portate all'inizio del V secolo dal santo vescovo della città, Marūtā[49]; secondo la testimonianza di Teodoro il Lettore, le reliquie di Bartolomeo sarebbero state traslate all'inizio del VI secolo per ordine dell'imperatore Anastasio I nella città di Dara, che successivamente ha preso il nome di *Anastasiopolis*[50].

La notizia dell'arrivo del corpo di san Bartolomeo in Occidente è data da Gregorio di Tours nel *Liber in gloria martyrum*[51]. Il racconto, molto breve, è molto interessante: non soltanto costituisce la prima testimonianza della *translatio* marina delle reliquie dell'apostolo dall'Oriente all'isola di Lipari, ma dimostra anche la conoscenza da parte del vescovo turonense della "storia" della passione dell'apostolo: *Bartholomaeum apostolum apud Indiam passum, agonis ipsius narrat historia*[52]. Nella *Patrologia Latina* si legge *apud Indiam*, sulla base dell'edizione di Edmund Ruinart[53] che ha accolto la *lectio* tràdita dal *codex Parisiensis* 9733, un vetusto manoscritto proveniente dalla chiesa di San Martino di Tours[54]; nei *Monumenta Germaniae Historica*, invece, l'editore Bruno Krusch preferisce la *lectio* trasmessa dalla maggior parte dei codici *apud Asiam*[55]. Ho privilegiato l'edizione della Patrologia, considerati gli stretti legami fra il vescovo di Tours e Venanzio Fortunato[56], che per ben due volte nei suoi carmi attribuisce l'India all'apostolo.

L'India appare quale luogo destinato a Bartolomeo nel catalogo degli Apostoli presente nella *gratiarum actio* dedicata da Venanzio a Martino di Braga (*Lurida perspicuo datur india Bartholomeo*)[57]. Vescovo della metropoli ecclesiastica galiziana quando Cararico, sovrano del regno romano-barbarico suevo, aveva abiurato all'arianesimo, Martino è posto da Venanzio sullo stesso piano dell'omonimo patrono di Tours e degli Apostoli[58].

In India è collocato il "trionfo"/martirio di Bartolomeo nel *De virginitate*, dove il poeta cita nuovamente la lista degli apostoli (*Inde triumphantem fert India Bartholomeum*)[59]. Il modo in cui Venanzio Fortunato presenta all'interno di quest'opera i Dodici apostoli e i luoghi della loro missione è strettamente collegato, secondo Els Rose, ai racconti presenti nell'opera attribuita allo Pseudo-Abdia[60]; questa constatazione ha indotto la studiosa ad avanzare l'ipotesi che le *Virtutes Apostolorum* abbiano incominciato a circolare in Occidente sia singolarmente sia in forma di raccolta molto prima della fine dell'VIII secolo[61], al quale risalgono i più antichi manoscritti pervenuti.

Pertanto Gregorio, quando parla della *agonis historia* di Bartolomeo, può riferirsi con molta probabilità alla *passio* della cosiddetta raccolta dello Pseudo-Abdia. Il racconto del vescovo di Tours continua con la notizia di

«una nuova persecuzione contro i cristiani» che si verificò molti anni dopo il martirio di Bartolomeo nel luogo in cui erano venerate le sue reliquie. I *gentiles*, vedendo che tutto il popolo dei fedeli accorreva "ininterrottamente" al sepolcro del santo, avevano deciso di farne sparire il corpo; l'avevano collocato in un sarcofago di piombo e l'avevano gettato in mare, affermando: «Non sedurrai più il nostro popolo»[62]. Ma «la Provvidenza divina» aveva fatto galleggiare il pesante sarcofago plumbeo e lo aveva fatto trasportare dalle onde verso le coste dell'isola di Lipari. Avvisati «da una rivelazione», gli isolani avevano dato sepoltura al corpo dell'apostolo ed avevano eretto sulla sua tomba una grande chiesa[63]. In questo luogo, precisa Gregorio di Tours, il santo viene «ora» invocato e aiuta la popolazione, manifestandosi «con molti miracoli e benefici» (*In quo nunc invocatus, prodesse populis multis virtutibus ac beneficiis manifestat*)[64]. L'avverbio *nunc*, in relazione ai miracoli che si compiono sulla tomba di san Bartolomeo, evidenzia l'importante funzione svolta dalle reliquie nella realtà contemporanea. Secondo Gregorio, se Dio «si degna di compiere ogni giorno dei miracoli sulle tombe dei santi»[65] ciò avviene *ad corroborandam fidelium fidem*[66]. Pertanto gli avvenimenti devono essere divulgati affinché la conoscenza delle *virtutes* del santo divenga «sicuro strumento di cristianizzazione delle masse»[67].

Nel *Liber in gloria martyrum* non vi è alcun riferimento all'anno in cui le reliquie hanno percorso il lungo viaggio per mare verso l'Occidente. John Stilting[68] e Michel Van Esbroeck[69] collocano l'episodio nel 573, quando la città di Dara viene devastata dai Persiani[70]; Els Rose indica come anno dell'arrivo delle reliquie dall'Asia Minore all'isola di Lipari il 580[71]. Si tratta del periodo relativo all'avanzata sassanide nei territori dell'Oriente cristiano, evento noto a Gregorio che nel quarto libro della *Historia Francorum*[72] scandisce lo svolgersi degli avvenimenti, segnalando con precisione che la conquista di Antiochia e di Apamea è avvenuta l'anno successivo all'invio di un'ambasceria da parte del re dei Franchi Sigeberto[73] all'imperatore d'Oriente Giustino[74]. La cronaca delle disgrazie occorse ai cristiani d'Oriente termina con la storia dell'uccisione di un vescovo dei Persi-Armeni, che con i suoi fedeli si rifiutava di riconoscere la divinità zoroastrica del fuoco[75]. La morte del vescovo, ucciso a bastonate, richiama alla mente il martirio di san Bartolomeo ed evidenzia l'attenzione dello storico dei Franchi per gli avvenimenti che si svolgono in altre regioni dell'orbe[76].

I contatti con l'impero bizantino ed i «viaggi» delle reliquie sono attestati per la Gallia del tempo anche da Venanzio Fortunato[77], che ha composto non soltanto gli inni per l'arrivo della «vera Croce» a Poitiers[78], ma anche

importanti carmi[79] per richiedere la preziosa reliquia agli imperatori Giustino e Sofia[80].

La Passione del cosiddetto Pseudo-Abdia e il racconto di Gregorio di Tours nel *Liber in gloria martyrum* rivestono una grande importanza per la diffusione del culto del santo apostolo: i due testi sono alla base della tradizione letteraria medievale[81] e rappresentano la fonte primaria per la costituzione dell'iconografia[82] di Bartolomeo in ambito occidentale.

Note

[1] *Mt* 10, 3; *Mc* 3, 18; *Lc* 6, 14. Régis Burnet precisa: «*Si la tradition parle des "Douze apôtres" (…), il semble quel'on ne doit pas identifier strictement les apôtres et les Douze. En effect, "apôtres" ne semble pas recouvrir, du temps de Jésus, un groupe particulier, ma plutôt une fonction, dont Paul, par la suite, pourra faire un usage complexe*» (Burnet 2014, p. 27). Sotto l'influenza di Paolo, infatti, l'apostolo diventa l'inviato del Padre, «*une sorte de vicaire du Christ, garant du message dont le sceau est sa vie et sa mort*» (*ivi*, p. 29).

[2] *Act* 1,13. Sull'apostolo Bartolomeo: Trevijano 1983, coll. 486-487; Cipriani 1998, pp. 245-246.

[3] *Io* 1,46: «Da Nazaret può mai venire qualcosa di buono?». Ma Gesù, mentre vede Natanaele avvicinarsi insieme con Filippo, dice di lui: «Ecco davvero un Israelita in cui non c'è falsità» (1,47). Natanaele, stupito, chiede al Signore: «Come mi conosci?»; Gesù risponde: «Prima che Filippo ti chiamasse, io ti ho visto quando eri sotto il fico» (1,48). Alle parole di Gesù segue la pronta dichiarazione di fede di Natanaele. Gesù rivela a Natanaele «la sua "vera" identità, gli funge da specchio riconoscendolo un vero israelita. La reazione di Natanaele che si sente riconosciuto fin nel segreto riguarda il come sia stato possibile che uno sconosciuto in realtà lo conoscesse così bene; pone cioè il problema del rapporto che corre tra alterità e identità (e riconoscimento dell'altrui identità)» (Marconi 2018, p. 40).

[4] È «solo Giovanni», ricorda Settimio Cipriani, che conosce un discepolo di nome Natanaele (Cipriani 1998, col. 245).

[5] L'identificazione di Natanaele con Bartolomeo è giunta fino ai nostri giorni ed è stata rievocata in un'omelia pronunciata da Benedetto XVI nell'udienza generale del 4 ottobre 2006: «Di Bartolomeo non abbiamo notizie di rilievo; infatti, il suo nome ricorre sempre e soltanto all'interno delle liste dei Dodici citate sopra e, quindi, non si trova mai al centro di nessuna narrazione. Tradizionalmente, però, egli viene identificato con Natanaele: un nome che significa "Dio ha dato". Questo Natanaele proveniva da Cana (*Gv* 21, 2) ed è quindi possibile che sia stato testimone del grande "segno" compiuto da Gesù in quel luogo (cfr. *Gv* 2, 1-11). L'identificazione dei due personaggi è probabilmente motivata dal fatto che questo Natanaele, nella scena di vocazione raccontata dal *Vangelo di Giovanni*, è posto accanto a Filippo, cioè nel posto che ha Bartolomeo nelle liste degli Apostoli riportate dagli altri Vangeli. A questo Natanaele, Filippo aveva comunicato di aver trovato "colui del quale hanno scritto Mosè nella Legge e i Profeti: Gesù, figlio di Giuseppe, da Nazaret" (*Gv* 1, 45). (http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2006/documents/hf_ben-xvi_aud_20061004_it.html). A Cana di Galilea esiste una chiesa dedicata a San Bartolomeo (Casanova 1961, col. 852).

[6] Alibert, Besson, Brossard-Dandré, Mimouni, 2005, p. 791. Negli *Atti e martirio dell'apostolo Bartolomeo*, testo apocrifo conservato nel manoscritto di Weimar Q 719, f. 177, viene ricordato un *Vangelo secondo Bartolomeo*: l'anonimo autore mette in guardia dalla «*lecture d'un Evengile selon Barthélemy, en utilisant un lieu commun de la polémique antimanichéenne*» (Kaestli 1997,

p. 258); si tratta, precisa Jean-Daniel Kaestli, di una testimonianza di seconda mano della quale è difficile stabilire il valore (*ibid*em).

[7] Secondo Kaestli e Cherix, questo testo aveva probabilmente una funzione liturgica e veniva letto forse subito dopo *Io* 20 (Kaestli, Cherix 1997, pp. 299-302).

[8] Kaestli 1997, p. 263.

[9] Vd. il saggio di Giustolisi 2005, pp. 140-146.

[10] Aug. *In Ps.* 65,4: *Intellegitur ergo Nathanael iste doctus fuisse in Lege*. Agostino interpreta *Io* 1,46 non come una domanda (*Da Nazaret può venire qualcosa di buono*), ma come un'affermazione e conclude che Natanaele ha compreso che da Nazaret poteva venire qualcosa di buono in quanto «era esperto nella legge e aveva esaminato attentamente i profeti» (*In Ps.* 65,4). Nel *Commento al Vangelo di Giovanni* Agostino ritiene che l'espressione pronunciata da Natanaele debba essere intesa come un'affermativa; comunque sotiene che, se anche la si volesse intendere come un'interrogativa, non contrasterebbe con le parole che seguono (*In Io* 7,15).

[11] Aug. *In Ps.* 65,4: «*Descendit Dominus Deus noster Iesus Christus reparare genus humanum, et dare gratiam suam omnibus intellegentibus quia gratia illius est, non merita eorum; et ne quaelibet persona gloriaretur in carne, infirmos elegit. Nam inde non est electus etiam ille Nathanael*». Sotto l'albero del fico (*Io* 1,50) Gesù vide l'intero genere umano: «*Ipse quippe Dominus Iesus sub ficu vidit omne genus humanum*» (Aug. *Sermo* 122,1).

[12] Aug. *In Ps.* 65,4: «*Non quia doctos non erat electurus: sed si ipsos primo elegisset, doctrinae suae merito se electos putarent; ita illorum scientia laudaretur, et laus Christi gratiae minueretur. Perhibuit testimonium tamquam bono fideli, in quo dolus non erat; sed tamen eum non assumpsit inter illos discipulos, quos primum idiotas elegit*». Vd. Enciso 1960.

[13] Greg. M. *in Job.* 33,16: «*Unde in Evangelio Dominus Nathanaelem laudat* (*Io* 1, 47)*, nec tamen in sorte praedicantium numerat, quia ad praedicandum eum tales venire debuerant, qui de laude propria nihil habebant, ut tanto solidius veritatis esse cognosceretur quod agerent, quanto et aperte cerneretur quia ad hoc agendum per se idonei non fuissent*». L'opera gregoriana, pur saldamente radicata per gran parte della struttura teologica nella tradizione agostiniana, «è tuttavia sorprendentemente originale nella congerie di materiali esegetici, che vi figurano con interpretazioni non di rado senza precedenti rintracciabili» (Cavalcanti 2017, p. 565).

[14] Il nome Talmaj ricorre spesso nell'AT: nel *Libro di Giosuè* (15,14) è detto che Caleb scacciò da Ebron i tre figli di Anak, uno dei quali si chiamava Talmai. Secondo quanto riportato nel *Secondo Libro di Samuele* (3,3), uno dei figli di David, Assalonne, era stato concepito con «Maaca, figlia di Talmai, re di Ghesùr». Per tale motivo quando fuggì da Israele, dopo l'uccisione del fratello Amnon (che aveva oltraggiato sua sorella Tamar), Assalonne si rifugiò da «Talmai, Figlio di Ammiud, re di Ghesùr» (*II Samuele* 13,37). Tra i Padri della Chiesa, anche Giovanni Crisostomo ritiene che Natanaele debba essere considerato uno degli apostoli (*Hom.* 20 e 88).

[15] Hier. *Apol. Ruf.* 1,19: «*Dicitur enim et filius, ut est illud: Bariona, filius columbae, et Bartholomaeus, filius Tholomaei…* Vd. *Mt* 16,16-17: *Respondens Simon Petrus dixit: Tu es Christus, Filius Dei vivi. Respondens autem Iesus dixit ei: Beatus es Simon Bar Iona*».

[16] Hier. *Hebr. nom.* (CCh 72, p. 60): *Bartholomaeus, filius suspendentis aquas, vel me. Syrum est non Hebraeum.* Ivi, p. 67; Isid. *Etym.* VII,9,16: *Bartholomeus filius suspendentis aquas, uel filius suspendentis me*; Beda *in Luc.* II,6: «*Bartholomaeus Syrum est non Hebraeum, et interpretatur* filius suspendentis aquas, *hoc est, Filius Dei. Qui praedicatorum suorum mentes ad coelestia contemplanda suspendit, ut quo celsa liberius pervolant, eo terrenorum corda feracius dictorum suorum guttis inebrient*». A questa paretimologia fa riferimento Vittorio Giustolisi quando collega il culto di san Bartolomeo a quello di Vulcano/Efesto, affermando che nessuna figura «poteva essere in realtà più appropriata di quella dell'apostolo Bartolomeo il cui collegamento con l'inferno (e quindi col fuoco, il diavolo e i defunti) emerge nel Vangelo apocrifo di Bartolomeo, di chiara impronta gnostica, e il cui legame con l'acqua (elemento essenziale nel culto di Efesto/ Vulcano)

veniva confermato dalla presunta etimologia del suo nome («filius suspendentis aquas»)» (Giustolisi 2005, p. 138). Lo studioso precisa che la festa del santo apostolo coincide con quella dei *Vulcanalia*, il 24 agosto (*ibidem*). La funzione antidiabolica svolta da san Bartolomeo traspare in una raccolta di *exempla* compilata nella seconda metà del XII da Martino d'Oppavia (vd. ms. *lat.* 3301-A della *Bibliothèque Nationale de France* di Parigi): l'apostolo compare in una singolare gara di indovinelli che induce il diavolo, apparso «nelle sembianze di una fanciulla bellissima», a precipitarsi con grandi urla nell'abisso (Maggioni 2012, pp. 183-184).

[17] Questo testo apocrifo – il solo fra i grandi *Atti* antichi ad esserci pervenuto per intero – è stato redatto con molta probabilità a Edessa nella prima metà del III secolo e ha avuto un'elaborazione lunga e complessa (Poirier, Tissot 2005, p. 1323). Le sue due redazioni, in greco ed in siriaco, pongono ancora problemi agli studiosi: sulla base dei «*syriacismes*» del greco, infatti, si è supposto che il testo sia stato composto prima in siriaco e poi tradotto in greco, ma l'aspetto, sovente più arcaico della redazione greca, non avvalora questa tesi; e, comunque, la complessità della redazione «*ne permet pas d'exclure que certaines parties aient été d'abord composées en grec*» (*ivi*, p. 1324).

[18] Dall'idea dell'evangelizzazione portata avanti specificamente dagli Apostoli si sarebbe sviluppata la leggenda, diffusa nei vari atti apocrifi sugli Apostoli, che «vorrebbe addirittura farci credere a una ripartizione sistematica, fatta a tavolino, dei territori dell'orbe, e alla loro attribuzione per sorteggio a ciascuno dei dodici apostoli» (Godding 2018, p. 59). Tale teoria, risalente ad Harnack, «nella sua sistematicità, non è più ritenuta valida oggi» (*ibidem*). Cfr. Burnet 2014, p. 686.

[19] *Gli Atti di Tommaso* 1,1 (Erbetta 1966, p. 313). Sulla lista e sul nome degli apostoli si vedano le note di commento al testo (in traduzione francese): Poirier, Tissot 2005, p. 1331.

[20] Eus. Caes. *His. Eccl.* 2,1,9; Ruf. *Hist. Eccl.* 10,8: «*In ea divisione orbis terrae, quae ad praedicandum verbum Dei sorte per apostolos celebrata est, cum aliae aliis provinciae obvenissent, Thomae Parthia et Matthaeo Aethiopia eique adhaerens citerior India Bartholomaeo dicitur sorte decreta*». Sulla base di una revisione delle testimonianze archeologiche e letterarie di ambito sia patristico sia indiano, Ilaria Ramelli ritiene che esistano numerosi indizi a favore della storicità di una cristianizzazione dell'India di matrice giudeo-cristiana verificatasi in età apostolica (Ramelli 2000, pp. 363-378).

[21] Eus. Caes. *Hist. eccl.* V, 10, 3. Sul filosofo Panteno vd. Lilla 1984, coll. 2064-2066.

22 Hier. *Vir. ill.* 36: «*Pantenus Stoicae sectae philosophus, iuxta quamdam veterem in Alexandria consuetudinem, ubi a Marco euangelista semper ecclesiastici fuere doctores, tantae prudentiae et eruditionis, tam in Scripturis divinis, quam in seculari litteratura fuit, ut in Indiam quoque rogatus ab illius gentis legatis, a Demetrio Alexandriae episcopo mitteretur; ubi reperit Bartholomaeum de duodecim apostolis, adventum Domini Jesu, iuxta Matthaei Euangelium praedicasse, quod Hebraicis litteris scriptum, revertens Alexandriam, secum detulit*».

[23] Si veda Erbetta 1966, p. 581. Sui viaggi missionari di Bartolomeo: Moesinger 2012, pp. 11-22.

[24] *Gli Atti di Filippo* 137 (Erbetta 1966, p. 481): «Bartolomeo andrà in Licaonia e là verrà crocifisso». Nel commento a questo testo apocrifo, in lingua greca, Erbetta afferma: «Bartolomeo è supposto falsamente uno dei settanta dagli *Atti di Filippo* (c. 108)» (*ibid*, p. 588).

[25] *AASS Aug.* V, *Dies* 25, col. 7A: «*Bartholomaeus apostolus, Albanopoli in Armenia vel Albania*». La città di *Albanopolis* è indicata come luogo di martirio di Bartolomeo nelle *Liste degli apostoli e dei discepoli*; la cosiddetta *Lista greco-siriana* (Anonimo II) ricorda che Bartolomeo è stato crocifisso ad Albanopoli in Armenia (Geoltrain, Kaestli 2005, p. 468); dalla lista attribuita ad Epifanio di Salamina si apprende che Bartolomeo ha predicato il Vangelo "nella regione delle Indie chiamata Felice" e ha tradotto "nella lingua di quel paese" il Vangelo secondo Matteo; l'apostolo si è "addormentato" ad Albanopolis, nella Grande Armenia, e lì è stato sepolto" (*ivi*, p. 474). Cfr. Godding 2018, p. 60. La lista dei campi di missione degli apostoli è riportata an-

che nel *Martirio di Andrea* (CCh Series Apocryphorum 6, Turnhout 1989, p. 685). Sul nome della città sono presenti nei testi delle varianti: *Albanopolis* / *Urbanopolis*; si sofferma su questo il bollandista J. Stilting nel commento relativo a San Bartolomeo (*AASS Aug.* V, Antverpiae 1741, paragrafo IX: «*Ubi, qua occasione, et quomodo, martyrii palmam adeptus sit S. Bartholomaeus. Ordo praedicationis usque ad mortem probabiliter assignatus*)», dove riporta il pensiero di Tillemont (col. 27E; vd. Tillemont 1693), il quale afferma che «tutti gli scrittori moderni secondo l'unanime voce dei Greci e dei Latini dicono che egli abbia subito il martirio nella città di Albana o Albanopolis, qualche volta scritta Urbanopolis per corruzione, che stabiliscono trovarsi nell'Armenia Grande o Indiana, come la chiamano. Riterrei che sia forse la città di Albana, che sorge in Albania (ossia in Aluani), sulle rive del mar Caspio, ed è confinante con la terra di Armenia. Piace anche a me, direi, questa opinione» (trad. in Moesinger 2012, pp. 43-44).

[26] È speciale la devozione degli Armeni per san Bartolomeo (Geoltrain, Kaestli 2005, p. XXX, nota 1). Stilting sostiene che Armeni e Caldei «Nathanaëlem *non alium putant quam* Bartholomæum *Apostolum*» (*AASS Aug.* V, *Dies* 25, *Commentarius Praevius*, col. 12F). Il ciclo di Bartolomeo della Chiesa Armena comprende tre testi editi dai Mechitaristi: vd. Leloir 1992, pp. 479-530; Calzolari 2011, pp. 123-201. Il testo armeno di Venezia (biblioteca del monastero di San Lazzaro degli Armeni) tradotto in latino dal Moesinger nel 1877 (*Vita et martyrium sancti Bartholomaei apostoli, ex sinceris fontibus Armeniacis in linguam Latinam conversa a D.re Georgio Moesinger,* professore studii biblici A.T. Salisburgi) è stato recentemente tradotto in italiano: vd. Moesinger 2012, pp. 1-80.

[27] Gli studiosi moderni usano questa designazione, pur sapendo che il titolo proviene dall'edizione di Wolfgang Lazius (*Abdiae Babyloniae episcopi et apostolorum discipuli de historia certaminis apostolici libri decem*, Bâle 1552), che ha attribuito l'intera raccolta ad Abdia; questa attribuzione non è presente nell'*editio princeps* della collezione operata da F. Nausea nel 1531 a Colonia (*Anonymi Philalethi Eusebiani in vitas, miracula passionesque apostolorum rhapsodiae*). Abdia sarebbe il primo vescovo di Babilonia, ordinato dagli apostoli Simone e Giuda (vd. la postfazione della loro *Passione* c. 28 in Geoltrain, Kaestli 2005, pp. 735-746). Sulla raccolta dello Ps.Abdia si veda Besson 2000. Els Rose propone come «*a neutral term*» per la raccolta il titolo *Virtutes apostolorum* (Rose 2013, p. 253). Questa collezione costituisce un osservatorio privilegiato per studiare i problemi inerenti testi e tradizioni «*in the twilight zone between apocrypha and hagiography*» (Rose 2007, p. 131). Els Rose ha in preparazione un'edizione critica con traduzione della raccolta: *Virtutes apostolorum: Commentary, Edition and Translation.*

[28] I cristiani della tarda antichità hanno raccontato le vite dei dodici apostoli prendendo come modello le vite dei filosofi (Junod 1981, pp. 209-220).

[29] Si tratta di un *dossier* complesso, particolarmente interessante per il suo carattere "esclusivamente medievale occidentale e latino" (Geoltrain, Kaestli 2005, pp. 737-738). É. Junod e J.-D. Kaestli non concordano con gli studiosi che collocano la composizione della raccolta dello Pseudo-Abdia nella Gallia merovingia (*ivi*, pp. 740-741). Ma più recentemente tale tesi è sostenuta da Els Rose: «*Virtutes apostolorum*, compiled in the late sixth or early seventh century, most presumably in Gaul, and generally indicated as the Collection of Pseudo-Abdias» (Rose 2011, p. 2); e da Régis Burnet che ritiene la raccolta opera di «*un auteur anonyme originaire de la Gaule*» (Burnet 2014, p. 50).

[30] *Passione di Bartolomeo* 1 (Erbetta 1966, II, p. 583). Nell'Antichità come India sono state indicate diverse regioni dell'Asia e dell'Africa. La «terza» India, indicata dall'agiografo di Bartolomeo, è senza dubbio l'attuale India (Geoltrain, Kaestli 2005, p. 795). La descrizione dell'agiografo «*semble cependant avoir un point d'ancrage dans les textes canoniques et faire êcho à Ac 1,8*» (*ivi*, p. 792).

[31] *AASS Aug.* V, *Dies* 25 col. 34C (BHL 1002): «*Indiae tres esse ab historiographis asseruntur. Prima est India, quae ad Aethiopiam mittit: secunda, quae ad Medos: tertia, quae finem facit: nam*

ex uno latere tenebrarum regionem gerit, ex alio latere mare Oceanum. In hanc ergo Indiam veniens Bartholomaeus apostolus…».

[32] *Passio* 1. Si tratta di una divinità femminile, Astarte, ma il redattore della passione ne parla come se si trattasse di una divinità maschile (Geoltrain, Kaestli 2005, p. 796, n. 2).

[33] *Passio* 2: «*Unde factum est, ut Sancto Bartholomæo apostolo ibi manente nulla responsa daret Astaroth, et nulli poterat ex his, quos læserat, subvenire*». 1 (Erbetta 1966, p. 583): «In questo tempio c'era un demonio che pretendeva di guarire gli infermi; tuttavia era maggiore il danno che loro arrecava».

[34] *Passio* 3: «*Respondens autem Berith, dicit: Deus vester sic captivus et religatus catenis igneis strictus tenetur, ut neque suspirare, neque loqui audeat, ex illa hora, qua illic apostolus Bartholomæus ingressus est. Dicunt illi, et quis est iste Bartholomæus? Respondit dæmon: Amicus Dei est omnipotentis, ideo huc venit in istam provinciam, ut omnia numina, quæ colunt Indi, evacuet*».

[35] *Passio* 4: *Capillo nigro capitis est, et crispo: caro candida; oculi grandes; nares æquales, et directæ; aures coopertæ crine capitis; barba prolixa, habens paucos canos; statura æqualis, quæ nec longa possit nec brevis adverti*. Vd. Erbetta 1966, p. 583.

[36] *Passio* 4*: «Vestitur colobio albo clavato purpura; indutus est pallio albo, habente per singulos angulos gemmas purpureas. Viginti sex anni sunt, ex quo ipsa, quae nunc gestat, vestimenta indutus est: numquam sordidantur, numquam veterascunt; similiter et ejus sandalia per XXVI annos numquam veterascunt*». Possedere una sola veste è stilizzazione dell'ideale monastico, vd. Van Uytfanghe 1987, p. 31. La veste bianca rimanda chiaramente ad *Ap* 6,11.

[37] *Passio* 4: «*Centies flexis genibus per diem, centies per noctem orat Deum. Vox ejus quasi tuba*». L'apostolo riproduce le azioni di Cristo: possiede il dono profetico, il dono della guarigione e dell'esorcismo (cfr. Junod È,. Kaestli J.-D. 1982, p. 59; Burnet 2014, pp. 468-470). Per le caratteristiche dell'uomo santo: Brown 1983.

[38] *Passio* 6: *Tunc Apostolus dixit ei: «Obmutesce et exi ab eo»; et statim liberatus est homo, qui per multos annos fuerat fatigatus ab eo*».

[39] *Passio* 7: «*Exurgens autem perrexit ad eum: at ubi vidit eam Apostolus catenis strictam, quia omnes morsu attrectabat, et, quos poterat tenere, scindebat, et caedebat, adeo ut nullus ausus esset accedere ad eam; tunc Apostolus iussit eam solvi*». Si ritiene probabile che Polimio sia il re del Ponto Caio Giulio Polemone II, cui fa riferimento Tacito in *ann.* II,56; XIV,26 (Burnet 2014, p. 466).

[40] *Passio* 20: «*Tunc rex una cum uxore sua et duobus filiis et cum omni exercitu suo, et cum omni populo, qui salvatus est, civitatis suæ, et vicinarum urbium, quæ ad eius regnum pertinebant, credens baptizatus est*».

[41] *Martyrologium Hieronymianum*: «*VIII kl. sept. Natale sancti Bartholomei apostoli qui decollatus est in India iussu regis Astiagis. VIIII kl. sep. Natale Bartholomei apostoli qui decollatus est in India citeriore pro Christo iussu regis Astriagis. Bartholomeus apostolus nomen ex Syra lingua suscepit et interpraetatur filius suspendentis aquas; Liconiam praedicavit; ad ultimum in Albano maioris Arminiae urbe vivens a barbaris decoriatus atque per iussum regis Astragis decollatus, sicque terrae conditus nono kalendas septembres*».

[42] Johann Albert Fabricius (*Acta apostolorum apocrypha, sive historia certaminis apostolici, adscripta Abidia*, in *Codex Apocryphi Novi Testamenti*, Hambourg 1703, pp. 387-742) rimane ancora la fonte più accessibile per il testo dello Pseudo-Abdia (Geoltrain, Kaestli 2005, p. 743).

[43] *Acta Sanctorum Augusti* V, Antperviae 1741, c. 22 (col. 38A): «*Tunc rex scidit purpuream vestem, qua indutus erat: et fecit fustibus caedi sanctum apostolum Bartholomaeum, caesum autem iussit decollari*». Gli *Acta Sanctorum*, secondo G. Di Maria, contengono «una versione latina eclettica» della passione di Bartolomeo, proposta da Stilting sulla base dell'edizione del Fabricius (*Premessa*, in Moesinger, *Vita e martirio di san Bartolomeo apostolo*, p. XXVIII). Così traduce Mario Erbetta (Erbetta 1966, p. 588): «il re squarciò la veste purpurea che indossava e ordinò di bastonare il santo apostolo Bartolomeo; quindi lo fece decollare».

[44] «Il re diede ordine che il santo apostolo Bartolomeo fosse bastonato; quindi, levatagli la pelle, fosse decapitato». La traduzione è di Erbetta (Erbetta 1966, p. 588). Cfr. *Marcianus gr.* 362 a. 1279 (vd. *ivi* p. 582). M. Bonnet, che ha curato l'edizione critica della *Passio Bartholomaei* in *Acta apostolorum apocrypha* (ed. R.A. Lipsius – M. Bonnet, Leipzig 1898 [= Darmstadt 1959, pp. 128-150]), ha dimostrato che il testo greco trasmesso dal manoscritto di Venezia, *Marcianus gr.* 362, è una traduzione del testo latino, operata da un monaco nel XIII secolo: «*Il y a tout lieu de croire que c'est vers la fin du XIIIe siècle, et dans le royaume des Deux-Siciles qu'elle a pris naissance*» (Bonnet 1895, p. 364). Cfr. Geoltrain, Kaestli 2005, p. 793.

[45] Geoltrain, Kaestli 2005, p. 744.

[46] Geoltrain, Kaestli 2005, p. 808. Secondo Els Rose esistono «*three traditionals views concerning Bartholomew's martyrdom: one says that the apostle was decapitated, another that he was flayed alive and another that he was first flayed and then decapitated*» (Rose 2007, p. 132); cfr. Rose 2009, p. 79. Sulle versioni riportate dalle differenti tradizioni orientali ed occidentali del martirio di Bartolomeo vd. Geoltrain, Kaestli 2005, p. 792. Secondo il *Martirio di Bartolomeo* (opera pervenuta in copto, arabo ed etiope) il suo corpo sarebbe stato gettato in mare; nella versione etiope tradotta da Alessandro Bausi: «*Il [scilicet il re Aqrepos] ordonna aux soldats de la garde de remplir un sac de sable, d'y placer le saint et de le jeter à la mer. Ils firent comme le roi le leur avait ordonné; et le saint trouva le repos, le premier de [11 o 12 agosto]. Après cela, la mer le fit émerger de l'autre côte du rivage; le deuxième jour, il fut retrouvé par des fidèles, qui avaient cru dans le Seigneur grâce à lui*» (Geoltrain, Kaestli 2005, p. 899).

[47] *Passio* 24: *Venientes autem innumerabiles populi duodecim civitatum, qui per eum crediderunt una cum rege, abstulerunt cum hymnis, et cum omni gloria corpus ejus, et construxerunt ei basilicam miræ magnitudinis et in eo posuerunt corpus eius.* L'agiografo prosegue il suo racconto affermando che in seguito morirono Astiage e i suoi *pontifices pleni daemoniis*, mentre il re Polimio, eletto vescovo per volontà del clero e del popolo, *coepit in nomine Apostoli signa facere* (*ibidem*). «*The* Passio Bartholomaei *is of particular interest since it mentions the installation of priests and a bishop after the dispelling of the hostile godhead. In this case the king becomes bishop*» (Rose 2005, p. 3).

[48] Rose 2005, p. 11 n.12.

[49] La notizia è stata tramandata dall'Omeliario armeno, ripreso nella *Vita e martirii dei Santi* da Jean-Baptiste Aucher (pseudonimo di Mkrtič Awgerean, monaco mechitarista del monastero di San Lazzaro degli Armeni a Venezia, vd. Moesinger 2012, pp. 3-4): il santo vescovo Marūtā si era recato nell'Armenia Maggiore alla ricerca di San Bartolomeo e lì aveva trascorso dodici giorni, pregando e digiunando; il Signore aveva infine esaudito le sue preghiere e gli aveva concesso di trovare le reliquie dell'apostolo, parte delle quali egli aveva portato nella sua città, Majferqat (*Martyropolis*), percorrendo il cammino di notte sotto la guida di un angelo (*ivi*, pp. 53-54). Sul vescovo Marūtā, vissuto fra la fine del IV e la prima parte del V secolo, vd. Labate 1998, pp. 1423-1424; tale vescovo è stato confuso per un certo tempo, anche da eruditi come J.S. Assemani e E. Renaudot, con il suo omonimo posteriore di due secoli (Sauget 1984, p. 2158). L'*Inventio* delle reliquie di Bartolomeo da parte di Marūtā è segnalata in *BHO* 159.

[50] Secondo lo storico ecclesiastico Teodoro il Lettore (di *Hagia Sophia* vd. Perrone 1984, p. 3382) le reliquie di San Bartolomeo furono trasportate per ordine di Anastasio I a Dara, che successivamente venne chiamata *Anastasiopolis* (Teod. *Eccl. Hist.* II, 57).

[51] Il *Liber in gloria martyrum* fa parte dei *Miraculorum libri octo*, opera giustamente definita da Antonio De Prisco il «nerbo della produzione agiografica di Gregorio di Tours», perché fornisce un'«autentica miniera di utili informazioni, molte di prima mano», che permettono di conoscere la storia della cultura e della mentalità dell'età tardoantica e del primo medioevo (De Prisco 2000, p. 25).

[52] Greg. Tur. *Glor. Martyr.* 33 (PL 71, c. 734).

[53] Alla nota *h* (PL 71, coll. 733-734) l'editore spiega la sua scelta: «*Sic Mart. et Clict. Ceteri Ed. et scripti, apud Asiam. Si passionis historia, quam hic laudat Gregorius, alia non sit ab ea quae sub*

Abdiae nomine vulgata est, nostra lectio sit praeferenda». Questa *lectio* è presente nell'*editio princeps* del 1511 di Hieronymus van Clichtove.

[54] Il ms. *Parisiensis* 973 è un codice pergamenaceo mutilo del IX secolo, che provienie dalla chiesa di San Martino di Tours.

[55] *MGH Scriptores Rerum Merovingicarum* I,2, Hannover 1885 (= 1969), p. 59. Krusch ha prescelto una *lectio* trasmessa da un robusto ramo di testimoni. Una nuova edizione critica dei *Miraculorum libri octo* è stata annunciata da Antonio De Prisco 2000, pp. 34-35.

[56] Secondo Marc Reydellet l'amicizia tra I due era molto profonda, cementata da «*une totale communion de pensée, dans les choses divines et humaines*» (Reydellet 1997, p. 159).

[57] Ven Fort. V,2,13. In questa *gratiarum actio*, a differenza di quella composta per Giustino e Sofia, evocazioni ed allusioni derivano dalla Bibbia e dalla tradizione della Chiesa «*from the classical imperial tradition with which Fortunatus paid tribute to the rulers of Byzantium*» (George 1992, p. 69).

[58] Ven. Fort. *c.* V,2, 17-18: *Martino servata novo, Gallicia plaude: / sortis apostolicae vir tuus iste fuit.* Secondo Marc Reydellet, Venanzio Fortunato avrebbe incontrato il vescovo Martino in Portogallo (Reydellet 1994, t.1, p. 28); cfr. Tardi 1927, p. 76. Quando Venanzio Fortunato scrive al vescovo di Braga lo colloca nella tradizione apostolica: «j*ust as Martin of Tours had performed an apostolic mission in Gaul, so as a second Martin would play the same role in Galicia*» (Roberts 2009, p. 173). Vd. Ven Fort. V,1: «*Ad Martinum episcopum Gallicia. Domino sancto atque apostolico et in Christi regis exercitu post ducem Paulum primipilo Martino episcopo Fortunato*». Un breve ritratto del vescovo di Braga, anch'egli come Martino di Tours nato in Pannonia, ci viene offerto da Gregorio di Tours in *Franc*. 5,37.

[59] Ven. Fort. c. VIII,3, 147. L'India è attribuita come luogo di missione a Bartolomeo anche da Eucherio di Lione in *Instr.*I,3: *Quantum narrat historia, Bartholomeus in Indos, Thomas tetendit in Parthos, Matthaeus Aethiopes*. Bartolomeo non è citato nel catalogo degli apostoli di Paolino di Nola, *carm.* 19, 45-98, dove è espressa la convinzione che la funzione mediatrice dei santi «è sentita più efficacemente attiva nel luogo e per il luogo, dove essi hanno compiuto la testimonianza suprema e dove riposano i corpi: tale convinzione è alla base dell'idea del patrocinio regionale dei santi» (Luongo 2007, pp. 374-375).

[60] Rose 2013a, p. 244, n. 65: «*In a recent study I call into question Lipsius's conviction that Fortunatus followed the Virtutes Apostolorum in his poem*». Cfr. Rose 2013b.

[61] Rose 2013, p. 244. La studiosa sostiene che «*it is difficult to establish when and where a coherent series of Virtutes apostolorum occurred for the first time*»; e ricorda che secondo Richard Lypsius Venanzio Fortunato e Gregorio di Tours non erano estranei alla collezione (Rose 2012, p. 15). Cfr. Lypsius 1893-1890.

[62] Greg. Tur. *Gloria Mart.* 33: «*Post multorum vero annorum spatia de passione eius, cum iterum christianis persecutio advenisset, et viderent gentiles omnem populum ad eius sepulcrum concurrere, eique deprecationes assiduae, incensa deferre, invidia inlecti, abstulerunt corpus eius, et ponentes eum in sarcophagum plumbeum; proiecerunt illud in mare, dicentes, quia: 'non seduces amplius populum nostrum'*».

[63] *Ivi*: «*Sed providentia Dei cooperante per secretum operis eius, sarcophagum plumbeum a loco illo aquis subvehentibus sublevatum, delatum est ad insulam, vocabulo Liparis. Revelatumque est christianis, ut eum colligerent: collectumque ac sepultum, aedificaverunt super eum templum magnum*». Teodoro Studita (VIII-IX sec.) nel suo Panegirico su Bartolomeo narra che l'arca del santo apostolo viaggiò per mare insieme con quelle di altri quattro martiri, che si fermarono in regioni diverse: in Sicilia Papino a Milazzo e Luciano a Messina, in Calabria Gregorio a Reggio e Acacio a Chalae (Di Maria 2004, pp. 62-63).

[64] Greg. Tur. *Gloria Mart.* 33.

[65] Godding 1998, p. 117. Anche in questo caso Gregorio non si sofferma sui dati biografici

dell'apostolo, per i quali rimanda alla sua *historia*, ma rivolge la sua attenzione «al potere taumaturgico esercitato dalle reliquie» (Boesch Gajano 2011, p. 85).

[66] Greg. Tur. *Glor. Conf.*; *Virt. S. Mart.*

[67] De Prisco 2000, p. 30.

[68] *Gloria Sancti Posthuma* in *Acta Sanctorum Aug*. V. *dies* , col. 51A.

[69] La città di Dara non resiste «*aux six mois de siège que Xorov lui fit subir en 573. Le onze ou le quinze novembre, la ville était prise*» (van Esbroeck 1983, p. 183).

[70] Vittorio Giustolisi (Giustolisi 2005, pp. 135- 158, crf. anche Giustolisi 1999), ha sostenuto che il culto di San Bartolomeo nell'isola di Lipari sia anteriore alla caduta di Dara nel 573 e sia «*di fondazione più antica*» (*ibid.*, pp. 138-139).

[71] Rose 2005, pp. 3-4. Dalla Sicilia il culto si è diffuso nella Chiesa latina: «*Liturgical sources in use in South Italy, Benevent, Spain, Gaul and England testify to this development*» (*ivi*, p. 4).

[72] I libri I-IV di quest'opera sarebbero stati composti fra il 576 e il 580 (Y. Hen, *Scrittori della Gallia*, in *Patrologia. Dal Concilio di Calcedonia [451] a Beda. I Padri latini*, a cura di A. Di Berardino, Genova 1996, p. 306). Sui *Decem historiarum libri*, generalmente noti come *Historia Francorum*, vd. Heinzelmann 1994, pp. 94-95). «L'*Historia Francorum* è stata oggetto dalla metà del secolo scorso di un straordinaria rivalutazione, che ne ha fatto uno dei capolavori della storiografia altomedievale» (Boesch Gajano 2011, p. 81).

[73] Greg. Tur. *Hist.* IV,40: *Post haec autem Anthiocia Egypti et Apamiae Siriae maximae civitatis a Persis captae sunt, et populus captivus abductus*. La vicenda si colloca negli anni 571-572: vd. il commento di Massimo Oldoni in Gregorio di Tours, *La Storia dei Franchi*, volume I (Libri I-V), Milano, p. 582.

[74] Giustino, che succede a Giustiniano (morto il 14 novembre del 565) viene definito da Gregorio avaro, sprezzante nei confronti dei poveri, dedito a depredare le ricchezze dei senatori: *Iustinus … vir in omni avaritia deditus, contemptor pauperorum, senatorum spoliatur* (Greg. Tur. *Hist.* IV,40). L'imperatore Giustino nel 566 aveva rotto i patti con i Persiani (Ioan. Biclar. *Chron*., PL 72, col. 863C) e si era intestardito in una disastrosa e lunga guerra contro di loro (Arnosti 2006, p. 77).

[75] Greg. Tur. *Hist.* IV, 40: «[…] *ait episcopus, qui coram erat: «Quae est in igne deitas, ut venerari quaeat? Quem deus ad usus hominum procreavit, qui fomentis accenditur, aqua restinguitur, adhibitus urit, neglectus tepiscit». Haec et his similia episcopo prosequente, legati furore succensi, actum convitiis fustibus caedunt*».

[76] L'attenzione che Gregorio di Tours dimostra verso realtà territoriali esterne alla Gallia «deve essere rivalutata» (Piazza 2014, p. 171). Vd. Perrin 1997, p. 44.

[77] Venanzio Fortunato ha peraltro mantenuto i contatti con esponenti del mondo ecclesiastico dell'Italia Teodericiana in cui si era formato, fra i quali Vitale, vescovo di Altino, fatto prigioniero da Narsete e confinato nel 565 in Sicilia (Bratož 2003, p. 373).

[78] Ven. Fort. *c.* II, 1-6. Per i *carmina figurata* vd. Polara 2003.

[79] Il *Carmen ad Iustinum et Sophiam Augustos* (*c. App.* 2) si configura come una *gratiarum actio* (George 1991, pp. 62-67). Importante componimento è il *De excidio Thoringiae*, carme in distici elegiaci improntato al genere epico con echi virgiliani e lucanei (Consolino 1993). L'opera si presenta come un'epistola che il poeta scrive a nome di Radegonda per il cugino di lei Amalafredo, che viveva alla corte bizantina a Costantinopoli: vd. Di Brazzano 2001, pp. 617-621.

[80] L'invio della preziosa reliquia indicava da parte degli imperatori la volontà non solo di onorare la città di Poitiers, ma anche di farne un "avamposto" bizantino «verso il mondo barbarico» (Tavano 2003, p. 99).

[81] La *passio* è stata ampiamente utilizzata dal domenicano Iacopo da Varazze nella *Legenda aurea* (Maggioni 2007, pp. 675-683). Per quanto riguarda l'utilizzo delle fonti apocrife da parte degli autori delle *Legendae novae*, quali Bartolomeo di Trento, Jean de Mailly, Vincenzo di Beauvais e lo stesso Iacopo da Varazze: Maggioni 2008, pp. 146-181.

[82] È singolare notare che l'*editio princeps* della collezione dello Pseudo-Abdia, curata da Friederich Nausea, è stata pubblicata nel 1531, qualche anno prima che Michelangelo affrescasse la Cappella Sistina (1533-1541), dove si trova l'iconografia più nota di San Bartolomeo. In età rinascimentale e barocca l'iconografia di Bartolomeo ha avuto grande sviluppo ed ha accentuato il carattere drammatico del martirio dell'apostolo.

Bibliografia

Alibert D., Besson G., Brossard-Dandré M., Mimouni S. C. 2005, *Passion de Barthélemy. Introduction,* in Geoltrain P., Kaestli J.-D (eds), Ècrits apocryphes chrétiens, vol. II, Paris.

Arnosti G. 2006, *Venanzio Fortunato, nel contesto dello scisma aquileiese e della politica di Sigeberto d'Austrasia*, «Il Flaminio», 15, pp. 77-116.

Besson G. 2000, *La collectio dite du Pseudo-Abdias: un essai de définition à partir de l'étude des manuscrits*, «Apocrypha», 11, pp. 181-194.

Boesch Gajano S. 2011, *Gregorio di Tours: scrittura della storia e storie di monaci*, «Adamantius», 17, pp. 81-92.

Bonnet M. 1895*, La Passion de saint Barthélemy: en quelle langue a-t-elle été écrite?*, «Analecta Bollandiana», 14, pp. 353-366.

Bovon F. *et alii* (eds.) 1981, *Les Actes apocryphes des apôtres*, «Publications de la Faculté de Théologie de l'Université de Genève», 4, Genève, pp. 209-220.

Bratož R. 2003, *Venanzio Fortunato e lo scisma dei Tre Capitoli*, in *Venanzio Fortunato e il suo tempo*. Convegno internazionale di studio. (Valdobbiadene 29 novembre - Treviso, 30 novembre - 1 dicembre 2001), Treviso, pp. 363-402.

Brown P. 1983, *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, trad. it., Torino.

Burnet R. 2014, *Les Douze Apôtres: Histoire de la réception des figures apostoliques dans le christianisme ancient*, Turnhout.

Calzolari V. 2011, *Les Apôtres Thaddée et Barthélemy aux origines du christianisme arménien*, «Apocryphes», 13, pp. 123-201.

Casanova M. L. 1961, *Bartolomeo Apostolo*, in Caraffa F., Morelli G. (a cura di), Biblioteca Sanctorum, 2, col. 852.

Cavalcanti E. 2017, *Interiorità e identità personale nel commento a Giobbe [Moralia] di Gregorio Magno*, in D'Anna A., Lo Cicero C., Noce C. (a cura di), Leggere i Padri dopo il Concilio. Studi di Letteratura Cristiana Antica di Elena Cavalcanti, «Studia Ephemeridis Augustinianum», 150, Roma (= «Annali di Storia dell'esegesi» 22/1 [2005]), pp. 561-586.

Cipriani S. 1998, *Bartolomeo*, in Leonardi C., Riccardi A., Zarri G., (a cura di), Il grande libro dei Santi, Cinisello Balsamo (MI), pp. 245-246.

Consolino F. E. 1993, *L'elegia amorosa nel De excidio Thoringiae di Venanzio Fortunato*, in Catanzaro G., Santucci F. (a cura di), La poesia cristiana latina in distici elegiaci. Atti del Convegno Internazionale (Assisi, 20-22 marzo 1992), Assisi, pp. 241-254.

De Prisco A. 2000, *Il pubblico dei santi nei Miraculorum libri octo di Gregorio di Tours*, in Golinelli P. (a cura di), Il pubblico dei santi. Forme e livelli di ricezione dei messaggi agiografici. Atti del III Convegno di studio dell'AISSCA (Verona 22-24 ottobre 1998), Roma, pp. 23-52.

Di Brazzano S. (a cura di), Venanzio Fortunato, *Opere* /1, Roma.

Di Maria G. 2004, *Teodoro Studita, Encomio di San Bartolomeo apostolo. Dall'edizione di Ulla Westerbergh basata sui codici: Messina, S. Salvatore 29, Vat. Gr. 1989, Par. gr. 1470*, in Giustolisi V. (a cura di), Teodoro Studita, Giuseppe umile e minimo, Niceta Paflagone, Tre laudationes bizantine in onore di San Bartolomeo apostolo, Palermo, pp. 59-64.

Enciso I. 1960, *La vocación de Natanael y el Salmo 24*, Estudios Biblicos, 19, pp. 229-236.

Erbetta M. (a cura di) 1966, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento. Atti e leggende*, Casale Monferrato.

George J. W. 1992, *Venantius Fortunatus. A Poet in Merovingian Gaul*, New York.

Giustolisi V. 1999, *Presupposti mitici pagani del culto di San Bartolomeo*, in Bouysse-Cassagne T., Giustolisi V., San Bartolomeo dalle Eolie alle Ande, Palermo.

Giustolisi V. 2012, *Sul culto dell'apostolo Bartolomeo nel mondo bizantino e in Armenia*, appendice a Moesinger G., *Vita e martirio di san Bartolomeo apostolo*, Traduzione con annotazioni, due saggi introduttivi e note critiche a cura di Di Maria G., Studi del Centro di Documentazione e ricerca per la Sicilia antica "P. Orsi", Puurs (BE), pp. 140-146.

Godding R. 1998, *Il Liber Vitae Patrum di Gregorio di Tours e l'origine dei Dialogi di Gregorio Magno*, in Luongo G. (a cura di), Scrivere di Santi. Atti del II Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia (Napoli, 22-25 ottobre 1997), Roma, pp. 107-128.

Godding R. 2018, *Gli apostoli e il mare*, in Jaspert N., Neumann C. A., di Branco M. (eds.), Ein Meer un seine Heilegen. Hagiographie im mittelalterlichen Mediterraneum, München, pp. 51-67.

Heinzelmann M. 1994, Gregor von Tours (538-594). «Zehn Bücher Geschichte». Historiographie und Gesellschaftskonzept im 6. Jahrhundert, Darmstad.

Junod É. 1981, *Les Vies de Philosophes et les Actes apocryphes: un dessein similaire*, in Bovon F. *et alii* (eds.), Les Actes apocryphes des apôtres, «Publications de la Faculté de Théologie de l'Université de Genève», 4, Genève, pp. 209-220.

Junod É., Kaestli J.-D. 1982, *Histoire des Actes apocryphes des apôtres des IIIe au IXe siècle: le cas des Actes de Jean*, «Chaiers de la Revue de Théologie et de Philosophie», 7, Genève.

Kaestli J.-D., Cherix P. 1997, *Livre de la Résurrection de Jésus-Christ par l'apôtre Barthélemy*, in Bovon F., Geoltrain P. (dir), Ècrits apocryphes chrétiens, vol. I, Paris, pp. 299-302.

Kaestli J.-D. 1997, *Questions de Barthélemy. Introduction*, in Bovon F., Geoltrain P. (eds.), Ècrits apocryphes chrétiens, vol. I, Paris.

Labate A. 1998, *Marūtā*, in Leonardi C., Riccardi A., Zarri G. (a cura di), Il grande libro dei Santi, vol. II, pp. 1423-1424.

Leloir L. 1992, *Ècrits apocryphes sur les apôtres. Traduction de l'édition arménienne de Venice*, vol II. Philippe, Barthelemy, Thomas, Matthieu, Jacques frere du Signeur, Thaddee, Simon, Listes d`Apotres, «CCh Series apocryphorum» 4, Turnhout, pp. 479-530.

Lilla S. 1984, *Panteno*, Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane, 2, coll. 2064-2066.

Luongo G. (a cura di) 1998, *Scrivere di Santi*. Atti del II Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia (Napoli, 22-25 ottobre 1997), Roma.

Luongo G. 2006, *Martyr stella loci* (Paul. Nol., carm. 19, 15), «Auctores Nostri» 4, pp. 373-396.

Lypsius R., *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, Braunschweig 1893-1890, t. 2.

Maggioni G. P. (a cura di) 2007, Iacopo da Varazze, *Legenda Aurea con le miniature dal codice Ambrosiano C 240 inf.*, Traduzione italiana coordinata da F. Stella, Firenze-Milano.

Maggioni G. P. 2008, *La littérature apocryphe dans la Lègende Dorée et dans ses sources immédiates. Interprétation d'une chaîne de transmission culturelle,* «Apocrypha», 19, pp. 146-181.

Maggioni G. P. 2012, *Il genere letterario degli* Aenigmata *nella letteratura latina medievale*, in Monda S. (a cura di), AINIGMA e GRIPHOS. Gli antichi e l'oscurità della parola, Pisa, pp.183-226.

Marconi G. 2018, *Le strategie del riconoscimento nel vangelo di Giovanni. Percorsi di un topos letterario*, Roma.

Moesinger G. 2012, *Vita e martirio di san Bartolomeo apostolo*, trad. it. in Di Maria G. (a cura di), G. Moesinger, *V*ita e martirio di san Bartolomeo apostolo, «Studi del Centro di documentazione e ricerca per la Sicilia antica "Paolo Orsi"», Puurs (BE), pp. 1-80.

Perrin M.-Y. 1997, *Grégoire de Tours et l'espace extra gaulois*, in Gauthier N., Galinié H. (eds.) Grégoire de Tours et l'espace gaulois. Actes du Congrès International (Tours, 3-5 novembre 1994), Tours.

Perrone L. 1984, *Teodoro il Lettore*, Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane, 2, col. 3381.

Piazza E. 2014, *Tracce di Sicilia in Gregorio di Tours*, «Rivista di Cultura Classica e Medioevale», 56, 1, pp. 163-174.

Poirier P.-H., Tissot Y., *Actes de Thomas. Introduction*, in Geoltrain P., Kaestli– J.-D. (eds), Ècrits apocryphes chrétiens, vol. I, Paris.

Polara G. 2003, *I carmina figurata di Venanzio Fortunato*, in *Venanzio Fortunato e il suo tempo*. Convegno internazionale di studio. Valdobbiadene (29 novembre-Treviso, 30 novembre-1 dicembre 2001), Treviso, pp. 211-229.

Ramelli I. 2000, *Note sulle origini del cristianesimo in India: la tradizione su Bartolomeo e Tommaso*, «Studi Classici e Orientali», 47, 2, pp. 363-378.

Reydellet M. (ed.) 1994, *Introduction* a Venance Fortunat, *Poèmes*, Texte établi et traduit par M. Reydellet, t. I, Paris.

Reydellet M. 1997, *Tours e Poitiers: les relations entre Grégoire et Fortunat*, in Gauthier N., Galinié H. (eds), Grégoire de Tours et l'espace gaulois. Actes du Congrès International (Tours, 3-5 novembre 1994), Tours, pp. 159-167.

Roberts M. 2009, *The Humblest Sparrow. The Poetry of Venantius Fortunatus*, Ann Arbor 2009, p.173.

Rose E. 2007, *Pseudo-Abdias and the Problem of Apostle Apocrypha in the Latin Middle Ages: a Literary and Liturgical Perspective*, «Sanctorum», 4, pp. 129-146.

Rose E. 2009, *Ritual Memory. The Apocryphal Acts and Liturgical Commemoration in the Early Medieval West [c. 500-1215]*, Leiden.

Rose E. 2011, *Clash of altars, clash of cults: the foundation of Christianity in apocryphal and liturgical texts*, in Rauwel A. (ed.), Autour de l'autel chrétien medieval, «Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre», Hors- série 4, Auxerre.

Rose E. 2012, *Virtutes apostolorum: Editorial Problems and Principles*, «Apocrypha», 23, pp. 11-45.

Rose E. 2013a, *Abdias scriptor Vitarum sanctorum apostolorum? The «Collection of Pseudo-Abdias» Reconsidered*, «Revue d'Histoire des Textes», 8, pp. 227-268.

Rose E. 2013b, *Virtutes apostolorum: Origin, Aim and Use*, «Traditio», 68, pp. 57-96.

Sauget J.-M. 1984, *Marūtā di Majferqat*, «Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane», 2, coll. 2157-2159.

Tavano S. 2003, *Venanzio Fortunato: monumenti ed estetica. In margine alla nuova edizione delle sue opere*, in *Venanzio Fortunato e il suo tempo*. Convegno internazionale di studio. Valdobbiadene (29 novembre-Treviso, 30 novembre-1 dicembre 2001), Treviso, pp. 530-600.

Tardi D. 1927, *Fortunat. Étude sur un dernier représentant de la poésie latine dans la Gaule mérovingienne*, Paris.

Tillemont L. S. 1693, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris.

Trevijano R. 1983, *Bartolomeo Apostolo*, «Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane», 1, coll. 486-487.

Van Esbroeck M. 1983, *La naissance du culte de Saint Barthélemy en Arménie*, «Revue des études arméniennes», 17, pp. 171-205.

Van Uytfanghe M. 1987, *Stylisation biblique et condition humaine dans l'Hagiographie mérovingienne [600-750]*, Brussel.

Dante e Pirandello nella lettura gramsciana

Aldo Maria Morace

Dopo l'8 settembre 1943, in Albania, centosettanta militari del Regio Esercito italiano, che non si erano voluti arrendere ai nazisti, si riunirono in un battaglione unico, e nuovo, che intitolarono nel nome di Gramsci. È un episodio poco conosciuto e dal valore fortemente emblematico: nel momento in cui si scelse la resistenza, e la resilienza contro la barbarie, unendosi valorosamente all'Esercito Albanese di Liberazione Nazionale fino alla fine della guerra, forze superstiti di disparata provenienza regionale e parte politica si coagulavano nel nome di Gramsci, divenendo formazione partigiana e reagendo alla "morte della patria". Ha pesato di certo in quella scelta l'essere nella terra da cui era partita, secoli prima, la diaspora della famiglia Gramsci, come è noto fuggita dalla cittadina di Gramshi, nell'Albania centrale, a seguito dell'invasione turca, e poi attestatasi nel Settecento nel paese *arbëreshë* di Plataci, in Calabria, e successivamente in Campania, prima di radicarsi definitivamente in Sardegna. Ed ha pesato soprattutto, in quella scelta che riaffermava l'orgoglio della libertà, il ritrovarsi accomunati nel nome di una figura cardinale che era stata spenta dal fascismo per la sua indefettibile opposizione e che, in quel frangente, rendeva possibile ricostituire una unità lì dove erano solo eterogeneità e frustrazione e dispersione.

Gramsci diveniva così – in quella terra d'Albania che in qualche misura era stata anche sua (pur se aveva scritto di non essersi «mai accorto di essere dilaniato fra due mondi») – un simbolo unificante, aggregante, proiettivo: una di quelle figure in cui vive e vibra quello «spirito nazionale» che egli aveva tensivamente ricercato e analizzato nella sua minuziosa e frammentata indagine sulla cultura letteraria in Italia, riversata nei *Quaderni del carcere*. Come è ben noto, almeno un terzo dei contenuti dei *Quaderni* vertono sul rapporto fra vita nazionale e cultura, dalla critica letteraria alla linguistica, dal carattere non nazional-popolare della letteratura italiana a quella popolare, allargandosi con processo spiraliforme a comprendere le tematiche del ruolo degli intellettuali, dell'egemonia e del moderno umanesimo, ma non

disdegnando anche di toccare la dimensione della traduttologia, dell'antropologia e, nelle *Lettere*, di essere persino un episodico e delicato scrittore per l'infanzia. La lotta per una nuova cultura, per una nuova letteratura, ha il suo strumento privilegiato nell'unificazione linguistica: un problema che Gramsci affronta con vigore in relazione al periodo postunitario e – pur riconoscendo al Manzoni di aver compreso la questione linguistica italiana come una questione politica e sociale – si distingue dall'autore lombardo nel modo di interpretare la risoluzione del problema, schierandosi con prospettiva vincente a favore delle teorie di Ascoli, che concepiva la nascita di una lingua nazionale come il frutto di una unificazione culturale, prima ancora che linguistica.

L'«umanesimo moderno" è ciò che manca alla cultura italiana – non solo letteraria – per essere nazional-popolare, per coadiuvare un rinnovamento della nazione, cessando «di essere completamente estranea alla nazione». E nella perdita di voce degli intellettuali, nel dilagare dell'individualismo molecolare in letteratura, nell'uscita di scena dei due grandi avversari della storia politica e sociale europea, perché non c'è più popolo e non ci sono più neanche classe operaia e borghesia, ma c'è la massa (una formazione sociale caratterizzata dalla comparsa di un senso di solidarietà disorganizzata, emotiva, e però orientata nella medesima direzione, per dirla con Von Wiese), la letteratura continua gramscianamente a combattere una battaglia straordinaria, anche in Italia, per reagire alla perdita dei punti di riferimento e per rifondare un umanesimo della contemporaneità. Una volta messa in vibrazione questa parca linea sulla modernità – talvolta spiazzante – della sua visione, lucida e cruda, in materia di cultura letteraria, può sembrare contraddittorio che l'interesse di Gramsci si sia soprattutto orientato – nella pratica dell'indagine critica – su due figure-cardine, tutt'altro che canonicamente nazional-popolari. Nei *Quaderni del carcere* Dante e Pirandello sono gli autori più aggettanti; sono quelli cui Gramsci aveva pensato di dedicare – negli anni bui della reclusione – la scrittura di un saggio e l'assemblaggio di un volume; e sono anche autori su cui ha dato intuizioni geniali di lettura.

Quella per Dante, da parte di Gramsci, è stata 'una lunga fedeltà': è l'autore con il maggior numero di occorrenze (oltre un centinaio nei *Quaderni*, una trentina nelle *Lettere*; altre ventiquattro, equamente bilanciate fra le due fonti, per la *Commedia*). Gramsci contestualizza Dante nella storia degli intellettuali e lo pone come l'inizio di quella corrente che culmina in Machiavelli; ne sottolinea la ricerca di una soluzione al problema dell'anarchia comunale e feudale ed alla necessità di limitare il potere della Chiesa nel rispetto di quello statuale; e legge la *Commedia* come «il canto del cigno me-

dioevale, che pure anticipa i nuovi tempi e la nuova storia». Non casualmente nella prima lettera dal carcere, mai pervenuta perché trattenuta dalla censura, la prima richiesta di Gramsci alla padrona di casa, insieme con l'invio della copia del *Breviario di linguistica* di Giulio Bartoli, lasciata nella camera in affitto, è quella di acquistare per suo conto una copia «della *Commedia* di pochi soldi, perché il mio testo l'avevo imprestato». La *Commedia* dantesca, dunque, come volume di primaria incidenza per le ore di clausura, ma anche come elemento di lavoro, perché fra gli *Argomenti principali*, da trattare nei *Quaderni*, figura proprio il canto decimo dell'Inferno, anzi più esattamente «*Cavalcante Cavalcanti*: la sua posizione nella struttura e nell'arte della Divina Commedia», poiché Gramsci ritiene «di avere fatto una piccola scoperta» in proposito (come comunica in una lettera del 26 agosto 1929) e, per questo, chiede libri e articoli di documentazione, fra cui un libretto del calabrese Vincenzo Morello, in arte Rastignac, che aveva editato un *Dante, Farinata, Cavalcanti* (1927). Gramsci è consapevole che un serio lavoro di ricerca non può non partire dallo stato dell'arte, dalla consultazione e dall'«approfondimento dei risultati raggiunti dalla critica storica ed estetica»; e riesce a farlo in condizioni improbe, aggiornandosi sui risultati della critica dantesca fino al limite estremo a lui concesso dai mali fisici, tanto che ancora il 3 aprile 1933 chiedeva a Tania di «scrivere alla libreria perché mi spedisca il recente volumetto del prof. Michele Barbi: Dante *Vita. Opere. Fortuna*, editore G.C. Sansoni, Firenze 1933. Non so resistere alla tentazione di avere questo lavoro, anche se non sarò in grado, ancora per qualche mese, di studiarlo».

Quale era la «piccola scoperta» gramsciana a proposito del canto X, quella che viene delineata e svolta nei paragrafi 78-87 del Quaderno 4? Il canto degli eretici – dove con Epicuro sono puniti tutti coloro «che l'anima col corpo morta fanno», e dove Dante incontra Farinata e Cavalcante, rispettivamente suocero e padre di Guido Cavalcanti – è uno dei luoghi più spinosi della *Commedia* per il complesso intreccio di passioni politiche e private che in esso trova espressione. Una lettura unitaria del canto dimostra infatti con evidenza – questa è la scoperta annunciata a Tatiana – che il vero protagonista è Cavalcante, e non (come ha sino ad allora sostenuto la critica) il ghibellino Farinata, che si erge statuario dalla tomba scoperchiata e con cui Dante scambia un primo e fiero dialogo politico, interrotto dall'apparire, nella stessa tomba, del padre di Guido Cavalcanti, maestro e «primo amico» di Dante. In Cavalcante – che chiede subito del figlio ed è pervaso solo dall'affetto paterno – si manifesta per Gramsci il contrappasso degli eretici, per i quali non esiste altra vita che quella terrena; e tardando la risposta, il padre si abbatte affranto nella tomba, convinto che il figlio sia morto, «e

più non parve fuore». Sono due drammi diversi; ma nessuno ha osservato, postilla Gramsci, che «se non si tiene conto del dramma di Cavalcante, in quel girone non si vede *in atto* il tormento del dannato». Cavalcante vede nel passato e vede nell'avvenire, ma non vede nel presente: «nel passato Guido è vivo, nell'avvenire Guido è morto, ma nel presente? È morto o vivo? È un dramma che Dante suggerisce al lettore», dandogli gli elementi perché sia possibile intuirlo e ricostruirlo. Di contro a Farinata, Cavalcante appare abbattuto, forse inginocchiato; e percuote l'interlocutore con «tre domande in cui c'è una gradazione di stati d'animo»: «Come dicesti: egli "ebbe"?» – «Non vive egli ancora?» – «Non fiere gli occhi suoi lo dolce lome?».

Su quell'«ebbe» cade dunque l'accento «estetico» e «drammatico» del verso, e su quel godimento della luce che i dannati e i morti hanno perduto; e solo in ultimo il dramma conosce la sua «catarsi», quando Dante «toglie dalla pena Cavalcante, interrompendo la sua punizione in *atto*». Gramsci ricorda, a questo proposito, di avere accennato in un suo articolo del '18, *Il cieco Tiresia*, a questa interpretazione della figura di Cavalcante: nella tradizione letteraria e nel folclore, il dono della previsione è sempre connesso con l'infermità attuale del veggente, che mentre vede il futuro non vede l'immediato presente perché cieco; e – come i veggenti nel mondo antico – i dannati del «cieco carcere» vedono il futuro, ma non possono vedere il presente: versi "strutturali" che a pieno titolo Gramsci richiama alla funzione di poesia, poiché, potendo conoscere solo il futuro, e non il presente, nel giorno del giudizio universale ogni luce si spegnerà per loro. L'uno e l'altro dannato appaiono colpiti in ciò in cui hanno riposto il senso della loro vita: la passione politica, in Farinata; e la passione paterna, l'orgoglio per la grandezza del figlio, in Cavalcante. Il loro orizzonte coincide con la terra e – se quei valori terreni, di cui vivono, vengono meno – tutto è definitivamente finito e ogni luce è spenta.

Percorre queste note dantesche una feroce polemica contro la lettura "politica" che del canto decimo aveva dato Morello, che vi ha riversato, secondo Gramsci, tutta la sua deficienza di disciplina intellettuale, il suo filisteismo e la sua "zerità". In realtà, l'astio polemico è funzionale ad una linea ermeneutica che – muovendosi nel solco dello storicismo desanctisiano – confuta radicalmente la dicotomia crociana fra struttura e poesia, dimostrando che l'architettura della *Commedia* è elemento essenziale e imprescindibile del dramma che si è svolto nel canto e dell'intero poema. E da qui Gramsci muove per cogliere un altro aspetto strutturale dell'immensa grandezza di Dante, che identifica nell'efficacia dell'intuitivo, dell'inespresso, della rinunzia descrittiva: «a me pare che mai il poeta riesce tanto espressivo, come in

queste sue confessioni di impotenza espressiva, le quali, invero, vanno considerate [...] la poesia dell'ineffabile»; e ricorda in proposito «che Timante di Sicione aveva dipinto la scena del sacrificio di Ifigenia effigiando Agamennone velato», che nelle pitture pompeiane è velato il volto della Medea che uccide i figli e, per il Laocoonte, che Lessing vi colse «non l'incapacità del pittore a rappresentare il dolore del padre, ma il sentimento profondo dell'artista che non avrebbe saputo dare un'impressione tanto penosa d'infinita mestizia come con questa figura velata, il cui viso è coperto dalla mano».

Quanto l'interpretazione gramsciana fosse innovativa e profonda, veniva subito riconosciuto dal suo venerato professore, Umberto Cosmo, cui era stato inviato uno schema di lavoro: «Mi pare che l'amico nostro abbia colpito giusto. Accanto al dramma di Farinata c'è anche il dramma di Cavalcante, e male hanno fatto i critici, e fanno, a lasciarlo nell'ombra. La virtù della grande poesia è di suggerire più che non dica e tale virtù di suggestione promana dalla struttura dell'opera, dalle sue leggi costruttive" e dall'essere dei due dannati in quel determinato "cono d'ombra", come dice assai felicemente l'amico». Conosciuta solo a partire dagli anni Cinquanta, questa interpretazione è divenuta moneta comune, tanto da avere smarrito nell'accumulo dei commenti la sua primalità; ed è stata superbamente sviluppata da Contini, che ha aggiunto nel «cono d'ombra» un terzo e invisibile protagonista del canto, Guido Cavalcanti, anche lui destinato da Dante al «cieco carcere» che attende gli atei irriducibili.

Nelle edizioni tematiche di *Letteratura e vita nazionale*, la sezione sul teatro di Pirandello (che raccoglie note sparse in cinque diversi quaderni) è posta in immediata contiguità con *Il canto decimo dell'Inferno*. Filologicamente impropria, questa scelta è motivata dal fatto che anche in questo caso si tratta di una "lunga fedeltà" all'autore, che Gramsci stesso rivendicava nella lettera del 19 marzo 1927 a Tatiana, dal carcere: «Sai che io, molto prima di Adriano Tilgher, ho scoperto e ho contribuito a popolarizzare il teatro di Pirandello? Ho scritto sul Pirandello, dal 1915 al 1920, tanto da mettere insieme un volumetto di 200 pagine e allora le mie affermazioni erano originali e senza esempio: il Pirandello era o sopportato amabilmente o apertamente deriso». E come nel caso del saggio dantesco che si era autoimposto di scrivere, per non farsi degradare intellettualmente dal carcere, nella stessa lettera preannunciava di volersi «occupare intensamente e sistematicamente di qualche soggetto che assorbisse e centralizzasse la mia vita interiore»; ed enumerava a tal fine quattro soggetti, dei quali il terzo era «uno studio sul teatro di Pirandello e sulla trasformazione del gusto teatrale italiano che il Pirandello ha rappresentato e ha contribuito a determinare».

Per comprendere geneticamente la specificità di questo interesse, è necessario risalire agli undici interventi recensori sulla drammaturgia pirandelliana che Gramsci aveva disseminato nell'ambito delle *Cronache teatrali*, fra il 1917 e il '20. È un critico teatrale, il giovane Gramsci, che risente ancora dell'influsso crociano, ma che si stacca decisamente dagli altri recensori (Simoni, Tilgher, D'Amico) perché è il solo che indaghi a fondo sulle motivazioni sociologiche di fondo e sulle valenze politico-culturali dell'evento teatrale, senza però che questo comporti la sottomissione della dimensione estetica; e questo acume si esercita su un autore che si è da poco riconvertito al teatro, producendo a ritmo febbrile ed affrettato, ma che non è ancora quello della grande stagione del teatro nel teatro e delle tragedie e dei miti. Da qui un quadro più di ombre che di luci, che del Pirandello minore sferza il manierismo intellettualistico, la prevalenza del teorema logico e del sofisma sulla vita umana del personaggio, ma che al tempo stesso isola con intuito sicuro i grandi esiti di *Liolà* (superbamente contestualizzato nella dimensione magnogreca) e di *Il piacere dell'onestà*, di cui coglie tutto il valore dirompente («è un "ardito" del teatro. Le sue commedie sono tante bombe a mano che scoppiano nei cervelli degli spettatori e provocano crolli di banalità, rovine di sentimenti, di pensieri»).

Ben diverso il quadro complesso, variegato di luci più che di ombre, che emerge dalle note dei *Quaderni*, in cui si rimarca diffusamente quanto Pirandello sia stato incompreso dalla critica e osteggiato dal pubblico nella prima fase teatrale, tanto che il "pagano" *Liolà* dovette essere tolto «dal repertorio per le dimostrazioni ostili dei giovani cattolici torinesi alla seconda replica». Le riserve non sono taciute, come ad esempio che la concezione pirandelliana della vita e dell'uomo, «indubbiamente anticattolica», sia così individuale da risultare incapace di diffusione nazional-popolare; e che il suo teatro non sia autonomo dalla messinscena dell'autore, sul quale continua a nutrire dubbi in merito alla capacità di trasfigurare artisticamente i contenuti drammaturgici, di stampo cerebrale e filosofeggiante. Al tempo stesso, però, le riserve tornano ad essere ridiscusse e vengono ripensate e rideclinate su un versante di positività. Se permane ben ferma la convinzione che il Pirandello maggiore sia quello dialettale, o di ambientazione popolare, è pur vero che frammenti di grande bellezza sono anche nel suo teatro più letterario; e che nel teatro dialettale il pirandellismo sia giustificato da modi di pensare storicamente e regionalmente popolari e popolareschi, calati in «popolani siciliani che pensano così perché sono popolani e siciliani» e nutrono in sé «filoni di carattere dialettale e immanentistico», sicché Pirandello ha potuto per questa via immettere nella cultura popolare la dialettica della fi-

losofia moderna, «in opposizione al modo aristotelico-cattolico di concepire l'oggettività del reale». Il suo stesso essere – ed averne coscienza – siciliano, italiano ed europeo, costituisce la sua «debolezza artistica» ed il suo «grande significato culturale», poiché egli sente in sé stesso questi tre elementi di civiltà «come giustapposti e contraddittori»; ma al tempo stesso questo gli consente di osservare le contraddizioni nelle personalità degli altri «e di vedere il dramma della vita come il dramma di queste contraddizioni».

Non c'è autore più lontano – data la personalità molteplice e complessa di Pirandello – dall'appartenenza alla categoria dei «nipotini di padre Bresciani». Il girgentino ha umoristicamente immesso il tarlo di abissali dubbi conoscitivi in cervelli meschini, parodiando il solipsismo filosofico; ed ha sprovincializzato e modernizzato il gusto del pubblico, «confluendo col futurismo migliore nel lavoro di distruzione» critica del basso e melodrammatico «ottocentismo piccolo-borghese e filisteo». Poiché nel teatro pirandelliano – e lo possiamo oggi vedere limpidamente anche sulla scorta delle annotazioni gramsciane – la struttura del dramma diviene la tragedia dell'uomo al quale la ragione appare l'unico strumento di liberazione, e al tempo stesso ne costituisce il tormento, quando essa – esercitata al limite delle sue risorse – dimostra la propria inanità nella coincidenza ultima della logica con l'assurdo. Dopo aver sognato di liberarsi dalla prigionia esistenziale, il personaggio pirandelliano si trova a certificare la convinzione dell'illusorietà della vita, della polivalenza labirintica dei segni che tentano d'interpretarla. Caduta la fiducia razionalistica, risulta vana l'aspirazione a darsi ragione dell'eclisse della ragione, mentre la tragedia si ottunde e si esaspera nel surreale della realtà, spinta al limite di sé stessa, o si deforma nella parodia, con il caricarsi di tutte le stigmate fisiche e morali degli uomini-maschere.

Giustamente, dunque, Gramsci poteva rivendicare, nella lettera a Tatiana, di avere colto con intuito sicuro in Pirandello una delle grandi figure, anzi la maggiore figura della cultura letteraria contemporanea in Italia, sebbene non avesse potuto – per i fattori ben noti della carcerazione e dei mali fisici – continuare la frequentazione dell'opera pirandelliana, pervenuta a un successo mondiale dopo il primo quarto del secolo e suggellata dall'attribuzione del Nobel nel 1934. Ed è una delle tante motivazioni per cui non possiamo che continuare a dolerci del fatto che questa mente sia stata spenta a soli quarantasei anni; e tributare un *memento* imprescindibile e reverente, nell'ottantesimo anno dalla morte, alla figura prismatica, complessa e monumentale di Antonio Gramsci.

«Troppi avvocati!». Note sulla politica forense del regime fascista

Antonello Mattone

Il processo di "fascistizzazione" del diritto non investì soltanto l'ambito dell'Università, delle istituzioni culturali e dell'editoria ma anche quello delle professioni forensi, del notariato e della magistratura, che furono disciplinati da apposite leggi che segnarono una netta cesura con la politica dello Stato liberale nei confronti degli ordini professionali e dell'autonomia degli organi giudiziari.

Nell'immediato dopoguerra si rendeva estremamente urgente a causa della crescita vertiginosa dei laureati in Giurisprudenza (dai 2.700 del 1920-21 si passò ai 4.700 del 1939-40)[1], della smobilitazione e del reinserimento dei reduci, con tutto ciò che comportava in termini di contenzioso ed assistenza, della riduzione del periodo di praticantato da due anni a tre mesi per gli ex combattenti laureati in legge, delle lungaggini della giustizia civile, della creazione di nuove giurisdizioni speciali che avevano sottratto una quota cospicua del mercato delle cause nell'ambito del diritto del lavoro.

Nel 1921, in un intervento destinato a diventare celebre, *Troppi avvocati!*, Calamandrei individuava nell'«elefantiasi» e nella «pletora» da cui erano afflitti gli ordini forensi la causa principale della decadenza dell'avvocatura italiana. L'autore poneva il problema dell'avvocatura in questi termini: i professionisti legali erano in numero enormemente superiore ai bisogni e ciò comportava come conseguenza la disoccupazione, il disagio economico e quindi il progressivo abbassamento morale ed intellettuale del ceto forense. In un trentennio, dal 1880 al 1913, il numero degli avvocati era aumentato del 67 per cento, passando da 12.885 a 21.488 unità. Le liti, eccessivamente cresciute, venivano spesso artificiosamente prolungate con astute tattiche temporeggiatrici. Apparivano dunque giustificate le sue preoccupazioni sul futuro dell'avvocatura. Per i rimedi Calamandrei respingeva il sistema dell'albo chiuso, perché avrebbe portato ad un'«eliminazione alla rovescia», così come criticava sia il progetto di riforma elaborato dai

rappresentanti delle curie italiane, sia i rimedi proposti nel progetto governativo. Una possibile soluzione poteva essere trovata, secondo il giurista fiorentino, nel rendere veramente seri e severi gli esami per l'ammissione all'avvocatura[2].

Negli anni Venti la politica fascista verso le professioni forensi si pone in stretta continuità con quella dell'età liberale. Il regio decreto del 15 gennaio 1925, n. 27, introduceva l'obbligatorietà degli esami di Stato per l'abilitazione all'esercizio delle professioni di avvocato, procuratore e notaio. La legge del 26 marzo 1926, n. 453, sulla professione di avvocato e procuratore confermò la distinzione, già prevista dalla vecchia normativa del 1874, tra i due ruoli, ma stabilì una maggiore specificazione, considerando la condizione di procuratore come il primo gradino della professione forense. Dopo che la legge del 3 aprile 1926 creò in ciascuna provincia una associazione di avvocati fascisti, le vecchie associazioni forensi non furono sciolte ma continuarono ad esistere e ad includere tra i loro iscritti avvocati che non avevano la tessera del PNF. Un decreto di poco successivo (r.d. 6 maggio 1926) stabilì che tutti gli avvocati dovessero prestare giuramento impegnandosi ad adempiere i propri doveri professionali in conformità con «gli interessi superiori della Nazione». Con la legge del 6 agosto 1926 fu reso operante l'obbligo del possesso della laurea per l'esercizio della professione notarile, secondo quanto stabilito nel 1913 ma mai applicato. Veniva inoltre disposto che la cancellazione dall'albo poteva essere motivata «da quei fatti, che, pur riferendosi al passato, si riflettono con le loro conseguenze morali tuttora nel presente». Come osservava Salvemini nel suo *Under the Ax of Fascism*, «un avvocato che nel passato avesse commesso un peccato di antifascismo veniva a trovarsi sotto la minaccia permanente di cancellazione, perché i dirigenti dell'associazione fascista potevano sempre sollevare contro di lui un passato le cui conseguenze si riflettevano tuttora nel presente»[3]. Non è un caso che, nel dicembre 1926, in base a questa disposizione, i nomi di ventotto avvocati furono radiati dall'albo della provincia di Roma «per avere manifestato ostilità al regime». L'anno successivo i nomi di oltre duemila avvocati vennero radiati dagli albi delle province italiane.

Il 24 aprile 1931, durante un'udienza nel tribunale di Nuoro, il sostituto procuratore del re commemorò la recente scomparsa del duca di Genova. Gli avvocati presenti, Pietro Mastino, ex deputato aventiniano del PSd'Az, Luigi Oggiano, anch'egli sardista, Gonario Pinna, repubblicano, rifiutarono di associarsi alla commemorazione, restando ostentatamente seduti ai loro banchi ed evitando di prendere la parola. L'episodio suscitò notevole scalpore, con la relativa apertura di un procedimento disciplinare

che comportò la sospensione dall'attività forense per un periodo di sei mesi. Pinna come ex ufficiale venne inoltre deferito alla magistratura militare e, l'anno successivo, fu degradato dal grado di tenente dell'esercito «per fatti politici contrari al giuramento»[4].

Il passaggio dagli ordini, così come erano stati definiti dalla riforma liberale del 1874, ai sindacati forensi avvenne con una certa gradualità. Una tappa intermedia del processo di fascistizzazione della professione fu il decreto del 22 novembre 1928, con il quale furono istituite al posto dei consigli dell'ordine delle commissioni permanenti, nominate per metà su proposta del Ministero di Grazia e Giustizia e per metà dal governo sulla base di elenchi predisposti dal sindacato che portava, inevitabilmente, ad una progressiva esautorazione della rappresentanza professionale[5].

La seconda fase della politica fascista si inquadra all'interno della logica dell'organizzazione corporativa dello Stato che portò alla conseguente soppressione dei vecchi organi collegiali. Nell'estate del 1932 al nuovo ministro guardasigilli che aveva sostituito Rocco alla Giustizia, Pietro De Francisci, i tempi sembravano ormai maturi per il varo di quella riforma che avrebbe dovuto inquadrare avvocati e procuratori nelle nuove istituzioni corporative, espressione del pieno controllo dello Stato sulla pratica giudiziaria. L'unità del ceto forense avrebbe dovuto quindi compiersi nelle nuove organizzazioni sindacali e non col ritorno ai vecchi ordini autonomi, peraltro ormai ampiamente fascistizzati. La legge venne approvata alla Camera, con un decreto d'urgenza, il 27 novembre 1933[6]: essa aboliva formalmente gli ordini, i collegi e le commissioni reali demandando ai nuovi sindacati la rappresentanza professionale, la competenza disciplinare e la custodia degli albi. Tra le disposizioni più importanti del provvedimento venne riconfermata la separazione dei due ruoli di avvocato e di procuratore, che non poteva più essere inteso come «assoluta indipendenza dell'una professione dall'altra», giacché quella di avvocato costituiva «il normale ampliamento del campo dell'attività forense» del procuratore. Venivano fissate nuove regole per l'esame di Stato abilitante alla professione legale e per le prove concorsuali. Con la legge del 1933 si dava alla professione forense «un assetto e un'impronta più conformi alla struttura corporativa dello Stato fascista» e si specificava che «deposte le vecchie ideologie dell'individualismo», gli avvocati si trasformavano in «collaboratori efficaci e convinti del Governo Fascista nell'amministrazione della giustizia»[7].

Nel quinquennio 1925-30 la legislazione fascista aveva tentato di trasformare l'avvocato interprete di una cultura non più assimilabile al vecchio notabilato tipico dell'età liberale, ma come espressione dei nuovi valo-

ri politici e giuridici del regime. Tale disegno venne realizzato non soltanto mediante la riforma corporativa, ma anche attraverso il nuovo codice di procedura penale, promulgato nel 1930, il cui impianto marcatamente inquisitorio rafforzava la posizione del pubblico ministero e indeboliva quella dell'accusato da un lato declassava il difensore (escluso dalla fase istruttoria) «al rango di collaboratore del giudice» nella ricerca della verità, dall'altro colpiva gli aspetti del malcostume forense ritenuti «ideologicamente incompatibili» col fascismo: la «retorica metafisica», l'«incontinenza oratoria», l'istrionismo d'assise, il ricorso ai cavilli. In questa prospettiva vanno letti l'abolizione della giuria e la netta riduzione della durata delle arringhe che modificavano sensibilmente il ruolo dell'avvocato nella dinamica processuale[8].

Piero Calamandrei ha raccontato nel 1946 che durante il fascismo «quando un avvocato coscienzioso aveva studiato a fondo una causa e preparato con serietà la difesa, all'ultim'ora si sentiva proporre dal cliente di associare al patrocinio, per "rinforzo" un luminare fascista [...]. Questi luminari non scrivevano comparse, perché non le sapevano scrivere; non parlavano in udienza, perché non sapevano parlare [...]. La loro parte era un'altra: dovevano intervenire solennemente nell'aula e, prima di assidersi al banco della difesa, rivolgere ai giudici un lungo saluto romano, fissandoli bene, ad uno ad uno, con sguardo fiero»[9].

Nel 1921 il giurista fiorentino aveva sottolineato la «doppia natura» della professione legale dovuta specialmente alla connotazione «pubblica» dell'attività dell'avvocato, frutto del suo ruolo di collaboratore della magistratura nella determinazione e nell'applicazione delle leggi. Funzione che, nel 1937, veniva negata da Palmiero Jannelli, consigliere d'appello e direttore generale del Ministero di Grazia e Giustizia, che scriveva: «Per quanto il loro intervento sia indispensabile ed abbia carattere di pubblico interesse, essi tuttavia non concorrono direttamente alla formazione della volontà dello Stato nell'attuazione della potestà giurisdizionale»[10].

Il libero esercizio dell'avvocatura incontrò seri ostacoli anche dalla diffusione degli uffici legali degli Enti pubblici e, soprattutto, dal nuovo ruolo dell'Avvocatura dello Stato che, in virtù del regio decreto del 30 ottobre 1933, aveva ottenuto l'affidamento della difesa di tutti gli interessi patrimoniali e non dello Stato «considerato nella sua unitarietà»[11]. Nonostante che i margini di libero esercizio della professione si fossero (soprattutto in campo politico) notevolmente ristretti, bisogna comunque ammettere che la legge del 1933 fu nel complesso accolta positivamente, sia dal mondo forense che da quello universitario, non soltanto per gli indubbi caratteri di

razionalizzazione dell'avvocatura, ma anche perché essa si inseriva in quadro generale caratterizzato dalla riforma dei codici e da quella dell'ordinamento giudiziario.

Era stata infatti realizzata l'unificazione giurisdizionale nel campo civile attraverso l'abolizione delle cinque Cassazioni regionali (Torino, Firenze, Roma, Napoli, Palermo) e l'istituzione della Cassazione civile unica con sede a Roma. Intervenendo alla Camera dei Deputati il 16 maggio 1929, il guardasigilli Rocco poteva, con orgoglio, «tributare un alto elogio alla Corte di Cassazione, la quale, proprio nel campo della comprensione dello spirito del Regime e della sua legislazione» aveva «dato esempi luminosi»[12]. In realtà il provvedimento, attuato col r.d. del 24 marzo 1923, n. 601, si innestava ancora una volta nella tradizione liberale e si proponeva, in sintonia con la progettata riforma dei codici e della legislazione, di semplificare e di modernizzare il sistema della giustizia e di giungere finalmente, secondo Calamandrei, alla «consacrazione giudiziaria dell'unificazione nazionale» grazie all'«organo per lo sviluppo unitario della sua giurisprudenza»[13].

A presiederla, in sostituzione del vecchio liberale Lodovico Mortara, non gradito al fascismo, venne chiamato il più duttile Mariano D'Amelio, che avrebbe retto la Corte per diciotto anni dal 1923 al 1941.

La natura autoritaria del regime fascista portò inevitabilmente ad un forte ridimensionamento del ruolo della magistratura e a una drastica limitazione della sua funzione, che nell'Italia liberale conservava, nonostante tutto, una sfera di relativa autonomia, esercitando il controllo sul potere politico e garantendo la difesa dei diritti dei cittadini. Furono però conservate in continuità con l'assetto giudiziario dell'età liberale le garanzie formali della stretta legalità, della irretroattività della legge e del divieto di interpretazione analogica. Il pesante controllo esercitato sull'ufficio del pubblico ministero (che, come nell'età liberale, era sottoposto gerarchicamente al governo) permetteva al regime di selezionare i casi da portare in giudizio o di assegnarli ad altre giurisdizioni, come ad esempio al Tribunale speciale per la difesa dello Stato. In applicazione della normativa corporativa furono istituiti presso le Corti d'appello i Tribunali del lavoro, formati da magistrati di carriera e da giudici laici designati dalle stesse corporazioni.

In sostanza, in una prima fase, il fascismo si pose in stretta continuità con la tradizione liberale limitandosi a rafforzare l'assetto gerarchico della magistratura e, solo negli anni trenta, nel disegno di costruzione dello Stato totalitario, tentò una penetrazione diretta nelle istituzioni giudiziarie, avviando corsi di preparazione fascista per gli uditori giudiziari, sollecitando i magistrati ad iscriversi al PNF, obbligandoli con ripetute circolari

ad indossare la divisa d'ordinanza e ad adottare il saluto romano. Alessandro Galante Garrone ha ricordato che dopo il 1932 la tessera del PNF era per un magistrato un «puro adempimento formale»: l'iscrizione era infatti una condizione di fatto, e poi dal 1940 *de jure*, indispensabile per l'ammissione nei ruoli dell'amministrazione pubblica[14]. Ma furono operazioni di facciata: col R.d. 30 gennaio 1941, n. 12, il guardasigilli Dino Grandi emanava norme sull'ordinamento giudiziario che non presentavano alcuna sostanziale innovazione nell'architettura tradizionale (tipica del liberalismo autoritario) nei rapporti tra potere esecutivo e magistratura, né in tema di organizzazione interna: perfezionava ulteriormente la dipendenza del pubblico ministero dall'esecutivo e l'ingerenza del ministro guardasigilli sullo stato giuridico dei magistrati[15]. Le novità sostanziali dell'ordinamento giudiziario del 1941 devono essere ricercate nella volontà di rendere la magistratura organica alla concezione totalitaria dello Stato fascista, attraverso un'accentuata dipendenza dell'apparato giudiziario dal governo e un'ulteriore spinta all'organizzazione gerarchica e piramidale dell'istitu zione, con stretti vincoli di dipendenza dei magistrati inferiori nei confronti di quelli superiori, dei capi sezione e delle alte cariche poste ai vertici della struttura giudiziaria[16].

Note

[1] Cfr. Barbagli 1974, p. 262.

[2] Calamandrei 1921, ora Cappelletti 1965, ed anche in edizione anastatica a cura della Fondazione Forense Bolognese, Bologna, 2006, con introduzione di S. Calamandrei. Antonio Segni (Segni 1921a) nella sua recensione all'opera affermava: «Diagnosi certo esatta – osservava –, ma spero non mi si voglia tacciare di una qualche particolare fobia se tra le cause di abbassamento del livello morale delle professioni legali mi pare si debba dare maggior peso al nostro procedimento civile, che facilita la moltiplicazione e il dilungarsi delle liti, ed in genere le trappole che professionisti poco scrupolosi, possono porre a disposizione delle parti in mala fede, e invoglia così alla professione gli elementi meno degni, disgustando i migliori».

[3] Salvemini 1974, p. 80.

[4] Melis 1986, p. 326.

[5] Cfr. Meniconi 2006, pp. 105 ss., e Tacchi 2002, pp. 285 sgg., che costituiscono le opere di riferimento su questa tematica. Cfr. inoltre Meniconi 1994, pp. 49-86; Schwarzenberg 1976, pp. 629-635; Schwarzenberg 1977, pp. 162-176; Santoro 1996; Santoro 1998, pp. 247-313; Turi 2002; Malatesta 2005.

[6] Cfr. Camera dei Deputati 1934, pp. 15-39, dove sono riportate le relazioni alla Camera del ministro e della Commissione parlamentare.

[7] *Ivi*, pp. 17-18, 36-39. Cfr. anche Tacchi 2002, pp. 474-478; Meniconi 2006, pp. 172-177, 182-193.

[8] Cfr. Miletti 2008; Meniconi 2006, pp. 269 sgg.

[9] Calamandrei 1989, pp. 216-217. L'obiettivo del libro era, secondo l'autore, «un elogio della legalità, intesa come garanzia della libertà». Nella premessa alla traduzione tedesca del libro (*Lob*

der Richter) Calamandrei affermava che esso era «il frutto di una lunga esperienza forense che mi ha portato per oltre quarant'anni a trovarmi in contatto quotidiano coi giudici ed annotare giorno per giorno, quasi come in un diario privato, le osservazioni che mi avveniva di fare, per mia diretta partecipazione al processo sulle qualità umane dei giudici [...]. In particolare l'esercizio del ministero forense – prosegue Calamandrei – mi ha dato modo di vedere e di conoscere in carne ed ossa, dietro le formule delle leggi processuali, gli uomini che in quelle leggi, per chi le studia soltanto in teoria, appaiono solo come astrazioni; e di accorgermi che le leggi in se stesse non sono né buone né cattive, ma che il funzionamento di esse, in bene o in male, dipende unicamente dal costume degli uomini, giudici e avvocati, che hanno l'ufficio di farle funzionare» (Calamandrei 1956, p. 1683).

[10] Jannelli 1937, p. 49. Jannelli, è autore anche della voce *Ordinamento giudiziario*.

[11] Cfr. Tacchi 2002, p. 499.

[12] Cit. in Aquarone 1965, pp. 242-243.

[13] Calamandrei 1937, p. 990; Calamandrei 1920, pp. 130-131. Cfr. sull'opera la recensione di A. Segni (Segni 1921b), pp. 1-15 dell'estratto. Nel 1933 con l'articolo *La Cassazione e i giuristi*, ora in Calamandrei, *Studi sul processo civile* (Calamandrei 1934), il processualcivilista fiorentino che della unificazione della Cassazione era stato un convinto fautore, ne riesaminava il funzionamento a dieci anni dalla sua istituzione e metteva in evidenza la maggiore importanza che aveva assunto il «Supremo collegio» nella formazione della giurisprudenza e nell'elevazione dell'esercizio della professione forense, considerandolo come «il cuore della nostra vita giuridica e dobbiamo adoprarci – affermava – a far sì che questo cuore batta con ritmo regolare e gagliardo». Cfr. in particolare Abbamonte 2003, pp. 1-109; Guarnieri 1998.

[14] Galante Garrone 1994, p. 46.

[15] Cfr. sulla riforma degli ordinamenti giudiziari, Meniconi 2013, pp. 193 sgg., cui si rinvia per ogni ulteriore approfondimento. Cfr. inoltre Aquarone 1965, pp. 11-12, 244-245; Schwarzenberg 1977, pp. 162-176; Neppi Modona 1973; Tranfaglia, *Politica e magistratura nell'Italia unita*, in Tranfaglia 1973, pp. 155-184; Pignatelli 1975, pp. 103-126; Jocteau 1978, pp. 9-56; Jocteau 1988, pp. 237-238; Saraceno 1988, pp. 301-302; Venturini 1987, pp. 233-279; Venturini 2011; Meniconi 2008, pp. 183-200; Guarnieri 1992, pp. 83 ss.; Guarnieri 2003; Bertini 2005; Scarpari 2008; Sabelli 2009; Neppi Modona 2010; Orlandi 2010; Colao 2010; Focardi 2012.

[16] Cfr. Neppi Modona 1997, pp. 86-91. Cfr. anche Grandi 1941, pp. 1-32. «Nel regolare lo stato giuridico dei magistrati ho naturalmente respinto il principio del così detto autogoverno della Magistratura, incompatibile col concetto dello Stato fascista – affermava Grandi –, è inammissibile che nello Stato esistano organi indipendenti dallo Stato medesimo, o autarchie, o caste sottratte al potere sovrano unitario, supremo regolatore di ogni pubblica funzione» (p. 12). Il guardasigilli ribadiva che «nel pensiero giuridico moderno non importa già che la Giurisdizione costituisca un potere autonomo nello Stato, dovendo anch'essa informare la sua attività alle direttive generali segnate dal governo per l'esercizio di ogni altra pubblica funzione» (p. 20). Cfr. a questo proposito soprattutto Meniconi 2013, pp. 225-243.

Bibliografia

Abbamonte O. 2003, *La politica invisibile. Corte di Cassazione e magistratura durante il Fascismo,* Milano.

Aquarone A. 1965, *L'organizzazione dello Stato totalitario*, Torino.

Barbagli M. 1974, *Disoccupazione intellettuale e sistema scolastico in Italia (1859-1973),* Bologna.

Bertini N. 2005, *Il Ministero della giustizia e degli affari di culto tra la crisi dello Stato liberale e*

la stabilizzazione del regime fascista (1919-1932), «Le Carte e la Storia. Rivista di storia delle istituzioni», 11 (2005), n. 2, pp. 171-191.

Brigaglia M., Manconi F., Mattone A., Melis G. (a cura di), *L'antifascismo in Sardegna*, Cagliari.

Calamandrei P. 1920, *La Cassazione civile, I, Storia e legislazioni*, cap. XXX, II, Disegno generale dell'istituto, Torino.

Calamandrei P. 1921, *Troppi avvocati!*, Firenze.

Calamandrei P. 1937, *Cassazione civile*, «Nuovo Digesto Italiano», II, Torino.

Calamandrei P. 1956, *Anche i giudici sono uomini*, «Il Ponte», 12 (1956), n. 10, p. 1683.

Calamandrei P. 1989, *Elogio dei giudici scritto da un avvocato*, Firenze.

Camera Dei Deputati 1934, Ordinamento delle professioni di avvocato e di procuratore, annotato e illustrato con i lavori preparatori, Roma.

Cappelletti M. (a cura di), Calamandrei P. 1965, *Opere giuridiche*, Napoli, II, pp. 65-195.

Colao F. 2010, *Processo penale e pubblica opinione dall'età liberale al regime fascista*, in Garlati L. (a cura di), L'inconscio inquisitorio. L'eredità del codice Rocco nella cultura processualpenalistica italiana, Milano, pp. 249-270.

Focardi G. 2012, *Magistratura e fascismo. L'amministrazione della giustizia in Veneto 1920-1945*, Venezia.

Galante Garrone A. 1994, *Il mite giacobino. Conversazione su libertà e democrazia raccolta da P. Borgna*, Roma.

Grandi D. 1941, *Relazione alla Maestà del Re Imperatore*, Ordinamento giudiziario, Roma.

Guarnieri C. 1992, *Magistratura e politica in Italia. Pesi senza contrappesi*, Bologna.

Guarnieri C. 1998, La Corte di cassazione, in Violante L. (a cura di), Storia d'Italia. Annali 14. Legge Diritto Giustizia, Torino, pp. 793-817.

Guarnieri C. 2003, *Magistratura*, in De Grazia V., Luzzatto S. (a cura di), Dizionario del fascismo, II, Torino, II, pp. 74-78.

Jannelli P. 1937, *Avvocati e procuratori*, «Nuovo Digesto Italiano», II, Torino.

Jocteau G. C. 1978, *La magistratura e i conflitti di lavoro durante il fascismo 1926-1934*, Milano.

Jocteau G. C. 1998, *La Magistratura del lavoro*, «Il Parlamento italiano 1861-1988», XII/1, Milano, pp. 237-238.

Malatesta M. 2005, *Libere professioni*, in De Grazia V., Luzzatto S. (a cura di), Dizionario del fascismo, II, Torino, pp. 42-45.

Melis G. 1986, *«Il Pinna e i suoi amici»: l'antifascismo degli avvocati a Nuoro*, in Brigaglia M., Manconi F., Mattone A., Melis G. (a cura di), L'Antifascismo in Sardegna, Cagliari, pp. 225-232.

Meniconi A. 2006, *La «maschia avvocatura». Istituzioni e professione forense in epoca fascista (1922-1943)*, Bologna.

Meniconi A. 2008, *Magistrati e ordinamento giudiziario negli anni della dittatura*, in Melis G. (a cura di), Lo Stato negli anni Trenta. Istituzioni e regimi fascisti in Europa, Bologna, pp. 183-200.

Meniconi A. 2013, *Storia della magistratura italiana*, Bologna.

Miletti M. N. 2008, *Le ali ripiegate. Il modello di avvocato fascista nel codice di procedura penale italiano del 1930*, «Acta Histriae», 16 (2008), n. 4, pp. 619-636.

Neppi Modona G. 1973, *La magistratura e il fascismo*, in Quazza G. (a cura di), Fascismo e società italiana, Torino, pp. 125-181.

Neppi Modona G. 1997, *La magistratura dalla Liberazione agli anni cinquanta. Il difficile cammino verso l'indipendenza*, «Storia dell'Italia repubblicana, III, L'Italia nella crisi mondiale. L'ultimo ventennio», 2. Istituzioni, politiche, culture, Torino, pp. 86-91.

Neppi Modona G. 2010, *Quali giudici per quale giustizia nel periodo fascista*, in Garlati L. (a cura di), L'inconscio inquisitorio. L'eredità del codice Rocco nella cultura processualpenalistica italiana, Milano, pp. 209-224.

Neppi Modona G. 2014, *Quali giudici per quale giustizia nel periodo fascista*, in Garlati L. (a cura di), L'inconscio inquisitorio. L'eredità del codice Rocco nella cultura processualpenalistica italiana, Milano, pp. 209-224.
Orlandi R. 2010, *La riforma fascista delle corti d'assise*, in Garlati L. (a cura di), L'inconscio inquisitorio. L'eredità del codice Rocco nella cultura processualpenalistica italiana, Milano, pp. 225-240.
Pignatelli A. 1975*, I contratti politici sul giudice dallo Stato liberale al regime fascista*, «Politica del diritto», 5, pp. 103-126.
Sabelli I. 2009, *Il giudice delegato al fallimento nell'ordinamento giuridico fascista*, in Cerniglia-ro A. (a cura di) Themis. Tra le pieghe della giustizia, Torino, pp. 177-195.
Salvemini G. 1974, *Sotto la scure del fascismo*, in *Idem*, Vivarelli R. (a cura di), Scritti sul fascismo, III, Milano.
Santoro M. 1996, *Le trasformazioni in campo giuridico. Avvocati, procuratori e notari dall'Unità alla Repubblica*, in Malatesta M. (a cura di) Storia d'Italia. Annali 10. I professionisti, Torino.
Santoro M. 1998, *Notai. Storia sociale di una professione (1861-1940)*, Bologna.
Saraceno P. 1988, *Magistratura e fascismo*, «Il Parlamento italiano 1861-1988», XII/1, Milano, pp. 301-302.
Scarpari G. 2008, *I magistrati, il fascismo, la guerra*, «Questione giustizia», 1 (2008), n. 2, pp. 71-92.
Schwarzenberg C. 1976*, La professione forense in Italia dal 1874 al 1944*, «Studi in onore di Pietro Agostino D'Avack», IV, Milano, pp. 629-635.
Schwarzenberg C. 1977, *Diritto e giustizia nell'Italia fascista*, Milano.
Segni A. 1921a, *Recensione a P. Calamandrei*, «Studi sassaresi», serie II, 1(1921), pp. 168-169.
Segni A. 1921b, *La Cassazione e un libro recente*, «Rivista del diritto commerciale», 19.
Tacchi F. 1994, *Un professionista della classe dirigente: l'avvocato negli anni '20*, in Turi G. (a cura di), Libere professioni e fascismo, Milano, pp. 49-86.
Tacchi F. 2002, *Gli avvocati italiani dall'Unità alla Repubblica*, Bologna.
Tranfaglia N. 1973, *Dallo Stato liberale al regime fascista*, Milano.
Turi G. 2002, Lo Stato educatore. Politica e intellettuali nello Stato fascista, Roma-Bari.
Venturini F. 1987, *Un «sindacato» di giudici da Giolitti a Mussolini. L'associazione generale fra i magistrati italiani 1909-1926*, Bologna.
Venturini F. 2011, *Fra tradizione e autorità: la formazione giurisprudenziale del diritto durante il ventennio fascista*, «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 40 (2011), t. 2, pp. 869-966.

Lamberto Loria e la "damnatio memoriae". Sulla "fondazione" degli studi demoetnoantropologici italiani

Enzo V. Alliegro

1. Chiunque si rechi a Roma per visitare nel quartiere Eur il "Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari" osserverà al piano terra un busto su cui è dato leggere: "Lamberto Loria Fondatore del Museo. 1855-1913". Il nome di Lamberto Loria, omesso dalla denominazione ufficiale del Museo, e il monumento innalzato in suo onore contestualmente all'inaugurazione (nel 1956) per finalità, evidentemente, sia commemorative che celebrative, introducono una fenomenologia complessa di politiche e poetiche del ricordo e dell'oblio che sono alla base di ogni processo di costruzione della memoria, compreso quello che inevitabilmente investe le discipline scientifiche e i suoi protagonisti[1].

Come attentamente segnalato da Sandra Puccini, a cui si devono i maggiori approfondimenti dedicati a Loria, nel quadro di una ricerca storiografica che costituisce un riferimento solido per la scrittura della storia dell'antropologia italiana[2], Loria fu ritrovato esanime la mattina del 4 aprile 1913 nella propria abitazione in Via Lucrezio Caro, a Roma[3]. Nelle settimane successive al decesso la notizia venne riportata dalla più importante rivista americana, l'"*American Anthropologist*"[4], mentre amici e colleghi dedicarono a Loria necrologi e scritti commemorativi. Tra questi, degni di attenzione, quelli a firma di Raffaele Pettazzoni[5], Aldobrandino Mochi[6], Luigi Pigorini[7]e Francesco Baldasseroni[8], nei quali si parlò del decesso in termini di "morte improvvisa", nella variante, in un solo caso, di "repentina scomparsa", mentre nel 1930 sulle pagine di "*Lares*" si sarebbe fatto cenno ad una morte di altro genere, resa con l'espressione "tragicamente scomparso"[9]. Nei quattro contributi coevi fu tratteggiata la figura di un uomo dall'operosità creativa ed innovativa, la cui attività di studio venne a dispiegarsi, diremmo oggi, sia in ambito etnografico che demologico.

Per quanto riguarda le iniziative di ricerca svolte fuori d'Italia, a prendere forma furono i contorni di un viaggiatore-raccoglitore infaticabile, postosi a servizio della scienza antropologica in una fase ancora incerta e

di non pieno riconoscimento istituzionale. Non si trattava, pertanto, di un avventuriero alla ricerca di ricchezze o di onori personali, semmai di un abile e diligente ricercatore che svolse anzitutto un'infaticabile azione di produzione di documenti, sotto forma di teschi, manufatti, misurazioni, calchi in gesso, immagini, appunti, note, diari. Il ritratto più nitido tratteggiato negli scritti *post mortem*, pertanto, è certamente quello del formidabile collezionista[10], in piena sintonia con i dettami metodologici fissati dal positivismo.

Più articolata rispetto a quella etnografica, l'immagine di Loria disegnata sul fronte demologico. Qui, a partire dalla nota vicenda di conversione di Circello del Sannio, richiamata in tre dei quattro contributi commemorativi visti, a Loria vennero riconosciuti meriti di ben altra natura. Alla luce della rilevanza scientifica di una serie di iniziative[11], al lavoro di Loria fu ascritto il merito di aver tentato una mirabile ed eroica azione di fondazione di un campo di studio, denominato "etnografia italiana". Secondo Pettazzoni, Loria aveva creato un movimento di studi per il quale aveva finanche cercato di tracciare alcune delle linee fondative e costitutive, rese chiare dall'idea di ricondurre l'analisi delle popolazioni italiane nell'alveo dell'etnografia generale[12].

Le narrazioni retrospettive redatte a ridosso della morte di Loria seguono i canoni di un paradigma storiografico che a partire da un approccio olistico tratteggiò una memoria estensiva ed inclusiva, per certi versi organica, che nell'attenzionare sia le esperienze etnografiche che quelle demologiche, finì con il consegnare ai lettori un giano bifronte, un Loria postosi a servizio di diversi campi di studio che venivano in quell'arco temporale sempre più delineandosi come saperi distinti ed autonomi, sebbene non ancora dotati di pieno riconoscimento accademico.

Nella misura in cui Pettazzoni, Mochi, Pigorini e Baldasseroni ritennero di non affrontare la discussione dell'opera di Loria attraverso la disamina puntuale dei contributi scritti (sebbene pochi), e meno che mai della produzione iconografica, museografica e di quella manoscritta (piuttosto copiosa), in quegli anni venne a configurarsi una rappresentazione del passato strettamente connessa ad una memoria che fece leva sulla definizione di esperienze organizzative ed attività di campo (fortemente istituzionalizzanti) di cui il Nostro si rese protagonista.

2. Cosa ne sarà della figura di Loria negli anni successivi? Quali i percorsi di commemorazione attivati da quelle discipline che nel corso del Ventennio fascista e nei decenni successivi percorsero la strada che avrebbe condotto il

sapere ancora informe della nascente antropologia verso l'autonomia disciplinare e il pieno riconoscimento accademico? Nel periodo qui considerato le discipline demoetnoantropologiche italiane si rivolsero al proprio passato con l'intento di definire genealogie e tradizioni di studio ai fini di una più chiara visibilità scientifica. Ed è proprio rispetto a questo intento fondante che l'operato di Loria fu sottoposto ad una revisione sostanziale, dagli esiti controversi, anche contraddittori. Il Loria viaggiatore in terre lontane fu pressoché rimosso dalla storiografia etnologica ufficiale, come mostra l'assenza del suo nome dalle opere manualistiche e monografiche di Pietro Scotti, Raffaele Corso, Renato Boccassino, Vinigi Lorenzo Grottanelli, Ernesta Cerulli, ecc., mentre il Loria studioso delle popolazioni italiane venne ripreso, ma solo parzialmente, dalla demologia.

Tra le due guerre, l'artefice dei maggiori tentativi di fondazione in Italia del folklore in quanto scienza autonoma fu certamente Raffaele Corso[13], il quale nel 1923 diede alle stampe il primo manuale italiano per lo studio delle tradizioni popolari, denominato "Folklore. Storia, obietto, metodo, bibliografia"[14]. Già nell'indicare il nome della disciplina, dunque, Corso prese le distanze da Loria (il quale invece aveva fatto leva sulla denominazione "Etnografia italiana"), al quale tuttavia lo studioso calabrese riconobbe di aver introdotto precisi criteri metodologici per la schedatura degli oggetti; di aver permesso di superare gli studi ripiegati unicamente sulla letteratura popolare; di aver fatto intravedere le potenzialità del sapere antropologico rispetto alla politica coloniale. Il manuale del 1923 di Corso (corredato da un ritratto di Loria che venne eliminato dall'edizione successiva del 1943) elevò a fondatore della disciplina Pitrè, mobilitato unitamente a numerosi studiosi internazionali.

In anni in cui era necessario accreditare sulla scena istituzionale e scientifica un sapere solido, all'operato troppo empirico di Loria non poteva evidentemente essere riconosciuto altro da parte di chi, come Corso, intese definire nella storia degli studi una linea di sviluppo ascendente ed univoca, che da Pitrè conduceva, in termini molto autoreferenziali, verso il proprio operato.

Non diversamente andarono le cose con Giuseppe Cocchiara il quale, nel manuale Hoepli "Folklore", del 1927, rappresentò proprio Corso quale studioso insigne, oscurando completamente Loria, al quale non sarà serbato un trattamento migliore nel poderoso volume successivo[15].

L'immagine di Loria di uomo d'azione resosi capace di sollecitare fortemente la ripresa degli studi nei primi anni del Novecento fu quella propugnata da Paolo Toschi nel manuale *Guida allo studio delle tradizioni po-*

polari[16], dal quale Loria fu però escluso proprio nel capitolo dedicato alla raccolta ed alla schedatura degli oggetti museografici. L'operato di Loria verrà inoltre rimosso del tutto da Toschi dal volume *Il Folklore*[17], così come dalla nuova edizione della *Guida*[18].

3. Come è possibile rendere intellegibili tali estromissioni storiografiche che oscurarono l'apporto di Loria, almeno sino agli anni Settanta quando la letteratura specialistica farà registrare importanti inversioni di tendenza, come mostrano alcuni specifici tagli di lettura e di investigazione[19]?

Una prima ipotesi esplicativa, relativamente alle estromissioni documentate negli anni Venti e Trenta, concerne elementi di natura ideologica e politica, e può essere ascritta al tentativo operato dal fascismo di imporre una sorta di narrazione mitopoietica che facesse del folklore, in quanto scienza, il prodotto esclusivo del proprio slancio innovatore e riformista. Il che equivaleva a dire che prima fossero operative soltanto timide ed ingenue esercitazioni, poiché la nascita della scienza del folklore era affare da ascrivere unicamente al Regime.

Una seconda ipotesi, di natura più teorico-metodologica, va ricercata nell'irruzione nel campo degli studi antropologici italiani di Ernesto de Martino il quale, nei primi anni Cinquanta, sostenne l'inadeguatezza epistemologica del folklore inteso quale scienza autonoma. Come è noto tale posizione si tradusse anche nella rilettura del passato disciplinare e degli antecedenti storici, rilettura poi tradottasi nella celeberrima discussione intorno alla genealogia "De Sanctis-Croce-Gramsci", voluta da de Martino, contrapposta a quella indicata da Toschi, "Comparetti-D'Ancona-Novati-Barbi"[20], con l'estromissione definitiva, in entrambi i casi, del nome di Loria.

Infine, una terza ipotesi, strettamente connessa alla strumentazione della ricerca storiografica messa di volta in volta in campo, riguarda invece l'attivazione di percorsi di riflessione e di studio che non si avvalsero affatto dell'apporto, poi mostratosi molto significativo, della documentazione archivistica, capace di dischiudere un enorme potenziale euristico, e di restituire di Loria un'immagine più complessa ed articolata.

Come già detto, dunque, è nei primi anni Settanta del Novecento che si è registrato un punto di svolta circa la riconsiderazione dell'opera di Lamberto Loria. Il superamento di alcune opzioni teorico-metodologiche troppo schiacciate su visioni maturate nel quadro di logiche storiografiche presentiste, oltretutto sensibili a narrazioni di natura autoreferenziale, unitamente all'attivazione di processi di significativa riscoperta del valore di

alcuni repertori della cultura popolare, non soltanto materiale, già di scena negli anni Sessanta, ha condotto alcuni studiosi verso la riconsiderazione degli apporti loriani, messi definitivamente a fuoco con i successivi approfondimenti di Sandra Puccini.

Al netto di alcuni aspetti che sembrano oggi piuttosto discutibili dell'azione indefessa di Loria, come il suo mancato riconoscimento della rilevanza della pregressa tradizione demologica italiana, specie pitreiana[21], a Loria certamente va riconosciuto il merito di aver svolto, almeno sul fronte demologico, un incisivo tentativo di creazione di una comunità scientifica. Assumendo come modello ideale, di forte ispirazione, l'organizzazione del sapere disposto a Firenze da Paolo Mantegazza[22], Loria in pochi anni di febbrile ed entusiasmante dinamismo, concretizzatosi con la nascita della "Società di Etnografia Italiana" e della rivista "Lares", la preparazione e conduzione dei lavori del "Congresso di Etnografia Italiana", gettò le basi per la creazione di una piattaforma istituzionale tesa a fare dello studio delle tradizioni popolari italiane, ancora ad appannaggio di cultori solitari, un sapere più maturo capace di assumere quale cifra qualitativa del proprio operato la stabilizzazione del dibattito e del confronto scientifico.

Lamberto Loria non è stato un docente universitario di discipline antropologiche, uno scrittore di manuali dall'intento normalizzante, neppure di monografie dal valore paradigmatico. Al suo impegno non sono riconducibili approfondimenti teorico-metodologici e meno che mai studi di una certa rilevanza su nodi cruciali della disciplina. Pertanto, se il suo operato venisse valutato con questi criteri, certamente il suo nome non potrebbe trovare asilo nelle pagine delle storie degli studi dedicate ai fondatori illustri. Tuttavia, in anni difficili, in cui il sapere antropologico non godeva ancora di quella visibilità assicuratagli successivamente dalle vicende del Ventennio, è alle sue iniziative tendenti alla costituzione di una comunità scientifica specificatamente indirizzata allo studio della cultura popolare nazionale che va certamente riconosciuto un ruolo di fondamentale rilevanza, ai fini della trasformazione di un sapere spurio in una disciplina scientifica. Nella considerazione della rilevanza degli apporti assicurati da singoli studiosi rispetto alla fondazione, seppure embrionale, di un sapere scientifico, risulta sempre più opportuno muoversi all'interno di una visione non schiacciata unicamente sulla rilevanza dello sviluppo delle idee, delle teorie, dei metodi. Idee, teorie e metodi, per avere piena valenza scientifica, devono essere discussi e commentati. Devono poter disporre di un ambiente pubblico che trasformi i laboratori privati in spazi aperti di confronto basati su reti relazionali di dialogo e

di severa verifica. L'apporto fornito da Loria all'organizzazione istituzionale del sapere demologico e all'incremento del capitale identitario disciplinare costituisce certamente un elemento sufficiente perché si possa agevolmente riconoscere il suo ruolo fondante nei processi successivi di professionalizzazione e di istituzionalizzazione accademica.

Loria, in quanto personaggio poliforme che ha proceduto tra estrinsecazione pubblica dei propri progetti e occultamento privato del proprio pensiero (confluito, almeno in parte, in note e diari), ha indubbiamente concorso alla delineazione più chiara dei campi di studio su cui verranno a edificarsi le discipline antropologiche italiane. Questo, naturalmente, soltanto quando esse furono in grado di lasciare alle spalle quelle fasi aurorali di pratica, non accademica, del sapere, per spingersi verso la progressiva professionalizzazione e istituzionalizzazione.

Note

[1] Alliegro 2011.

[2] Rispetto alla vasta ed approfonditissima produzione scientifica che ha caratterizzato la ricerca di Sandra Puccini, ogni puntuale riferimento ad opere e saggi specifici sarebbe qui certamente riduttivo. A titolo soltanto indicativo ed esemplificativo sia pertanto consentito il rinvio ad alcuni lavori riportati in bibliografia.

[3] Puccini 2005.

[4] Nella prestigiosa rivista americana si legge: "*We regret to record the death, on April 4th last, of Lamberto Loria, who had recently organized the Musei of Anthropologia e di Etnologia of Rome and Florence, and, on June 5th, at Torino, of Antonio Marro, a former assistant of Lombroso*" (AA.VV. 1913, p. 717).

[5] Pettazzoni 1913.

[6] Mochi 1913.

[7] Pigorini 1913.

[8] Baldasseroni 1913.

[9] Rajna 1930, p. 5.

[10] Mochi, ad esempio, nel suo intervento richiamò espressamente, a proposito del secondo viaggio in Nuova Guinea, 2200 oggetti raccolti per il Museo Preistorico ed Etnografico di Roma, illustrati da Colini, e 400 crani destinati a Giuseppe Sergi per lo studio dedicato alla varietà della Melanesia. Nel corso del primo viaggio Loria aveva realizzato circa 600 fotografie perse in un incendio, unitamente ai diari, mentre nell'ultimo, in Eritrea, gli oggetti raccolti ammontarono a 1300. A proposito delle qualità del Loria in questo campo, Pigorini specificò che si trattasse di: "nuovi trionfi della scienza, nuovi tesori pei nostri musei" (Pigorini 1913, p. 549). Nel corso dei suoi viaggi Loria si occupò anche di collezioni naturalistiche (Emery 1894). Su questi aspetti cfr. il fondamentale volume di Puccini, Dimpflmeier 2015.

[11] Si tratta della creazione del Museo di Etnografia Italiana a Firenze nel 1906; dell'apertura di un'apposita collana di studi etnografici, con la stampa nel 1907 di una monografia su Caltagirone; della fondazione della Società di Etnografia Italiana nel 1910, di cui Loria sarà il primo presidente; della direzione dell'Esposizione di Etnografia Italiana del 1911 e dell'organizzazione del Congresso di Etnografia Italiana, dello stesso anno, con la pubblicazione dei relativi Atti; della fondazione della rivista Lares nel 1912.

[12] «Il concetto più vasto di etnografia italiana introdotto come correzione del concetto troppo ristretto di folk-lore; l'etnografia generale, vale a dire l'etnografia, posta come base della etnografia italica; o studio del popolo italiano condotto sistematicamente e coordinato per tutte le regioni d'Italia, senza trascurare i risultati della scienza generale dei popoli: queste furono le idee dominanti nell'opera e nel programma di L. Loria» (Pettazzoni 1913, p. 1).
[13] Alliegro 2011.
[14] Corso 1923.
[15] Cocchiara 1947.
[16] Toschi 1941.
[17] Toschi 1951.
[18] Toschi 1962.
[19] Cirese 1973; Lombardi Satriani, Rossi 1973.
[20] Alliegro 2011.
[21] Alliegro, Coppola 2013.
[22] Alliegro 2011.

Bibliografia

AA.VV. 1913, *Anthropologie Miscellanea*, «American Anthropologist», 15, 4 (1913), pp. 711-717.

Alliegro E. V. 2011, *Antropologia Italiana. Storia e Storiografia. 1869-1975*, Firenze.

Alliegro E. V., Coppola M. 2014, *Gli studi di tradizioni popolari in Italia tra Ottocento e Novecento*, in Bravo, G. L. (a cura di), Prima etnografia d'Italia. Gli studi di folklore tra '800 e '900 nel quadro europeo, Milano, pp. 33-50.

Baldasseroni F. 1913, *Lamberto Loria*, «Lares. Bullettino della Società di Etnografia Italiana», II/1 (1913), pp. 1-16.

Cirese A. M. 1973, *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*, Palermo.

Cocchiara G. 1927, *Folklore*, Milano.

Cocchiara G. 1947, *Storia degli studi delle tradizioni popolari in Italia*, Palermo.

Corso R. 1923, *Folklore. Storia, obietto, metodo, bibliografia*, Roma.

De Simonis P., Dimpflmeier F. (a cura di) 2015, Lares. Fascicolo monografico dedicato al fondatore della rivista Lamberto Loria, «Lares», 1 (2014), Firenze.

Emery C. 1894, *Viaggio di Lamberto Loria nella Papuasia Orientale*, «Annali del Museo Civico di Storia Naturale di Genova», 34/2 (1894), pp. 701-706.

Lombardi Satriani L. M., Rossi A. 1973, *Calabria 1908-1910. La ricerca etnografica di Raffaele Corso,* Roma.

Mochi A. 1913, *Commemorazione del Dott. Lamberto Loria*, Comunicazioni della Presidenza, 270° adunanza, 31 maggio 1913, «Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia», XLIII (1913), pp. 352-356.

Pettazzoni R. 1913, *Lamberto Loria*, «Il Marzocco», XVIII/15 (13-04-1913), pp. 1-2.

Pigorini L. 1913, *Lamberto Loria. Cenni necrologici*, «Bollettino della Reale Società Geografica», Serie V, vol. II, parte I, Anno XLVII (1913), pp. 548-552.

Puccini S. 1985, *Evoluzionismo e positivismo nell'antropologia italiana (1869-1911),* in AA.VV., L'antropologia italiana. Un secolo di storia, Roma-Bari, pp. 98-148.

Puccini S. 1999, *Andare lontano. Viaggi ed etnografia nel secondo Ottocento*, Roma.

Puccini S. 2005, *L'Itala gente dalle molte vite. Lamberto Loria e la Mostra di Etnografia italiana del 1911*, Roma.

Puccini S. 2007, *Mondi narrati. Contaminazioni e incontri tra letteratura e antropologia*, Roma.

Puccini S. 2008, *Alieni esperti del campo. Mediatori, informatori e guide nelle indagini etnografiche*, in De Caprio V. (a cura di), Compagni di viaggio, Viterbo, pp. 357-376.
Puccini S. 2012, *Uomini e cose. Esposizioni, Collezioni, Musei*, Roma.
Puccini S., Dimpflmeier F. 2015, *Nelle mille patrie insulari. Etnografia di Lamberto Loria nella Nuova Guinea britannica*, Roma.
Puccini S. (a cura di) 1991, *L'uomo e gli uomini. Scritti di antropologi italiani dell'Ottocento*, Roma.
Rajana P. 1930, *Francesco Novati e il folklore*, «Lares. Organo del Comitato Nazionale per le Tradizioni Popolari», I/1, giugno (1930), pp. 5-8.
Toschi P. 1941, *Guida allo studio delle tradizioni popolari,* Roma.
Toschi P. 1951, *Il Folklore*, Roma.
Toschi P. 1962, *Guida allo studio delle tradizioni popolari,* Torino.

"Tradizione" e tradizioni nell'opera di Mircea Eliade

Ignazio E. Buttitta

I. È noto anche ai più superficiali lettori dell'opera scientifica di Mircea Eliade, autore riconosciuto anche dai suoi detrattori tra i più interessanti e produttivi storici delle religioni del '900, come e quanto egli si sia interessato allo studio delle tradizioni popolari europee. Dalla leggenda di Mastro Manole alle credenze e ai riti legati alla Mandragora e a certe altre piante d'uso magico-medico, dalla stregoneria alle associazioni iniziatiche, ai testi e ai riti di questua di capodanno, numerose sono, in particolare, le sue indagini sul folklore slavo-balcanico. D'altronde, basti scorrere il testo e guardare alla bibliografia della sua opera più nota, il *Trattato di storia delle religioni*, per rilevare il ruolo, tutt'altro che marginale, assegnato dallo studioso rumeno ai documenti folklorici e etnologici ai fini della ricostruzione delle relazioni fra l'uomo e il sacro così come si sono storicamente articolate, delle esperienze e dei fenomeni religiosi originari, delle "strutture fondamentali dei fatti religiosi" in relazione ai "cicli culturali" da cui dipendono[1].

Non possiamo in questa sede soffermarci, se non per cenni, sullo statuto attribuito da Eliade agli studi folklorici e, più estesamente, etno-antropologici e considerare se e quanto questi studi siano stati ritenuti dallo studioso rumeno campi di indagine in grado di fornire un contributo specifico e originale alla conoscenza dei fenomeni religiosi. Sicuramente per Eliade i lavori dei folkloristi e degli etnologi costituiscono un'ampia e, in certi casi e per certi aspetti, imprescindibile base di dati cui attingere ai fini della comparazione e dell'accertamento della perduranza nel tempo di arcaici costrutti simbolici.

Soprattutto per l'Eliade che attende alla scrittura dei saggi contenuti in *Da Zalmoxis a Gengis-Khan*[2], lo studio dei fenomeni folklorici, siano essi miti, riti o credenze, può contribuire alla ricostruzione dello scenario aurorale che vede l'*homo religiosus* confrontarsi con il mondo, conoscerlo e comprenderne il senso. Analogo valore documentario hanno, da questo punto di vista, le risultanze della ricerca etnologica. Il lavoro di ricostruzione di questi scenari arcaici si presenta, di volta in volta, in relazione ai contesti

culturali e ai processi sociali, economici, politici che questi contesti hanno storicamente investito – determinandone la disarticolazione e rimodulazioni semantiche e funzionali più o meno rilevanti del simbolismo religioso –, più o meno complesso.

Se è così possibile provarsi a ricomporre un sistema religioso arcaico, in particolare le sue idee fondanti, utilizzando le tradizioni popolari, ciò non può comunque avvenire limitandosi a sottolinearne le continuità fenomenologiche. Come scrive Eliade a proposito del rapporto tra l'universo religioso dei Geto-Daci e le tradizioni mitiche e rituali della cultura popolare rumena: «se si vuol parlare di 'continuità', bisogna considerare una realtà spirituale più profonda» e tenere ben presente che tanto le espressioni religiose dei Geto-Daci e dei loro immediati discendenti, quanto il folklore religioso dei romeni contemporanei «affondano le loro radici in un universo di valori spirituali che preesiste all'apparizione delle grandi civiltà del Vicino Oriente antico e del Mediterraneo», tanto che in ambito folklorico può osservarsi la persistenza di «frammenti mitologici e rituali», a livello delle forme, dei significati, delle funzioni, non rilevabili – in base a quanto attestato dalla documentazione testuale e archeologica a noi pervenuta – nelle religioni antiche[3].

Classi di fatti e fenomeni apparentemente diversi, resi diversi dalle concrezioni e dalle manipolazioni della storia, si rivelano sostenuti da analoghi motivi religiosi, dagli stessi modelli mitico-rituali, dalla «proiezione nel presente di un evento primordiale che ha avuto luogo al principio del Tempo»[4]. Così, discutendo dell'esperienza magico-religiosa della comunanza mistica tra uomo e lupo, potrà scrivere: «Il mitico antenato licantropo, il fondatore mitico del mistero iniziatico, il primo sciamano o il primo guerriero hanno compiuto, *in illo tempore*, certe azioni decisive che sono poi divenute modelli paradigmatici da imitare […]. Considerati in questa prospettiva, i diversi motivi religiosi della comunanza mistica fra il Lupo e il guerriero si spiegano come espressioni diverse di una stessa esperienza fondamentale. La grande caccia, l'iniziazione, la guerra, l'invasione e l'occupazione di un territorio sono realtà fornite da un modello mitico: *in illo tempore*, una belva soprannaturale le ha compiute per la prima volta. E si diventa un cacciatore famoso, un guerriero temibile, un conquistatore quando si rivive il mito, quando ci si comporta come il lupo e si ripete l'evento primordiale. Malgrado appartengano a momenti storici diversi e siano espressione di realtà culturali indipendenti, si scorge un'analogia strutturale fra la caccia collettiva, la guerra, l'invasione di un territorio da parte di un gruppo di immigrati, il comportamento dei fuggiaschi e dei fuorilegge»[5]. E ancora,

proseguendo – per ritornare all'importanza ascritta ai materiali folklorici – Eliade osserva: «Nel sud-est europeo e nella regione mediterranea, queste antiche concezioni religiose sono state modificate e poi contrastate dalle influenze culturali orientali ed egee. In epoca storica, in Grecia, in Italia e nella penisola balcanica non si trovano che pochi frammenti mitologici e vaghe tracce di rituali iniziatici. […] In parte quest'eredità è *sopravvissuta nelle tradizioni popolari e nelle creazioni folkloriche* delle regioni che più delle altre hanno conservato memoria del passato: i Balcani e i Carpazi»[6].

Se Eliade accoglie e utilizza estesamente la materia folklorica nel suo lavoro di storico delle religioni non è, come egli stesso dichiara, perché intende sostituirsi ad altri specialisti: folkloristi, archeologi, studiosi di storia antica, cui riconosce il merito di avere raccolto e ordinato importanti materiali e di avere messo in evidenza importanti questioni, spesso però travisandole o non valutandole in modo ampio e adeguato almeno dal punto di vista "religioso". Lo studioso rumeno vuole, piuttosto: sciogliere i dati dai presupposti ideologici che ne hanno guidato la raccolta, l'ordinamento e l'interpretazione; ricomporli in un quadro coerente e attento ai contesti d'uso dei singoli fenomeni; applicare a questi una comparazione attenta non solo alle forme ma, soprattutto, ai significati. Applicare cioè allo studio del folklore quello che per lui deve essere, insieme, il metodo e l'obiettivo di uno storico delle religioni: «trarre dai documenti i loro più intimi significati» attraverso «lo studio comparato»[7].

L'autore distingue, d'altronde, tre differenti prospettive disciplinari, le quali – in tutta evidenza – non si escludono, piuttosto si integrano reciprocamente ai fini del raggiungimento dei sensi assunti dai fenomeni nei loro contesti storico-sociali di appartenenza e, da altro punto di vista, potrebbe dirsi, del senso ultimo delle cose che, ineluttabilmente, risponde al suo senso originario: a) il folklorista «si dedica a raccogliere e a confrontare leggende e credenze analoghe» riscontrabili nell'ambito «dei popoli europei»; b) l'etnologo «prende in considerazione l'insieme dei riti» appartenenti a una determinata tipologia, «testimoniati un po' dappertutto e si sforza di integrarli nelle differenti strutture culturali»; c) lo storico delle religioni, «pur utilizzando le conclusioni dei folkloristi e degli etnologi, si studia di trovare la situazione esistenziale che ha dato origine all'ideologia e ai riti [di quella tipologia] e, soprattutto, di rendere intelligibile l'universo teorico prodotto da questa situazione»[8].

Così procedendo, per es., lo studioso rumeno potrà ravvisare alla base dei riti e dei miti di fondazione, e all'atto sacrificale che di questi è sempre elemento costitutivo, il nucleo ideologico arcaico, la rivelazione prima e

originaria, ossia l'atto cosmogonico del dio creatore o, sono parole dello stesso Eliade, «che la più popolare ballata romena, la *Mioritza*, rivela accanto a una mitologia della morte solo superficialmente influenzata dal cristianesimo, la presenza di un tema arcaico, tipico delle culture di cacciatori e di pastori: la funzione oracolare dell'animale; che nel culto della mandragora sopravvive, 'folklorizzata' e svilita, la credenza, una volta venerabile, nell'erba della Vita e della Morte»[9]. È evidente quanto in questo percorso Eliade sia guidato da una delle sue più feconde (e discusse) intuizioni, l'opposizione tra tempo ciclico e tempo lineare, il primo proprio delle società arcaiche e tradizionali, il secondo, imprescindibilmente connesso alla rivelazione giudaico-cristiana, delle moderne società occidentali[10].

L'approccio di Eliade, dunque, ha tra le sue altre conseguenze l'effetto di dare rilievo ai fatti folklorici e, non secondariamente, agli stessi studi sulle tradizioni popolari, in particolar modo al momento in cui dimostra la possibilità di una nuova e feconda «ermeneutica degli universi religiosi popolari, degli universi spirituali privi di espressione scritta», un'ermeneutica che se da un lato, sul piano più squisitamente scientifico, permette «di penetrare fino in fondo i valori religiosi delle società preistoriche»[11], di raggiungere gli "eventi primordiali" e le "esperienze fondamentali" vissute in *illo tempore*, dall'altro, su un piano più estesamente antropologico, offre alla società contemporanea la preziosa possibilità di confrontarsi, certo criticamente ma sempre arricchendosi, con "le creazioni" delle più antiche civiltà e "l'universo dei valori spirituali" arcaici[12].

Lo studioso rumeno, per il quale i risultati che possono derivare dallo studio dei mondi «esotici, arcaici e 'popolari'» si rivelano così punti di riferimento nell'arduo percorso di restituzione di pienezza di senso al nostro presente, potrà dunque scrivere, nel 1969, in chiusura della *Prefazione* di *Da Zalmoxis a Gengis-Khan*: «Queste ricerche e queste speranze appartengono a uno dei propositi più consistenti e innovatori della seconda metà del XX secolo: lo studio dei mondi esotici, arcaici e 'popolari'. Niente di più appassionante e stimolante, per la coscienza occidentale, che lo sforzo di comprendere quelle creazioni 'preistoriche' e 'protostoriche' […] che si sono stratificate e conservate, durante i millenni, nelle culture esotiche, primitive e 'folkloriche'»[13].

II. Un discorso a sé merita l'analisi della sua concezione delle credenze, dei fatti e dei poteri magici, discorso che si intreccia con la ricezione e la fortuna di Eliade in Italia e con il suo rapporto intellettuale con De Martino. Un rapporto segnato e mediato, nella sua origine, da Vittorio Macchio-

ro come ben si evidenzia nella corrispondenza intrattenuta dall'autore di *Zagreus*[14] con i due "discepoli". Macchioro, infatti, «stima ed incoraggia gli studi di questi ammiratori, ponendoli in parallelo e cercando di favorirne la reciproca conoscenza»[15]. Rinviando per un approfondimento di queste questioni agli studi di De Donato, Vosa e Ermarcora[16], mi limito qui a segnalare, in ragione della sua evidente relazione con gli interessi folklorici dello studioso rumeno, che Eliade si occupò estesamente del problema della realtà dei poteri magici già in un articolo giovanile, *Il folklore come strumento di conoscenza*[17]. In questo lavoro troviamo interessanti, e per certi versi sorprendenti, osservazioni, per es. sulla cosiddetta magia contagiosa, in particolare sulla possibilità che gli oggetti mantengano un rapporto "reale" e non meramente simbolico con un corpo con il quale sono stati precedentemente in contatto: «Per quel che ci è dato sapere, – scrive Eliade – questo "legame fluidifico" è accertato ancora oggi, in soggetti appartenenti alla cultura europea e americana»[18]. Ciò che interessa Eliade non è tanto la spiegazione scientifica di tali fenomeni quanto le loro conseguenze: «una volta che l'esperienza umana abbia incluso entro i suoi confini la criptestesia pragmatica, non abbiamo più il diritto di respingere a priori la realtà dei fatti e delle credenze su cui poggia la concezione della "magia contagiosa", considerandoli senza mezzi termini superstizioni, reazioni della mentalità primitiva, ecc. […] Dunque, invece che spiegare la credenza nella magia contagiosa mediante una "falsa logica", noi la spieghiamo mediante "la realtà" dei fenomeni metapsichici che l'hanno prodotta»[19]. Non diversamente, riguardo ai fenomeni dell'incombustibilità del corpo umano e della lievitazione, Eliade rileva che non è la psicologia di questi miracoli ad interessarlo: «Se, ad esempio, si tratta di stati mistici o demoniaci, di nevropatici, di posseduti, o di santi. Mi limito a constatare la "realtà" di questi fatti eccezionali; e mi chiedo se le credenze etnografiche e le leggende folkloriche relative alla lievitazione e alla incombustibilità del corpo umano, lungi dall'essere creazione fantastica della mente primitiva, non possano trovare origine in esperienze concrete»[20]. In questo genere di approccio può leggersi, a ragione, la presenza della convinzione che l'origine di certe credenze e di certi motivi narrativi fantastici del folklore religioso si fondi su esperienze e fatti concreti, non derivati da una specifica e vincolante dimensione esistenziale, da condizionamenti culturali o evolutivi. Fatti e esperienze concrete originarie che, pur soggetti alle modifiche storiche, perdurano in ambito folklorico, attribuiti di «significati e valori nuovi»[21].

In un altro suo contributo sugli studi folklorici, *Speleologia, storia, folclore*, Eliade osserva: «La memoria popolare mantiene forme mentali primitive

che la storia non ci ha conservato, proprio perché non potevano esprimersi in forme durevoli (documenti, monumenti, grafismi, ecc.): in breve, perché non erano fossilizzabili. […] Si incontrano oggi nel folclore forme di diverse ere, che rappresentano stadi mentali differenti. Troviamo così una leggenda con sostrato storico relativamente recente, o un canto popolare d'ispirazione contemporanea, accanto a forme medievali precristiane o persino preistoriche. […] La memoria popolare, esattamente come una grotta, ha conservato documenti autentici che rappresentano esperienze mentali che l'attuale condizione umana rende non solo inattuabili, ma persino impossibili da credere»[22]. Si tratta, lo ricordiamo, di approcci che saranno progressivamente superati da Eliade che sarà sempre più interessato alla metafisica implicita alle credenze religiose e a tutte le espressioni mitico-rituali, piuttosto che alla concreta realtà di certe esperienze.

III. Si è, sia pur fuggevolmente, ricordato De Martino e così evocato una relazione tra Eliade e la cultura italiana. In proposito è pure necessario ricordare il rapporto intellettuale tra Eliade e il padre dell'etnologia – almeno di quella religiosa – italiana, Raffaele Pettazzoni. Come è noto Eliade ricorderà l'importanza che nella sua formazione intellettuale aveva avuto la lettura delle opere dello studioso italiano, segnatamente de *I Misteri*. Pur nella radicale diversità dei rispettivi approcci teorico-metodologici, ossia del ruolo e del valore della storia e dell'uomo nella storia, i due studiosi riconoscono ai dati folklorici e etnologici il valore di documenti utili e anzi fondamentali alla ricostruzione della storia religiosa dell'umanità e alla comprensione dei contenuti mitico-rituali (tanto formali quanto semantici) delle religioni storiche e della stessa contemporaneità religiosa. Andrebbe poi riletto alla luce delle considerazioni eliadiane sul folklore quanto scrive Brelich in un saggio del 1953; saggio che rispetto alla complessiva opera dell'autore risulta tanto tematicamente isolato quanto, al fine del nostro discorso, metodologicamente rilevante: *Un culto preistorico vivente nell'Italia centrale. Saggio storico-religioso sul pellegrinaggio alla SS. Trinità del Monte Autore*. In questa sede, preliminarmente, Brelich distingue nettamente tra "trattamento folkloristico" e "trattamento storico-religioso" di usanze e credenze della cultura popolare e rivendica allo studioso delle religioni la capacità di cogliere «la natura eminentemente storica e precisamente storico-religiosa» dei fatti folklorici[23], giungendo a dichiarare che il folklore religioso così come l'etnologia religiosa dovrebbero rappresentare specifici rami della storia delle religioni seppur con quella «limitata autonomia di problemi e metodi» che gli deriva dal loro stesso materiale[24]. Di fronte alla estraneità

di certe credenze, di certi simboli, di certi comportamenti, scrive Brelich, «il folklore tradizionale si accontenterebbe di segnalare i singoli elementi che, nella festa, non dipendono dal rituale e dalla dogmatica cattolici, di addurre un gran numero di analogie e di approdare al risultato che si tratta di "sopravvivenze" pagane. La ricerca storico-religiosa ha il dovere di andare più avanti. La prima domanda che essa deve sollevare è la seguente: qual è la civiltà storicamente individuabile, nel seno della quale quegli elementi hanno un significato? E quindi: si tratta di elementi culturalmente eterogenei, associatisi per via di una stratificazione (e in questo caso ricostruire, nei limiti del possibile, gli strati culturali) oppure di elementi omogenei, appartenenti cioè allo stesso tipo di civiltà religiosa? In quest'ultimo caso, in cui non resterebbe che da definire di quale civiltà si tratti, evidentemente non si avrebbe più motivo di parlare di "sopravvivenze" isolate, bensì di una relativa continuità culturale», giungendo addirittura a rilevare l'esistenza a livello folklorico «di un determinato complesso cultuale rimasto sostanzialmente inalterato sotto le vesti di un culto cristiano»[25]. Brelich, in sostanza, partendo da materiali folklorici e attraverso l'analisi storico-comparativa giunge a evidenziare nel presente la persistenza non episodica ma organica, sia pur risemantizzata entro un orizzonte cristiano, di comportamenti rituali e di sistemi di credenze, di un complesso «coerente e non [frutto] di una fortuita accozzaglia di elementi eterogenei», dunque, di una definita ideologia agraria di origine preistorica[26].

Per Brelich come per Eliade la materia folklorica costituisce una irrinunciabile risorsa per lo studioso di storia delle religioni, il quale, anzi, può raggiungere livelli di analisi assai più raffinati e concludenti di quelli del folklorista.

IV. *Storia delle religioni e culture "popolari"* rappresenta la maturazione e per molti versi il superamento di quanto Eliade aveva precedentemente osservato sui contenuti archetipali del folklore. Questo saggio, come lo stesso autore dichiara, ha il precipuo scopo di «mostrare l'importanza dell'etnologia e del folclore europei per uno studio più dettagliato della storia religiosa d'Europa»[27].

Sostiene Eliade che, benché «difficile da valutare» e oggetto di seri e estesi studi solo a partire dagli anni Trenta del Novecento, «il folclore rurale europeo», in particolar modo quello dell'Europa sud-orientale, costituisce una fonte preziosa per dimostrare la consistenza e la lunga durata di certi temi mitico-rituali di remotissima origine e, ancor più, di certe forme del pensiero. Non basta, ed è anzi fuorviante, per comprendere il presente nel

suo rapporto con l'antico, fare riferimento – nel modo in cui lo avevano fatto gli studiosi di mitologia comparata e gli evoluzionisti tra fine Ottocento e primi del Novecento – a certi fenomeni (credenze, riti, simbolismi) osservabili nella contemporaneità in ambito folklorico, al concetto di "sopravvivenza" (in particolar modo quando le sopravvivenze erano considerate come tracce residuali e degradate di strati superiori di cultura).

Riconosciuto così il merito a studiosi quali Weiser, Höfler, Wolfram, Leopold Schmidt, di avere affrontato per primi entro una nuova prospettiva il problema della persistenza di scenari mitico-rituali antichi nel folklore europeo, Eliade esamina criticamente le opere di Biezais che assumono certi canti popolari (le *daina*) come documenti utili alla ricostruzione dell'antico pantheon lettone, in particolare, delle funzioni originariamente ascritte alle divinità femminili. È questa per Eliade l'occasione per ritornare sulla questione della supposta rielaborazione folklorica di elementi discesi dall'alto o imposti da nuovi quadri culturali, segnatamente quello del cristianesimo ufficiale. Scrive lo studioso rumeno: «è difficile credere che queste divinità femminili o queste semi-divinità popolari […] siano state costruite sul modello della Vergine Maria. Sembra più probabile che Maria abbia sostituito le antiche divinità pagane o che, dopo la cristianizzazione baltica, queste ultime abbiano mutuato degli aspetti dalla mitologia e dal culto della Vergine»[28]. Ma ciò che per Eliade assume certo maggiore importanza è che «in certi folclori religiosi europei, la popolarità stessa della Vergine rivela l'esistenza – e l'importanza – di una Madre divina precristiana. Si potrebbe anche dire che in generale le "influenze" che vengono dall'esterno non "creano" un complesso religioso ma si ricollegano piuttosto a delle strutture preesistenti. In più di una occasione, il successo di una "influenza" esterna potrebbe essere considerato come indicativo dell'esistenza di un complesso religioso simile»[29].

È chiaro che Eliade ha della cultura una visione di carattere cumulativo. I nuovi apporti culturali non comportano cancellazioni e radicali sostituzioni, soprattutto nel permanere di determinati stili di vita, piuttosto elaborazioni più o meno complesse che lasciano sempre trasparire il nucleo originario, l'esperienza, l'intuizione che li ha generati o, comunque, gettar luce sulle concezioni e le prassi proprie di strati culturali più antichi. «Ogni prodotto folclorico – leggenda, incantesimo, proverbio, ecc. – porta in sé l'universo mentale che lo ha fatto nascere […] anche se per chi utilizza tali prodotti folclorici o li fa circolare, certe implicazioni teoretiche non sono più evidenti» aveva scritto Eliade nei *Commentari*[30]. Secondo questo presupposto è dunque «metodologicamente valido», sia pur con le dovute

accortezze, utilizzare i «materali folklorici come fossero documenti storico-religiosi»[31] ed è così possibile con Friedrich asserire che la ricerca etnografica presso certe comunità pastorali greche, particolarmente conservative, «fornirebbe considerazioni valide sui valori della società omerica» e che l'esame dell'atteggiamento «dei contadini greci verso la Vergine Maria potrebbe aiutarci in una certa misura a comprendere la Demetra classica»[32].

Assumendo questa prospettiva circolare risulta evidente come la materia folklorica possa costituire sia un punto di partenza che un punto di arrivo della ricerca. Se è vero che da un lato le testimonianze (testuali e materiali) relative alle credenze e i comportamenti religiosi del più lontano passato possono aiutarci a comprendere il presente, comunque testimoniandone la perduranza nel tempo già di per sé significativa, dall'altro la cultura folklorica costituisce uno spazio dove poter rinvenire simboli e ideologie viventi di remota e talora remotissima discendenza, il cui esame può gettar luce su miti, riti, credenze dell'antico che restano oscure per la cultura culta. In sostanza la «comprensione delle tradizioni "popolari" è in grado di correggere e di completare la storia religiosa dell'Europa» e di recuperare, non senza significative ricadute sul presente, «valori culturali dimenticati o giudicati male»[33]. È questo il caso dei rituali slavi che coinvolgono compagnie di giovani in determinate ricorrenze stagionali. Questi riti, che peraltro trovano numerose rispondenze letterarie, se da un lato evidenziano forme analoghe a attività rituali antiche e medievali, dall'altro espongono tutti insieme un univoco nucleo semantico, «una struttura iniziatica più o meno trasparente»[34].

Comprendere significa non fermarsi alla superficie dei fenomeni, individuarne la struttura soggiacente, l'esperienza primordiale che li ha generati, l'universo immaginario che li ha originariamente accolti, e estrarne i primevi nuclei di significato. Lavoro che insieme a rivelarci specifiche antiche forme di vita religiosa e di credenza, può riservare non poche sorprese, dimostrando che anche i fenomeni più «mutilati, alterati e deteriorati» sono permeati di sensi e sono sostenuti da istanze funzionali di lontanissima origine. Certo, tale nucleo semantico originario, tale struttura, può essere raggiunto solo attraverso un minuzioso esame degli scenari mitico-rituali che richiede, come egli fa ed esempio nel caso dei *colindatari* e dei *calusari*, da un lato una, e per Eliade direi scontata, compiuta conoscenza del contesto storico-sociale di appartenenza del fenomeno indagato unitamente a un approccio sistemico, dall'altra una vastità di conoscenze tali da consentire un ampio esame comparativo.

A proposito della complessità di questo lavoro lo stesso Eliade scrive nel 1943 nella *prefazione* dei *Commenti alla leggenda di Mastro Manole*:

«Da molto tempo sono convinto che una filosofia delle culture popolari non può essere costruita se non dopo una lunga e disciplinata familiarità con i documenti che il folclore, l'etnografia e la storia delle religioni ci mettono a disposizione. Questa familiarità presuppone anni di oscure ricerche, estenuanti analisi "verticali" di un unico settore, o laboriose inchieste "orizzontali" per precisare la circolazione di un motivo, ma, tra l'altro, ha il vantaggio di proteggere il ricercatore da ogni generalizzazione affrettata e, soprattutto, di arricchire quest'ultimo con un certo potere di divinazione, *permettendogli di distinguere ciò che è arcaico e permanente da ciò che è secondario e locale nelle creazioni folcloriche. Non sono importanti i* fatti *in quanto tali (poiché questi fatti sono il più delle volte appropriatamente raccolti in enciclopedie, manuali e bibliografie), ma è importante* convivere *con questi fatti per lungo tempo, esaminarli nell'universo mentale che ha dato loro nascita, comprenderli all'interno della totalità dalla quale si sono separati*»[35].

V. Non è da credere che l'avvento di nuovi sistemi culturali determini sterili mutilazioni e alterazioni del più antico sostrato semantico dando luogo a derive del senso e a impoverimenti etici e culturali, alla morte degli immaginari mitici e alla disfatta delle prassi rituali. Tutt'altro. I nuovi sistemi vedono originalmente e organicamente rielaborati i nuovi messaggi e le nuove forme con i vecchi. Potrà così accadere che pur conservando le eredità pre-cristiane – dal Neolitico alle religioni orientali ed ellenistiche – le creazioni mitico-teologiche dei contadini europei rivelino «una comprensione e valorizzazione specifiche del messaggio cristiano»[36]; quello che Eliade chiamerà "cristianesimo cosmico" invitandolo a considerare «un nuovo tipo di creazione religiosa» meritevole di essere preso in considerazione al momento di stilare una «storia "totale" della cristianità»[37].

In tutta evidenza studiare il folclore religioso, dare conto della dimensione spirituale che lo pervade, lo sostanzia e ne consente la durata nel tempo, richiede, dice Eliade, «una soddisfacente conoscenza della storia delle religioni e della teoria metafisica implicata in riti, simboli, cosmogonie e miti»[38]. E questo è certamente vero. Come è vero che tale teoria metafisica si spiega e si giustifica anche attraverso, e talvolta *solo* attraverso, ciò che noi possiamo osservare nel vivo presente e/o trovare documentato in un'etnografia del passato.

Fatti questi, mi pare, che restituiscono dignità alla ricerca folklorica la quale, mai completamente affrancatasi in Italia dal giudizio crociano, è oggi negletta e, al più, considerata quale attività ancillare alle antropologie del patrimonio e del turismo.

Note

[1] Eliade 1976.
[2] Eliade 1975.
[3] *Ivi*, p. 7.
[4] *Ivi*, p. 24.
[5] *Ibidem.*
[6] *Ivi*, pp. 24-25.
[7] *Ivi*, p. 8.
[8] *Ivi*, pp. 146-147.
[9] *Ivi*, p. 8.
[10] Cfr. Eliade 1999.
[11] Eliade 1975, pp. 8-9.
[12] *Ivi*, pp. 9 e 24.
[13] *Ivi*, p. 9.
[14] Macchioro 1930.
[15] Simonato 2011-12, p. 9.
[16] Di Donato 1999; Vosa 2012-13; Ermarcora 2015.
[17] Vosa 2012-13, p. 86. Cfr. Eliade 2000, pp. 31-47.
[18] Eliade 2000, p. 34.
[19] *Ivi*, pp. 36-37.
[20] Cit. in Vosa 2012-13, p. 85.
[21] Eliade 2000, p. 44.
[22] Eliade 2008, pp. 53-57.
[23] Brelich 1953-1954, p. 37.
[24] *Ivi*, p. 36.
[25] *Ivi*, p. 41.
[26] *Ivi*, p. 43.
[27] Eliade 1997, p. 121.
[28] *Ivi*, p. 124.
[29] *Ivi,* p. 125.
[30] Eliade 1990, pp. 13-14.
[31] Eliade 1997, p. 125.
[32] Cit. in Eliade 1997, p. 127.
[33] *Ivi*, p. 128.
[34] *Ibidem.*
[35] Eliade 1990, p. 4.
[36] Eliade 1997, p. 144.
[37] *Ibidem*
[38] Eliade 1990, p. 4.

Bibliografia

Brelich A. 1953-54, *Un culto preistorico vivente nell'Italia centrale. Saggio storico-religioso sul pellegrinaggio alla SS. Trinità del Monte Autore*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 24-25, pp. 36-59.

Di Donato R. 1999, *I Greci selvaggi: Antropologia storica di Ernesto de Martino*, Roma.

Eliade M. 1975, *Da Zalmoxis a Gengis-Khan. Studi comparati sulle religioni e sul folklore della Dacia e dell'Europa centrale*, Roma.

Eliade M. 1976, *Trattato di storia delle religioni*, Torino.
Eliade M. 1990, *Commenti alla leggenda di Mastro Manole*, in *Idem,* I riti del costruire, Milano.
Eliade M. 1997, *Storia delle religioni e culture "popolari"*, in *Idem*, Spezzare il tetto della casa. La creatività e i suoi simboli, Milano.
Eliade M. 1999, *Il mito dell'eterno ritorno. Archetipi e ripetizione*, Roma.
Eliade M. 2000, *Il folklore come strumento di conoscenza*, in *Idem,* L'isola di Euthanasius, Torino, pp. 31-47.
Eliade M. 2008, *Speleologia, storia, folclore*, in Fragmentarium, Milano, pp. 53-57.
Ermarcora D. 2015, *Mircea Eliade e la realtà dei poteri paranormali*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 81, 2, pp. 689-757.
Macchioro V. 1930, *Zagreus. Studi intorno all'orfismo*, Firenze.
Simonato D. 2011-12, *Il rapporto di Ernesto De martino con Mircea Eliade. Un bilancio valutativo tra critiche ed influenze nella storia delle religioni*, Tesi di Laurea, Università degli Studi di Firenze, Facoltà di Lettere e Filosofia.
Vosa F. 2012-13, *L'ontologia arcaica nel pensiero di Mircea Eliade*, Tesi di Dottorato, XXIV ciclo, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Napoli "Federico II".

Immagini dell'ambiente attraverso il lavoro

Gian Luigi Bravo

1. Vorrei impostare questo conciso contributo su un'ipotesi particolare: che cioè il lavoro, questo aspetto fondamentale del rapporto tra uomo e natura, possa essere analizzato anche come un linguaggio attraverso il quale l'uomo in esso impegnato rivela e comunica una specifica immagine, una sorta di discorso sull'ambiente in cui egli opera – mentre quest'ultimo a sua volta ci racconta di quel lavoro; prescinderò quindi dagli approcci specialistici di linguistica. Intendo il lavoro in senso completo, includendovi le condizioni, i vincoli sociali, le risorse e le tecniche impiegati. Tratterò di due casi precisi, separati di alcuni decenni ma osservati in uno stesso ben individuato territorio.

Il territorio che prenderò in considerazione è quello delle zone collinari e vitivinicole del Basso Piemonte, che sul piano amministrativo corrispondono alle attuali province di Asti, e, in parte, di Alessandria e di Cuneo. Passo al primo caso: qui nell'ultimo quarto dell'Ottocento si assiste ad un processo che è in controtendenza con quanto è osservabile nel resto del Paese appena unificato: mentre sul piano nazionale si verifica una sensibile diminuzione della presenza di piccoli coltivatori o "contadini particellari", da più di quattro milioni al momento dell'Unità a meno di tre all'inizio del Novecento, nelle zone che ci interessano si rileva uno sviluppo della piccola proprietà coltivatrice. Ciò è l'effetto di una parcellizzazione delle grandi proprietà laiche ed ecclesiastiche: queste, che hanno perso importanza e sono state meno curate e seguite da vicino anche a motivo della maggior importanza assunta dai centri urbani e in certa misura dei trasferimenti in essi (si rammenti che fino al 1865 Torino sarà la capitale del nuovo stato unitario), vengono cedute a società finanziarie con sedi in centri urbani maggiori o minori e condotte da israeliti che fondano le loro risorse finanziarie non solo sui capitali più importanti, ma pure sui numerosi e più ridotti risparmi di modesti lavoratori accomunati dalla fede religiosa (ho intervistato io stesso a lungo nel 1966, in Asti, l'ultimo segretario, cristia-

no, di una delle restanti finanziarie, che risulterebbero attive fin verso gli anni ’20 del Novecento). Da questi operatori finanziari le grandi proprietà vengono lottizzate in appezzamenti minori, adeguati all’incirca alle risorse di braccia e d’impegno di una famiglia contadina, e rivendute a coltivatori senza terra sulla base di rateazioni prolungate nel tempo e commisurate alle risorse che realisticamente una tale famiglia può destinare ai rispettivi pagamenti; nonostante abbia rilevato un detto dialettale che suona “abbiamo l’ebreo sul tetto”[1] a testimonianza dell’assillo per tale periodica e certo gravosa scadenza, non mi risultano tracce di interventi pesanti e intimidatori da parte degli esattori delle finanziarie né di atteggiamenti ostili o addirittura razzisti da parte dei contadini[2].

Si forma così una nuova classe di piccoli proprietari coltivatori, e contemporaneamente si iniziano a manifestare fenomeni del tutto o parzialmente nuovi. Più famiglie, ormai aziende, contadine, si trasferiscono sul nuovo terreno di recente acquisto, contribuendo così a creare il peculiare insediamento a case sparse del territorio. Il lavoro di tali aziende rurali presenta una problematica particolare, l’esigenza cioè di non limitarsi ad una produzione essenzialmente mirata all’autoconsumo, ma di fornire denaro liquido sufficiente non solo a spese minute e necessarie per la famiglia (ad esempio caffè, zucchero, prodotti per la vinificazione), ma principalmente per pagare le rate agli esattori. La risposta è a tutto campo, da un lato guadagnare moneta, dall’altro non spenderne: si coltiva ogni tratto recuperabile di terreno, anche ripe e zone scoscese o attigue a fabbricati; per la famiglia e parimenti per ottenerne prodotti vendibili sui mercati urbani quali la vite e il vino (qui spesso si intromettono non di rado anche mediatori che certo non fanno l’interesse dei coltivatori), ma anche gli ortaggi, cui si dedicano soprattutto le donne; si allevano piccoli armenti soprattutto di bovini, e animali da cortile, pollame, conigli ecc., anch’essi prevalentemente oggetto dell’impegno femminile, che le donne stesse si recano a vendere ai mercati, e non mancano nelle cascine gli alveari. Dunque, mentre si lavora per il mercato, si produce per l’autoconsumo (e con ciò stesso si risparmia) e alle risorse appena elencate si aggiunge la raccolta di prodotti spontanei di quelle terre, ad esempio alcuni tipi di insalate quali la valeriana selvatica e il tarassaco, il luppolo e i funghi, prodotti anche venduti, ma pure erbe medicinali quali la melissa, mentre nelle residue zone boschive si tiene pulito il bosco, si taglia e raccoglie legna, utile per riscaldare i non lievi inverni di quel clima. Infine un’ultima risorsa di cui queste i contadini hanno potuto usufruire è stato l’allevamento dei bachi da seta – con Asti primo mercato d’Italia agli inizi del Novecento; e per questi venivano piantati i lunghi filari di gelsi che segnavano le campagne[3].

Tutto quanto l'ambiente viene dunque trattato come un grande spazio lavorativo o laboratorio praticamente senza interruzioni – si coltivano addirittura gli spazi liberi tra l'uno e l'altro filare delle vigne –, dotato dei suoi depositi e riserve; ogni tratto dell'ambiente, del paesaggio, il caratteristico disegno ancora ben riconoscibile a "fazzoletti di terra" ben tracciati, ordinati e differenziati, ci racconta di questo impegno tra mercato e autoconsumo, tra risparmio, spese finanziarie ed autosufficienza, dei piccoli proprietari coltivatori e delle loro famiglie, che razionalmente sfruttano al massimo le braccia, la risorsa produttiva più a buon mercato e disponibile in abbondanza; un impegno cui non va disgiunto, almeno stando ad alcune memorie da me raccolte, un gusto del proprio mestiere, ormai quasi abilmente artigianale, e della propria autonomia personale e gestionale[4].

Se l'attività contadina ci parla di tutto l'ambiente come un grande ininterrotto laboratorio, ciò vale anche per i materiali di scarto (escludiamo qui l'ovvio impiego dei concimi animali). Mi riferisco ora, in particolare, ad attrezzi, utensili, pezzi di materiali vari, dell'inventario lavorativo o domestico, in legno e principalmente in ferro, il cui uso iniziale e canonico non sia più praticabile per consunzione o rottura. Qui la prassi diffusa era di raccogliere, talora addirittura raccattare da terra se il pezzo era trovato per caso, e conservare quanto rimaneva dell'oggetto, spesso in appositi spazi o rozzi tavoli da lavoro collocati in portici o granai (che io stesso ho avuto modo, nell'infanzia, di osservare con curiosità); ciò valeva tanto più per i residui metallici, per i quali nell'azienda contadina non erano disponibili né l'attrezzatura, né le competenze per la lavorazione, della quale poteva solo occuparsi un artigiano come il fabbro, il cui contributo andava ovviamente retribuito.

Il repertorio di questi pezzi conservati era in qualche modo ordinato e se ne attuava un nuovo impiego adeguato alle esigenze anche minute dell'azienda familiare piccolo-proprietaria: ad esempio la lama in origine lunga ma ormai consunta di una falce fienaia poteva essere immanicata in legno e diventare un più corto attrezzo da taglio quale un coltello; forme circolari con perno o foro centrale si prestavano a vari usi come pulegge, utili a far scorrere corde per sollevare carichi; per non parlare del reimpiego di chiodi, viti, bulloni, dadi, cerniere, pazientemente raccolti e riadattati agli scopi più diversi.

Per questo tipo di pratica ho adottato, in elaborazioni passate, il termine di *bricolage*, riferendomi alla circostanza che il pezzo viene raccolto senza necessariamente uno scopo immediato e specifico ma in base ad una valutazione di generica utilità. Tale procedimento è stato da alcuni con-

trapposto a quello più "tecnico" del progettista, dell'ingegnere, che disegna ogni particolare di un apparato in stretta connessione con una realizzazione complessiva in cui esso deve rientrare alla perfezione e rispondere ad una funzione, maggiore o minore, ben determinata, precisa, predefinita. Più creativo l'ingegnere? Dipende dai punti di vista. Certo costui elabora un progetto più o meno innovativo e spende competenze acquisite attraverso un *curriculum* solidamente organizzato e canonico. Tuttavia voglio far notare che il nostro coltivatore che raccoglie un pezzo per reimpiegarlo in futuro dimostra di possedere in realtà una sua particolare creatività: infatti riesce a concepire su un piano più generale, e nel quadro complessivo del suo lavoro e della sua quotidianità, una varietà di utilizzi virtuali per i quali il pezzo stesso non è stato inizialmente e consapevolmente programmato e disegnato: si tratti di uno snodo, di un oggetto rotante, di anelli di catena, di punte, spigoli o taglienti, gli utilizzi rimangono multifunzionali e sospesi, non generici sia chiaro, fino a quando un'occasione richieda un oculato ricorso ad essi[5].

E dunque se tutto l'ambiente è un laboratorio, si tratta pur sempre di un laboratorio che ritarda al massimo l'emissione degli scarti nel contesto, contribuendo al tempo stesso al risparmio dell'azienda contadina. E implica, sia pure implicitamente, quanto oggi definiremmo una prassi ecologica. Sia chiaro che questa dimensione non va troppo enfatizzata o mitizzata: tratti importanti dell'ambiente possono anche essere stati aggrediti piuttosto diffusamente come, in particolare, i tratti forestali con gli alberi abbattuti per far posto alle vigne o altre coltivazioni secondarie; una certa incuria verso gli alberi e il loro apporto ecologico (oltre che estetico e forse spirituale) che ancora oggi qua e là traspare. E tuttavia la sostanziale integrità dell'ambiente rurale è condizione per la sopravvivenza dell'ambiente familiare, e si aggiunga che la tecnologia e l'invadente mercato di micidiali mezzi chimici hanno ancora ben poco peso. In un non facile o scontato equilibrio tra la preservazione, il risparmio e lo sviluppo produttivo del contesto rurale, da un lato, e la incombente stretta economica e finanziaria, dall'altro, è questa l'immagine, il linguaggio con cui attraverso il suo lavoro il piccolo proprietario coltivatore ci comunica attivamente l'ambiente: quest'ultimo da parte sua ci narra non solo bellezze di filari fiorenti e ordinati e scorci verdi, ma aspetti e astuzie di quelle vite difficili.

2. Il secondo caso, come si vedrà estremamente diverso, ci porta agli anni più recenti; ne traccerò le linee più generali per venire poi a qualche caso locale che può essere d'interesse. Tali linee registrano fenomeni più attesi

ed altri meno scontati. Innanzitutto, secondo dati Istat relativi al 2010, va rilevata una diminuzione del 32% nel corso del decennio precedente delle aziende agricole e zootecniche, che assommano nel presente a poco più di 1 milione e 600.000 (gli occupati sono meno del 4% del totale nazionale). Oggi la quasi totalità di tali aziende (il 98%, per un 70,7% della superficie aziendale totale) è a conduzione diretta del coltivatore, ma queste ultime si dimostrano in crescita numerica e quanto a superficie agraria, in controtendenza rispetto al quadro complessivo. In questo quadro si collocano le unità produttive cosiddette "multifunzionali"; nonostante raggiungano una limitata quota del 10% siamo di fronte ad un fenomeno importante, che intanto copre circa un quinto dell'occupazione e raggiunge più di un quarto della produzione e del valore aggiunto totali.

Le aziende multifunzionali presentano caratteri innovativi di non poco interesse e prefigurano con ogni probabilità un modello nuovo di mutamento delle campagne e delle produzioni rurali. In sintesi, la loro attività produttiva si integra piuttosto organicamente con altre che potemmo attribuire al campo dei servizi, anche culturali. Citiamo tra questi aspetti una funzione di cura o eventualmente difesa delle risorse ambientali e degli ecosistemi territoriali, la conservazione o ripresa della produzione ormai abbandonata o marginale di specie o varietà vegetali e animali più antiche (o il ricorso, a mio parere meno significativo, a coltivazioni 'biologiche'); e inoltre, il mantenimento e lo sviluppo di rapporti con l'associazionismo, le amministrazioni e le scuole locali forniscono occasioni per attività dimostrative e formative, ma anche di ristorazione, in azienda o altrove, mentre si promuove la vitalità dei rapporti e dell'interazione fra compaesani, e la conservazione delle memorie comunitarie; infine, pure in rapporto allo sviluppo delle aziende agrituristiche, dove il visitatore è non solo ospitato, ma può osservare attivamente il lavoro dei coltivatori (più di 18.000 alla fine del primo decennio del nuovo secolo), si rafforzano accanto alla ristorazione le vendite dei prodotti, anche elaborati in famiglia, direttamente in azienda, come pure gli incontri senza mediatori con gruppi di acquisto. Si noti a questo proposito che l'Italia è il primo paese in Europa quanto al numero di prodotti a Denominazione di Origine Controllata o Protetta, indicazione Geografica Protetta, Specialità Tradizionale Garantita e così via (DOC, DOCG, IGP, STG ecc.)[6].

In questo sistema alquanto complesso di attività produttive e di funzioni socioeconomiche e culturali le modalità in cui ci si confronta con l'ambiente – quindi l'immagine attraverso cui si agisce, il modo in cui il lavoro ne parla – questo acquisisce in una misura assai più visibile, importante e

integrata una dimensione socioculturale, mentre gli stessi attori sociali protagonisti non sono riducibili esclusivamente ai coltivatori in senso stretto. Acquistano inoltre, come vedremo, un ruolo più importante o forse meglio più visibile e aggiornato le donne delle famiglie di aziende contadine; tra l'altro è interessante notare come l'Italia, in particolare nelle aziende a conduzione diretta del coltivatore (cioè quasi tutte, il 98% abbiamo visto), registri una partecipazione di grande importanza delle donne e non solo come lavoratrici, tanto che nel quadro dell'agricoltura europea il paese si caratterizza per un quarto di donne imprenditrici di contro ad un ben più modesto 10% del resto del continente[7].

Le aziende dell'agricoltura multifunzionale si rapportano dunque in modo complesso ad un ambiente differenziato ed il loro lavoro ce ne trasmette un'immagine articolata, non esente da qualche incoerenza o contraddizione. Se gli aspetti connessi alla coltivazione possono essere considerati più o meno in linea con la prassi e tecnica attuali, la cura per le specie antiche o estinte e la loro produzione e smercio introduce certamente una dimensione nuova che ritroveremo ancora; per parlarne ricorreremo, senza impegnarci ora in un esame critico approfondito (per un esempio di questo si può vedere il mio 2013b), ai concetti di "patrimonio" e di "tradizione". Dedicare la propria attenzione e la propria fatica ed assumere comunque i rischi dell'innovazione nella proposta di prodotti che, proprio perché antichi, sono "nuovi" sul mercato, implica in ogni modo che essi vengano considerati parte del patrimonio della località; in quanto tali sono dunque un lascito di una specifica tradizione lavorativa territoriale – una tradizione che possiamo sinteticamente intendere come un sistema di tratti culturali preindustriali o premoderni e con una più o meno marcata caratterizzazione locale. Una circostanza essenziale è che, come è ampiamente osservabile, non solo queste specie ma la stragrande maggioranza degli elementi che possano essere concepiti o presentati come "tradizionali" riscuote un forte e crescente successo di domanda da parte del pubblico dei consumatori.

In effetti queste aziende multifunzionali possono non solo smerciare prodotti agricoli, ma, abbiamo detto, offrire un'alimentazione che può essere anch'essa riferita alla "tradizione", le ben note offerte e consumi enogastronomici, e inoltre presentare alla clientela prodotti semilavorati o conserve elaborate secondo le tecniche domestiche tradizionali. E qui è importante osservare come in questo caso la parte del contesto interessata e mobilitata, parte del patrimonio locale appunto, sia proprio quella delle competenze lavorative casalinghe di generazioni passate di donne contadine, rifunzionalizzate proprio nel momento in cui

queste si sono assunte un ruolo più attivo o addirittura imprenditoriale.

Quando parliamo di una parte del contesto, oggetto e mezzo per queste attività, come di un "patrimonio" territorialmente collocato non implichiamo certo il riferimento ad un ammasso di tratti di cultura di una collettività già dato e scontato, che al massimo possa essere scoperto, inventariato, sfruttato o tutelato. Penso invece che questo vada correttamente inteso, comunque lo si nomini localmente, ad esempio "tradizioni", come una più o meno consapevole e organica raccolta e costruzione da parte di attori sociali ben individuabili; ciò implica anche che questi vi esprimano e se ne servano in vista di interessi e finalità particolari, non sempre e soltanto commerciali o economiche, e, importante, che gli elementi del patrimonio stesso ricuperati e messi in opera possano subire adattamenti, "aggiornamenti", anche in vista dei gusti e preferenze che vengono attribuiti ai visitatori, ai consumatori attuali o potenziali – che, abbiamo detto, mostrano di rispondere molto favorevolmente – fino all'estremo di quella che, per rifarci alla formulazione canonica già da tempo proposta da E. J. Hobsbawm (1983), possiamo chiamare "invenzione della tradizione".

Nel rapporto con l'ambiente, quindi nel discorso su di esso, si amplia e rende più evidente la collocazione funzionale del patrimonio tradizionale locale, come abbiamo notato già attraverso le nuove prestazioni delle competenze femminili o la cura delle antiche specie; ma acquista particolare rilievo un altro aspetto, in parte già implicito in quanto abbiamo anticipato dell'agricoltura multifunzionale, quello relativo alle tradizioni cerimoniali, alla convivialità, alla socialità, e al loro ricupero. Questo aspetto ha intanto una dimensione comunitaria, ad esempio, nelle colline del Basso Piemonte, con la nota "questua delle uova" del periodo quaresimale, ripresa ormai in più luoghi dopo la frattura del periodo del boom; attraverso quei colli i questuanti visitano nelle ore di tarda serata e notturne le aie chiedendo col canto rituale doni, le uova appunto, ma ricevendone molti altri, mentre spesso all'aperto o nelle case sono approntate tavole imbandite, e si conversa, si scherza, si canta l'ampio repertorio ancora ricordato; è interessante osservare come, qualunque la loro attuale occupazione, i questuanti e ancor più chi li ospita assumono spontaneamente e allegramente un ruolo di produttori rurali, per cui i padroni di casa si presentano come bravi contadini che condividono i frutti del loro lavoro anche se magari alcuni dei cibi offerti provengono da un supermercato (non ovviamente il vino che qui è di casa). In questa stessa dimensione le associazioni Pro loco (numerosissime nella zona, il Piemonte nel suo complesso ne conta più di 800, un settimo del totale nazionale di circa 6.000) organizzano localmente piccole sagre,

cerimonie, eventi quali teatro dialettale, banchetti. È qui importante mettere in evidenza come, estendendosi oltre la dimensione della comunità locale, questo aspetto festivo, conviviale, di socialità "paesana" in quanto diretta e cordiale quasi tra conoscenti, abbia assunto via via un'assai notevole sviluppo turistico-commerciale in connessione con il successo di domanda già sopra notato presso un vasto pubblico – che dimostra addirittura di apprezzare, accanto e quasi come condizione dell'acquisto di prodotti rurali, la fruizione di tale socialità sia pure temporaneamente familiare e comunitaria e la percezione di una dimensione radicata o "antica" nei prodotti stessi. Posso a questo proposito citare l'uso non troppo infrequente da me osservato di esporre in stanze delle abitazioni, o addirittura in spazi ad essi riservati, attrezzi, strumenti della tradizione lavorativa dei coltivatori non più in uso, quindi privati di una originaria funzione produttiva per assumerne una di comunicazione, d'immagine, di memoria, ma anche quasi di Denominazione di Origine. Infine il territorio, coltivato o incolto, acquisisce via via un suo ulteriore valore in quanto anch'esso parte del patrimonio selezionato, di cui fruire e di cui prendersi cura – vedi l'organizzazione da parte di Pro loco, associazioni e altri gruppi locali di passeggiate ecologiche, la riscoperta di sentieri ecc.[8].

In questo contesto si complica anche la schiera degli attori sociali implicati, non più solo e sempre coltivatori diretti ma lavoratori in altri settori, persone attive nelle Pro loco, nei musei locali o nel paese, amministratori locali, talora anche nuovi residenti; si noti che, anche se lavoratori dipendenti o imprenditori, laureati o diplomati, essi risultano non di rado di origine o famiglia contadina e del territorio. Al tempo stesso ai vecchi acquirenti dei prodotti dei coltivatori diretti sui mercati della zona si sovrappone ormai una cospicua massa di nuovi clienti, visitatori, turisti, appassionati del prodotto genuino o "ecologico" e forse dei paesaggi rurali e dell'aria "pura", e certamente molto spesso, abbiamo detto, della cerimonialità, della convivialità, delle interazioni locali di stampo "tradizionale".

L'ambiente di cui vediamo configurarsi un'immagine in rapporto a tale insieme di lavoro, attività e interessi, ha certamente come primo essenziale carattere quello di una molteplicità di dimensioni e prospettive non aliene da difficoltà e contraddizioni: esso non appare certo più un grande laboratorio agricolo onnicomprensivo, intanto perché si coltivano solo le specie interessanti o protette da marchi di origine e qualità, in secondo luogo perché alcuni prodotti sono forniti in modo sufficientemente conveniente dal mercato alimentare, infine per il fatto che alcuni tratti e paesaggi, ma anche vecchi sentieri lasciati a se stessi e "incontaminati" a partire dal grande eso-

do dalle campagne del periodo del boom tra anni '60 e '70 del Novecento e dello sviluppo del trasporto motorizzato, cominciano ora ad apparire come risorse sfruttabili nella dimensione della fruizione ecologica e del paesaggio. Queste diverse immagini non si affiancano sempre in modo pacifico e scontato, vi si possono riflettere in contrasto tra loro azioni di tutela di contro ad iniziative e innovazioni in agricoltura, e molto di più di contro a troppo spesso scriteriati e inutili interventi in campo edilizio e stradale. Diverse immagini, diversi discorsi sull'ambiente che certamente svelano una serie di attività in parte complementari, con il loro essenziale rapporto con l'esterno del territorio di riferimento e le risorse che se ne attendono; ma se l'una può stare a potenziamento dell'altra, ne possono risultare anche contrasti distruttivi, soprattutto a scapito della componente ecologica, paesaggistica, tradizionale, che pure a sua volta è sempre più una condizione del successo commerciale[9].

Abbiamo appena usato il termine "tradizionale": in effetti non poche delle attività locali non solo strettamente o immediatamente agricole o produttive, rivelano un evidente rapporto con l'ambiente, con il territorio come patrimonio culturale o forse meglio come di questo contenitore e serbatoio; come abbiamo detto, alla tradizione preindustriale e premoderna si attinge per costruire uno specifico patrimonio, che viene messo in atto in modi già indicati. L'immagine che ne risulta rientra essenzialmente in due settori: il lavoro, per cui oltre a quello contadino abbiamo parlato delle competenze casalinghe femminili e dell'alimentazione e ristorazione ma sono importanti anche i musei locali e le esibizioni di antichi mestieri alle feste e sagre – ma qui si può obiettare che il lavoro non è in realtà un'attività produttiva quanto piuttosto comunicativa in quanto mette in mostra, racconta se stesso – e d'altro canto tutto il complesso delle feste, banchetti, danze e musica, sagre, tutto quanto abbiamo ricondotto a cerimonialità e convivialità, attrattivo e non di rado reso noto e pubblicizzato anche fuori delle comunità locali. Quest'immagine del territorio in quanto deposito di tradizioni da scoprire e riattivare si affianca e integra con quelle precedenti e parimenti pone in certo modo problemi e contraddizioni. È complemento e forse condizione di molti degli attuali risultati positivi quanto all'attrazione di visitatori e turisti, ai consumi enogastronomici ed a quelli di produzioni locali; al tempo stesso può risentire negativamente della sua riuscita e successo in tali dimensioni, e dar luogo talora, anche se certamente non sempre, a risultati alquanto discutibili nei quali ai tratti culturali spuri o di dubbia origine si affiancano volentieri le già ricordate, vere e proprie "tradizioni inventate" e con queste le crescenti rievocazioni storiche intese a

ricostruire radici di prestigio nel passato del territorio. Nuovamente questa prassi può continuare a favorire o addirittura a intensificare la fruizione turistica ed enogastronomica, ma l'immagine "tradizionale" è anche mobile e precaria e può sbiadire o perdere attrattiva se contaminata da troppi eccessi *kitsch*, artificiali, approssimativi, minando così gli stessi successi turistico-commerciali che a lor volta la minacciano.

Ci si può chiedere perché, con quali finalità e in riferimento a quale immagine del territorio abbiano cominciato ad agire già tra gli anni '60 e '70 del Novecento i gruppi che si sono impegnati nella riproposta della tradizione popolare in quelle zone del Nord-Ovest, da me ripetutamente osservati a partire da quello che ne ha forse la primogenitura, il Gruppo Spontaneo di Magliano (Alfieri). Certamente lontani da interessi commerciali o turistici, nel ricomporre il tessuto della cerimonialità comunitaria e nel raccogliere le tracce materiali del lavoro delle generazioni precedenti penso che essi abbiano inteso praticamente reagire alla sempre più ampia produzione, da parte dello sviluppo economico e urbano, di spazi di vita che venivano vissuti come quelli che Marc Augé avrebbe chiamato *non-lieux*, luoghi senza memoria, dalle relazioni fragili, precarie, sommarie, momentanee e senza radici; analogamente c'è chi ha visto nelle società e culture del presente un'assai accentuata propensione alla dimenticanza, all'oblio, all'obliterazione dei legami e dei rapporti con il proprio passato e le sue memorie, come pure alla dissoluzione dei mezzi e istituzioni intesi a salvaguardarli[10]. Certamente reagiva a questa deriva l'intensa e molteplice attività e con essa le immagini alternative elaborate dal Gruppo di Magliano Alfieri; ma abbastanza presto come abbiamo visto le tradizioni popolari vere o inventate fanno mercato, un effetto già messo criticamente in luce con anticipo dal grande storico Jacques Le Goff, che parla di una "moda *rétro*", «sfruttata senza vergogna dai mercanti di memoria, in quanto questa è diventata uno degli oggetti… che si vendono bene»[11]. Nell'intreccio complicato e parzialmente contraddittorio del quadro del territorio penso insomma di poter affermare che gruppi disinteressati come quello citato abbiano operato per ricreare e tutelare immagini della memoria, presentandola al tempo stesso come diversità di caratteri del patrimonio culturale e dell'interazione sociale di contro alle tendenze omologanti che sono la controparte e sfondo dell'oblio. Anche nell'immagine del territorio che si costruisce oggi tale compito ed ideale non può considerarsi sconfitto ma continua a manifestarsi variamente, a creare spazi e proporre tipi di paesaggi: nella mia esperienza personale, nel villaggio in cui ormai da parecchi anni risiedo, la Pro loco (leader tra gli altri un ferroviere di famiglia locale)

ha deciso per il 2013 di riportare in vita la dimenticata ma un tempo praticata questua delle uova, già sopra ricordata; il gruppo dei questuanti, del quale sono stato invitato a far parte come cantore piuttosto che come antropologo culturale, si è preparato per parecchi mesi precedenti con incontri settimanali di prova di un repertorio canoro in parte svanito o sbiadito: infine le canoniche settimane di quaresima hanno poi visto il paesaggio con aie e cortili illuminati e generose tavole apparecchiate di cibi e vini locali per ricevere i questuanti beneauguranti che li raggiungevano attraverso le strade notturne ora animate.

Concludendo un po' per gioco ancora sul piano personale, quale immagine, quale discorso sul territorio in questione può essere considerato il prodotto di tanti anni del mio personale lavoro sul campo, anche se certo non nei campi? Quale esso si presenta oggi direi che i tratti salienti dell'immagine sono quelli della grande complessità e dinamicità, con una forte componente di effetti di comunicazione e di teatralizzazione delle tradizioni lavorative stesse, che si intrecciano in un groviglio con la produzione e la convivialità. Purtroppo, in conclusione, non riesco a tacere come, nella mia immagine in quanto cittadino italiano, non elaborata in questo contributo, rientri anche la precarietà del nostro patrimonio territoriale di contro alla massiccia e pesante invadenza della miope e iniqua speculazione edilizia e delle inutili, insensate ma redditizie sovrastrutture stradali, svincoli, capannoni, i quali tutti costantemente divorano pericolosamente le terre e il paesaggio rurale e le loro tradizionali qualità: specchio di un paese in cui si è addirittura dovuta elaborare una legge per proteggere il terreno rurale proprio perché troppo vi prosperano quanti sono avidi e corrotti, approssimativi, superficiali e parolai, infine incuranti delle loro stesse memorie e dei loro valori e testimonianze materiali e immateriali, dei paesaggi ma anche di feste e canti.

Note

[1] Nella versione in dialetto locale, grafia semplificata, *"l'uma l'ebreu an s ij cup"*.
[2] Sereni 1947, pp. 276-282; Bravo 2005, pp. 66-69.
[3] Bravo 2005, pp. 69-71.
[4] Bravo 1990.
[5] Cfr. la mia introduzione a Grimaldi 1987.
[6] Per i dati e le fonti v. Bravo 2013a, cap. 4, par. 1 e in particolare p. 94.
[7] Bravo 2013a, p. 140.
[8] Cfr. Bravo 2013a, in particolare capp. 4 e 8.
[9] Cfr. Bravo 2013a, in particolare capp. 4 e 8.
[10] Augé 1992; Bravo (a cura di) 1999; Connerton 2009, introduzione.
[11] Le Goff 1988, p. 170, trad. Bravo.

Bibliografia

Augè M. 1992, *Non-Lieux: Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris.
Bravo G. L. (a cura di) 1999, *Fantasie in gesso e stanze contadine*, Roma.
Bravo G. L. 1990, *Vitiviniculture et communauté paysanne en Piémont à travers la tradition orale*, in AA.VV., Premier atelier européen sur la culture orale européenne, Strasbourg, pp. 88-108.
Bravo G. L. 2005, *Feste, masche, contadini: Racconto storico-etnografico sul Basso Piemonte*, Roma.
Bravo G. L. 2013a, *Italiani all'alba del nuovo millennio,* Milano.
Bravo G. L. 2013b, *Strumenti consunti? Un dubbio patrimonio concettuale*, in Bonato L., Viazzo P. (a cura di) 2013, Antropologia e beni culturali nelle Alpi: Studiare, valorizzare, restituire, Alessandria, pp. 43-53.
Connerton P. 2009, *How Modernity Forgets*, Cambridge.
Hobsbawm E. J., Ranger T. (eds.) 1983, *The invention of Tradition*, Cambridge.
Grimaldi R. 1987, *Complessità sociale e comportamento cerimoniale*, Milano.
Le Goff J. 1988, *Histoire et mémoire*, Paris (testi già comparsi in trad. italiana in volumi dell'*Enciclopedia Einaudi*).
Sereni E. 1947, *Il capitalismo nelle campagne (1860-1900)*, Torino.

L'ordine del mondo. Nota sulla cartografia[1]

Gabriella D'Agostino

«A quale necessità imperiosa risponde l'atto cartografico? Sulla roccia, la polvere del suolo, la tavoletta d'argilla o di legno, il papiro o la pergamena, sul filo di una evoluzione tecnologica che porta *in fine* allo schermo dei nostri calcolatori, l'uomo materializza una immagine del mondo, mentale ancor prima che mimetica, per mezzo della mediazione di un grafico che condensa disegno figurato, geometria e scrittura»[2]. Di fatto una carta non solo riflette lo stato delle conoscenze rispetto alla realtà rappresentata, ma è rappresentazione visiva di convenzioni culturali storicamente determinate. Prima di essere una testimonianza geografica è un documento storico di forte valenza simbolica. Se da una parte dunque essa si offre come rappresentazione realistica del mondo, come resa in piano dell'orizzonte geografico conosciuto, in rapporto con le conoscenze e il grado di convenzionalità e di astrazione raggiunti, dall'altra, per una lunga fase, la carta geografica è inscindibile dalla cultura figurativa del suo tempo ed è segno tangibile del sistema ideologico di riferimento dominante. La carta è oggetto da guardare e da leggere. Il grado di "realismo" tuttavia è connesso appunto al livello delle cognizioni tecnico-scientifiche conseguite e delle modellizzazioni elaborate ed è a queste inversamente proporzionale.

Sino al XIV secolo i geografi romani e la Bibbia erano le fonti di cui ci si serviva per dare forma alla terra e popolarne la superficie. I territori, individuati e tracciati sulla base di questi testi e anche di semplici congetture, venivano riempiti e popolati di fenomeni la cui verità era suggellata dall'autorità delle stesse fonti. La cartografia medievale, in questo senso, era non tanto una rappresentazione *geografica* del mondo quanto una spazializzazione, in luoghi "reali", di dati e conoscenze su popoli, costumi, animali, lingue, culture, veri o supposti. Per una lunga fase della produzione cartografica dunque scrittura e disegno giocano un ruolo paritetico. Sino al Settecento, la carta geografica è, più che un oggetto con evidenti finalità pratiche, un prodotto d'arte, raffinato e prezioso, destinato alla

raccolta, volto a celebrare, da un lato, la potenza del committente, dall'altro il prestigio del collezionista. L'esempio più eloquente in questo senso è costituito dagli atlanti. Raccolta in volume di carte dello stesso formato che Abraham Ortelius, inventando una tipologia, nel 1570 lancerà sul mercato (riprendendo il termine dall'opera di Gerard Mercator *Atlas sive cosmographicae meditationes*), l'atlante, a partire da quella data, costituirà oggetto di interesse da parte di umanisti e uomini di scienza. Troverà posto nelle loro biblioteche, nei loro studioli e gabinetti di curiosità, luoghi canonici del sapere dove le conoscenze specialistiche ed eterogenee contenute nei libri ivi raccolti, si ricompongono nella figura dell'intellettuale poliedrico del tempo, uomo di lettere e di scienza. L'atlante cinquecentesco e secentesco è in un certo senso metafora di questa idea del sapere: settoriale, nella particolarità dei territori che le singole carte illustrano; totale, nella globalità che sottende e cui rimanda, nell'immagine ordinata del mondo che ricompone.

L'atlante diventa oggetto da collezionare, prezioso per la qualità delle carte di cui si compone, la loro resa grafica, la decorazione, la colorazione, la sua rilegatura. Esso, come ha osservato Christian Jacob, «dipende nella sua essenza da un fantasma di tesaurizzazione e capitalizzazione. Buona parte della sua efficacia simbolica risiede nel semplice fatto di possederlo, di avere l'intero mondo nel proprio spazio domestico, riserva virtuale di sogni e conoscenze, tesoro che si presta a una progressiva scoperta che può prolungarsi per la durata di una vita. Segno di cultura, fortuna, riuscita sociale e economica, l'atlante è innanzitutto una marca di potere»[3]. Oggetto di pregio e di prestigio dunque, destinato all'amatore facoltoso, spesso dedicato a un sovrano. Non diversamente, singole carte di grandi dimensioni alimentano il mercato collezionistico animato da nobili e mercanti[4].

La carta geografica a pieno titolo partecipa della moda e del gusto, documentandone pertanto, al pari di altri prodotti artistici, le trasformazioni e le tendenze. Un inventario delle forme dei cartigli e degli elementi figurati che decorano il prodotto cartografico a partire dal XV secolo basterebbe da solo a ripercorrere il cammino della cultura figurativa dell'Occidente. In quanto oggetto d'arte, dedicato ai sovrani, anche nelle carte relative all'Europa, dunque a un territorio conosciuto, disegno e scrittura si dividono lo spazio. In questi esemplari non è infrequente la raffigurazione di vedute, mappe, profili di città e porti entro riquadri che incorniciano il rilievo geografico. Un esempio significativo tra tanti può essere individuato nell'"*Europa recens descripta*" di Willem e Jan Blaeu (1640 ca.), che presenta nella parte superiore nove vedute o piante di altrettante

città e, lungo i margini destro e sinistro, cinque riquadri per lato raffiguranti ciascuno un gentiluomo e una dama a rappresentare "Angli", "Galli", "Belgi", "Castigliani", "Veneziani", "Germani", "Ungheresi", "Bohemi", "Poloni", "Greci". Questo genere di figurazioni se, da un lato, è tutto sommato coerente con le finalità stesse della carta, dall'altro è una sorta di esaltazione di un Occidente che finisce col celebrare sé stesso, il proprio assetto, la propria storia.

Prodotto complesso, analizzabile da molteplici punti di vista, la carta risponde al contempo a una domanda di erudizione. Attraverso la rappresentazione figurale e le annotazioni che contiene, il disegno e la scrittura, il sapere si fonda sul vedere perché l'appercezione visiva conferisce realtà a ciò di cui si scrive. È questo il caso, soprattutto, di esemplari cartografici relativi a luoghi lontani e poco conosciuti. In queste carte, il disegno di "mostri", nel senso più esteso del termine, marca l'alterità, convertendosi in una vera e propria rappresentazione simbolica dell'esotico. Minore è il grado delle conoscenze relative a un territorio maggiore è la quantità di disegni, annotazioni, descrizioni attraverso cui si recupera tutto un immaginario, ideologicamente connotato, che spesso affonda le proprie radici nel mondo antico. La ricchezza decorativa di tante carte non dipende allora dalla necessità di supplire alla mancanza di dati, non risponde a una sorta di *horror vacui* ma è piuttosto eredità medievale di lunga durata che non discute il principio di autorità[5].

Le carte dell'Africa cui si è fatto riferimento prima presentano immediatamente una doppia valenza: da un lato attestano lo stato delle conoscenze al momento della loro redazione, dall'altro sono la "visione del mondo" della classe dominante. Negli esemplari più antichi la decorazione si limita al cartiglio, risolto seguendo soluzioni disegnative in linea con il repertorio decorativo architettonico del tempo. In quelli datati al Seicento, appare evidente il valore di strumenti di propaganda ideologica, non di rado costruiti secondo raffinate strategie di comunicazione che si risolvono nella rappresentazione di pacifiche convivenze e graziosi accostamenti di indigeni e europei, ritratti in posa davanti alla lapide che riporta il contenuto della carta: una sorta di omaggio della cultura bianca alla cultura altra, nel rispetto di usi e costumi. Teste piumate, servitori neri che accudiscono padroni neri proteggendoli sotto variopinti parasole, sembrano attestare il riconoscimento da parte del colonizzatore dei ranghi e delle articolazioni sociali all'interno della nuova realtà umana e culturale. La rappresentazione di animali feroci ritratti come docili felini accovacciati accanto ai bianchi europei, in armonia con tutti gli altri astanti, aggiungono un tocco di eso-

tismo a una realtà già paradisiaca. Talvolta l'uomo bianco è assente e il messaggio si concentra su una scena di ordinaria e serena quotidianità, la cui esoticità è enfatizzata attraverso il disegno di zanne d'avorio, fili di perle, rami di corallo, frutta variopinta. Sull'insieme campeggia tuttavia una croce, sorretta da angeli fra nuvole bianche e rosa.

Molte carte settecentesche riflettono certo gusto antiquario del tempo, con una speciale predilezione per l'egizio, prevalente nell'ultimo quarto del diciottesimo secolo, ispirato dalle spedizioni napoleoniche. Piramidi, sfingi, raffigurate isolatamente o a gruppi accanto a templi diruti, donne africane in atteggiamento da divinità pagane con attributi tratti dal repertorio classico, cornucopie, spighe, mostri marini alati, nereidi, satiri, sirene. Quando manca l'elemento bianco i simboli della conquista sono presenti nella forma di animali feroci raffigurati come trofei di caccia. Una bella carta di Jean Baptiste Bourguignon d'Anville, *Africa*, del 1772, presenta una scena che merita di essere descritta: frecce, faretre, lance e tamburi delimitano uno spazio in cui un nero poggia il piede su una testa mozzata al cui collo sono visibili alcuni fili di perle; una donna, ritratta di spalle, ha davanti a sé una griglia sul fuoco su cui cuoce qualcosa che sembra un arto umano. L'interesse della scena risiede nella modalità della "descrizione", frutto (*ante litteram*) di una osservazione etnografica obiettiva, senza commento e coinvolgimento da parte dell'osservatore! D'altro canto, l'attenzione al dato, etnograficamente e "positivisticamente" inteso, è presente in molte carte settecentesche. In esse il territorio è letteralmente invaso da annotazioni minuziose di varia natura su modi di vita, cultura materiale, usi e costumi. Nella scelta dei contenuti da *mostrare* le carte settecentesche si pongono infatti come una sorta di compendio *enciclopedico*, condensando il massimo di informazione nel minimo di spazio. Nel *Discours préliminaire* all'*Encyclopédie*, il cui titolo completo recita – non dimentichiamolo – *ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, D'Alembert osservava: «l'ordine enciclopedico delle nostre conoscenze [...] consiste nel raccoglierle entro il minimo spazio possibile e nel collocare il filosofo, per così dire, al di sopra di questo vasto labirinto, in un punto di osservazione assai elevato, donde egli possa abbracciare tutte insieme le principali arti e scienze; osservare con una sola occhiata gli oggetti delle sue meditazioni e le operazioni che su di essi può svolgere; distinguere le branche generali delle conoscenze umane, i punti che le separano o le uniscono e talvolta perfino intravedere le vie segrete che le pongono in comunicazione tra loro». E, riprendendo la metafora del vedere, continua introducendo una significativa similitudine: «È una specie di mappamondo che deve mostrare i principali

paesi, la loro posizione e mutua dipendenza, la strada in linea retta che li unisce; strada spesso interrotta da mille ostacoli, i quali all'interno di ciascun paese possono esser conosciuti soltanto dagli abitanti o dai viaggiatori, ma che non si potrebbero porre in evidenza se non su carte di piccola scala. Tali carte particolari saranno i vari articoli dell'Enciclopedia, e l'albero, o sistema figurato, sarà il mappamondo». Come in un gioco di specchi, il "dizionario enciclopedico" è come una carta geografica e la carta geografica settecentesca non di rado è come un dizionario enciclopedico. Metafore coerenti dal momento che l'una e l'altro sono espressioni particolari di un'idea del sapere che, con le stesse parole di d'Alembert, intende «tanti diversi sistemi della conoscenza umana quanti sono i mappamondi che si possono costruire secondo differenti proiezioni»[6].

Jean Marie Goulemot, in un saggio sulla costruzione del sapere enciclopedico dell'Età dei Lumi, quale "discorso sul mondo" che dice "la totalità e la diversità del reale", ha marcato la differenza tra i viaggi di esplorazione del XVIII secolo rispetto al passato: «Il *viaggiatore-filosofo* [...] non porta dai suoi viaggi né oro né argento ma piante rare per il giardino del re [...] e un certo numero di disegni e di note sulla fauna, la flora, le tribù e il territorio. Ai soldati e ai marinai si aggiungono botanici, geografi, naturalisti e medici. Sono loro e non più il prete che si fanno carico, per mezzo della penna e del pennello, del divenire delle nuove terre»[7].

Per tornare ai nostri esempi, nella carta prima citata di Jean Baptiste Bourguignon d'Anville, viene registrato il ruolo preminente delle donne ottentotte nel procacciare i beni necessari alla sussistenza; in un'altra, del 1743, *Guinea*, di J. B. Homann, è raffigurata una scena di villaggio con annotazioni sul tipo di abitazioni e la loro disposizione nello spazio, sui depositi delle derrate alimentari, sulle botteghe, secondo quanto appreso dai resoconti di viaggio di Jean Baptiste Labat, una delle fonti imprescindibili della cartografia del Diciottesimo secolo; in un'altra ancora, *Et stikke af Landkanten af Guinea*, del 1750, in un piccolo riquadro viene raffigurata una imbarcazione evidenziando, secondo regole prospettiche alterate in funzione dello scopo, il tipo di remo in uso.

Nelle carte più tarde, infine, alla decorazione e raffigurazione di scene si sostituiscono via via annotazioni di varia natura a completamento dell'informazione geografica sino a scomparire quando, con il nuovo corso della semiografia geografica, a sistemi di segni tanto più astratti corrisponderanno fenomeni tanto più concreti. Se è vero che gli uomini producono e consumano segni è vero altresì che la loro forza rappresentativa è proporzionalmente inversa al loro realismo. Attraverso l'astratto si recupera il concreto.

Note

[1] Nel 1986 l'allora Istituto di Scienze antropologiche e geografiche della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Palermo, realizzava la mostra di una raccolta di carte geografiche dell'Africa di proprietà dell'Istituto, collezionate da Antonino Buttitta nel corso del tempo. Mi ero laureata nel 1983 e l'anno successivo cominciava la mia frequentazione dell'Istituto. Per quella mostra lavorai alla schedatura delle carte e all'allestimento (AA.VV. 1986). La sede espositiva fu lo Steri, sede del Rettorato. Alcuni anni dopo, nel 2007, la mostra fu riproposta nel Chiostro della Chiesa di San Domenico, Società Siciliana per la Storia Patria. Non ricordo in quale delle due occasioni Mario Atzori fosse presente, ricordo però che visitò la mostra e la apprezzò.
[2] Jacob 1989, p. 43.
[3] Jacob 1989, p. 63.
[4] Quaini 1990.
[5] Todorov 1984.
[6] Vitale 1998, p. 85.
[7] Goulemot 1989, p. 68.

Bibliografia

AA.VV. 1986, *L'Africa ritrovata. Antiche carte geografiche dal XVI al XIX secolo*, «Quaderni del Servizio Museografico della facoltà di Lettere e Filosofia», n. 3.

Goulemot J.-M. 1989, *Écriture de la possession du monde et philosophie des Lumières*, «Le temps de la réflexion», X. Le Monde, pp. 67-76.

Jacob C. 1989, *La carte, la mappemonde et l'atlas. Entre le visible et l'intelligible*, «Le temps de la réflexion», X. Le Monde, pp. 43-66.

Mukerji Ch. 1984, *Visual Language in Science and the Exercise of Power: The Case of Cartography in Early Modern Europe*, «Studies in Visual Communication», 10 (3), pp. 30-45.

Quaini M. 1990, *La cartografia a grande scala: dall'astronomo al topografo militare*, in Milanesi M. (a cura di), L'Europa delle carte. Dal XV al XIX secolo, autoritratti di un continente, Milano.

Todorov T. 1984, *La conquista dell'America. Il problema dell'"altro"*, Torino.

Vitale E. (a cura di) 1998, *Ragione e civiltà. La visione illuministica del mondo nell'Encyclopédie di Diderot e D'Alembert*, Milano.

Luoghi ed emozioni: narrazioni cartografiche

Caterina Madau

Introduzione

La dimensione emozionale è oggetto di attenzione di diversi studi che indagano le relazioni sociali, nella convinzione che queste, in qualche modo, verrebbero influenzate da numerosi stimoli emotivi; da qui la recente attenzione alle ricerche sulle emozioni che possono interessare ed orientare l'organizzazione del sistema pubblico, in particolare, il campo economico e, quindi, l'apparato del governo e della gestione dei territori. Come conseguenza, questo indirizzo di indagine ha stimolato anche un particolare settore della ricerca geografica[1], che – assumendo le emozioni come forme e sistemi di conoscere, di essere e di fare nel senso più ampio[2] – ne ha individuato un fertile terreno di ricerche estese a «diverse topologie e topografie delle emozioni»[3].

In questa sede, tuttavia, si vuole richiamare l'elemento emozionale che suscita il luogo inteso come categoria geografica di base, che sia una città, o un quartiere della stessa, un monte, una valle, una baia, ecc. Come ormai ampiamente documentato, esplorazioni geografiche, in tal senso, fin dagli anni '70, furono proposte da studiosi quali Edward Relph, Yi-fu Tuan e Anne Buttimer e, riprese, negli anni '80, dai sostenitori della geografia della percezione, particolarmente sensibili a considerare i luoghi come parte della nostra personale esperienza, "spazi" di una sfera emozionale, sensoriale e "spirituale".

Sulla linea teorica fin qui sinteticamente tracciata, e per l'utilità delle rappresentazioni cartografiche proposte come esempio in questo contributo, il luogo è da considerarsi lo "spazio" significativo delle nostre esperienze, che possono essere diverse per qualità di emozioni, significati, atmosfere e azioni[4].

In tal senso, i luoghi sono quindi da intendersi sia come spazi empatici,

nei confronti dei quali gli individui hanno sviluppato un legame affettivo di *topophilia*[5], sia come spazi emotivamente avversi, estranei, nei confronti dei quali gli individui si sentono alienati e frustrati.

Se per la Geografia è una riproposizione di considerazioni dell'elemento soggettivo, per la cartografia è soprattutto una sfida per rispondere ai numerosi contributi teorici che invitano a discutere la logica che sottende la pratica cartografica ufficiale, esito della logica cartesiana; per altri, inoltre, costituisce un auspicio a realizzare un'apertura verso una dimensione memoriale che dia conto dello "spazio vissuto". Come è ormai noto, si tratta di contributi sui quali si registra l'impatto della *critical cartography* alla problematica della rappresentazione, soprattutto nella formula proposta sul piano teorico da Harley e Woodward i quali, osservando le esperienze di rappresentazione "indisciplinate" ampiamente presenti nelle società non occidentali, definiscono le carte come «rappresentazioni grafiche che facilitano la comprensione spaziale di cose, concetti, condizioni, processi o avvenimenti nel mondo umano»[6].

Inoltre, per la cartografia è anche un'occasione per proporsi, in una veste rinnovata, e per inserirsi nell'emergente mercato di richieste provenienti da quel filone della pianificazione urbana e paesaggistica più sensibile a dar voce alla categoria emozionale. Sfida – questa – che pare accolta, se si considerano le diverse esperienze di mappatura delle emozioni che si spingono oltre lo spazio geometrico, per esplorare quello esistenziale ed emotivo, attraverso metodologie di spazializzazione del tutto nuove e particolari che attribuiscono un ruolo centrale alla percezione sensoriale, alla partecipazione comunitaria, al ruolo dei facilitatori nella stesura della mappa all'interno dei cosiddetti approcci dal basso.

Gli esempi riportati in questo contributo fanno riferimento alle mappe di comunità e alle mappe polisensoriali e sensoriali.

Le prime – animate da un apparato concettuale che ruota attorno alla nozione di "comunità" così come emersa con la crisi dello Stato-nazione[7] – costituiscono una particolare forma di rappresentazione partecipata, oggi accolta anche in Italia nell'ambito di alcune esperienze ecomuseali e di pianificazione.

Le seconde – che per alcuni aspetti si rifanno alla teoria della deriva proposta nell'ambito dell'Internazionale Situazionista – si confrontano con problematiche urbane, ed intendono proporsi come strumento che pone in luce nuovi tipi di relazioni tra individui e luoghi urbani alimentando il dibattito sugli aspetti critici degli stessi.

Le mappe di comunità

Le motivazioni che portano alla realizzazione di quelle che saranno le prime esperienze di mappe di comunità, mossero dalla necessità, maturata in Gran Bretagna nei primi anni '80 in seno dell'associazione ambientalista *Common Ground*, di promuovere e proteggere luoghi dalle peculiarità uniche e irripetibili sia per caratteristiche naturali che per specificità antropico-culturali, (edifici, produzioni tipiche, costumi, dialetti, feste, leggende delle tradizioni orali, ecc.) dall'erosione della modernità. La crescente preoccupazione per la problematicità che tale perdita avrebbe comportato ha stimolato la ricerca di metodologie e strumenti idonei a proteggere i caratteri distintivi dei luoghi. In tale contesto matura l'esperienza delle *Parish Maps*, il cui obiettivo principale era quello di dar voce a piccole comunità mosse dall'affetto per il proprio luogo, depositarie di saperi, memorie, collettive ed individuali. Negli anni seguenti, tali indicazioni sono state accolte anche in Italia sia nell'ambito di alcune esperienze ecomuseali, sia nel processo di redazione di alcuni piani paesaggistici per lo più coordinati da referenti di scuola territorialista, nel tentativo di rappresentare il paesaggio come «una parte del territorio cosi come percepito dagli abitanti» (art. 1 della Convenzione sul paesaggio).

Le mappe di comunità sono particolari forme di rappresentazione, frutto di un processo "collettivo" basato sul coinvolgimento di gruppi di persone, non necessariamente in possesso di competenze cartografiche specifiche, ma accomunate da un forte sentimento di affetto, da conoscenze, dirette o trasmesse, del luogo che sentono proprio e che rischiano di andare disperse. Tali mappe non si sostituiscono all'immagine oggettiva che propone la cartografia ufficiale, ma ne arricchiscono le informazioni di storie culturali e sociali, di geografie perse, di saperi tangibili e intangibili affinché la progettualità possa tenerne conto, custodendo o rifunzionalizzando la memoria comunitaria del luogo, nel divenire.

In quest'ottica, le mappe di comunità costituiscono una proposta collettiva del senso dei luoghi, una mappa dei sentimenti e della memoria costruita sulla base di specifiche metodologie[8], e stimolate da figure, spesso esterne alla stessa comunità (i cosiddetti facilitatori), chiamate a sollecitare e sensibilizzare la lettura dei segni dei luoghi e dei valori del paesaggio e a stimolare l'empatia tra luogo e persona. I presupposti alla base di tale processo sono: 1) la preoccupazione per la mutevolezza e per la scomparsa del luogo degli affetti e dei ricordi; 2) il ruolo della comunità, depositaria di memoria e artefice delle azioni di tutela, valorizzazione e sviluppo da intraprendere.

Le mappe polisensoriali e sensoriali

Le mappature polisensoriali e sensoriali hanno trovato nella città un fertile terreno di sperimentazione e restituzione di narrazioni emozionali capaci di far emergere il sotteso, ciò che gli urbanisti di scuola territoriale identificano come "invarianti strutturali"[9]. Tali sperimentazioni si configurano come una risposta ai numerosi contributi di ricerca che richiamano alla necessità di ri-territorializzare le relazioni tra individuo-luogo-natura-storia. In tal senso, e in risposta all'accezione di luogo inteso come categoria concettuale data e percepita dalla nostra esperienza, quindi esplorabile attraverso esperienze emotive, si propongono le rappresentazioni di Christian Nold, artista, *designer* e promotore-educatore di un nuovo modello partecipativo e comunitario, in base al quale la percezione polisensoriale dei luoghi è una coordinata essenziale per comprendere il nostro rapporto con gli stessi, per evidenziarne le problematicità e per argomentare le possibili ri-funzionalizzazioni, sempre nell'ambito di un dibattito pubblico e partecipativo.

Le esperienze progettuali condotte in alcuni centri urbani coinvolgono diversi volontari che, dotati di un dispositivo portatile (*biomapping)*, appositamente ideato per registrare e localizzare gli stimoli (visivi, uditivi, olfattivi, tattili) provenienti dall'esterno, esplorano appositi quartieri urbani, coadiuvati da un registratore/taccuino dove annotano la descrizione delle loro emozioni. La successiva spazializzazione delle emozioni è anticipata da una discussione pubblica, in *workshops* appositamente dedicati, dei dati registrati e annotati, per comprendere appieno la natura dell'emozione (positiva o negativa) che ha rilevato il dispositivo e identificare le eventuali azioni da perseguire. Ad esempio, la registrazione di un picco emotivo causato da un eccessivo traffico automobilistico può stimolare la discussione fino a suggerire alle amministrazioni locali azioni rivolte alla creazione di piste ciclabili o di solo accesso pedonale, come nell'esempio della *emotion map* di San Francisco[10]. Allo stesso tempo, la lettura dei dati registrati dal dispositivo, integrata con quella riportata dalle annotazioni, può far emergere nel corso della discussione pubblica problematicità legate ad una scarsa conoscenza geografica della propria città, come nell'esempio proposto dalla *emotion map* di Stockport[11], rispetto alla quale emerge l'assenza di legame identitario tra gli abitanti e il fiume che attraversa la città scorrendo al di sotto di una strada costruita nel 1934[12], e rispetto alla quale si presenta l'opportunità di proporre azioni di recupero e valorizzazione.

Nel complesso, tali mappe si propongono per essere intese sia come strumenti di indagine delle problematiche urbane, sia come mezzi per sti-

molare riflessioni individuali e discussioni collettive che possono essere utili a recuperare non solo la dimensione identitaria della città ma anche il rapporto tra cittadino e contesto urbano.

Altre interessanti esperienze di spazializzazione tendono a rendere protagonista il senso dell'olfatto, che – come tutti possiamo sperimentare – ha un effetto considerevole sulle nostre emozioni. La sua peculiarità di rendere distintivi i luoghi più facili da identificare e ricordare, è attualmente oggetto di attenzione da parte di numerosi contributi scientifici, infrangendo quel silenzio cui la scienza, nell'Occidente moderno, lo ha sottoposto, ignorandone la sua stessa storia sociale[13]. È stato osservato, peraltro, che il lungo oblio cui il senso dell'olfatto è stato consegnato, ha una matrice nelle riflessioni filosofiche dominanti nell'Illuminismo, le quali costruendo un ordine gerarchico dei sensi, hanno assegnato solo alla vista e all'udito il potere di fornire informazioni oggettive e di contribuire alla conoscenza[14] relegando l'olfatto a senso secondario e ininfluente per comprendere il mondo reale.

L'attuale interesse che si registra in molti e differenti settori scientifici del sapere accademico è evidentemente un tentativo di ridiscutere quell'ordine gerarchico, recuperare un profilo di equilibrio, e sforzarsi di comprendere come anche l'olfatto interagisca con gli altri sensi nel complesso processo di percezione delle nostre emozioni.

Tali sollecitazioni sono state accolte anche in ambito cartografico nonostante le difficoltà oggettive di mappare un senso come l'olfatto che non si adatta facilmente, per caratteristiche proprie del nostro sistema linguistico e concettuale, alla descrizione verbale, alla quale si ovvia attraverso l'utilizzo di associazioni analogiche[15] (ad esempio "aspro", "floreale", "intenso" "delicato" "dirompente" ecc.), non semplici da tematizzare su una mappa, accostando ad esse ad esempio un colore.

Tra le più recenti esemplificazioni figurano le mappe sensoriali di Kate McLean[16] e Victoria Henshaw[17] realizzate attraverso "passeggiate olfattive" organizzate in numerose città, le quali traggono ispirazione dalle teorizzazioni formulate da Drobnick[18]. Come noto, le esperienze sensoriali nei luoghi urbani sono generalmente argomentate sulla base di due principali riflessioni[19]. La prima vede nell'organismo urbano una produttività di sovraccarichi sensoriali rispetto ai quali occorrerebbe proteggere gli individui; la seconda, al contrario, ritiene che le città siano state progressivamente desensualizzate per produrre quelli che Drobnick[20] definisce spazi «asettici, creati dalla spinta modernista verso la deodorizzazione», spesso associati agli spazi pubblici (aree residenziali, commerciali e di intrattenimento). Rispetto a tale condizione di "steri-

lità olfattiva" che accomuna molte città contemporanee, le passeggiate olfattive si propongono come mezzo per ri-sensibilizzare i partecipanti al senso dell'olfatto e per stimolare gli individui a riconoscerne l'identità o ad evidenziarne le problematicità, attraverso l'esperienza emozionale che può suscitare l'olfatto.

Nel corso degli anni, la metodologia – che in parte riprende la tecnica utilizzata da Thibaud[21] – si è perfezionata ed è in continua evoluzione, ma la partecipazione attiva in *situ* degli abitanti, il loro coinvolgimento nell'individuazione degli odori maggiormente rappresentativi della città, costituiscono il comune denominatore.

5. Conclusioni

Le esperienze di mappatura delle emozioni qui riportate evidenziano nuove modalità di rappresentazione del complesso mondo esperienziale e sensoriale agevolate dalle acquisizioni, teoriche e pratiche, emerse nell'ambito della "democrazia partecipativa" e facilitate dalle innovazioni tecnologiche, oltre che dall'intuizione, volontà e capacità di integrare le acquisizioni teoriche che provengono dalle diverse discipline. In conclusione, il prodotto cartografico che ne deriva perde la sua logica euclidea, ma riacquista il suo rapporto con la geografia laddove questa si propone per essere rappresentazione fenomenologica della realtà.

Tali rappresentazioni non si sostituiscono alla cartografia delle informazioni geometriche, che peraltro per sua stessa natura impone una distorsione della realtà, esplicitata dalla stessa definizione classica di mappa, quale "rappresentazione ridotta e simbolica", ma possono tuttavia generare effetti sorprendentemente funzionali alla gestione dei luoghi, recuperando identità perse, evidenziando atmosfere emotive ed emozionali che possono essere lette ed interpretate in chiave propositiva.

Note

[1] Si veda, ad esempio, Widdowfield 2000; Anderson, Smith 2001; Davidson, Milligan 2004; Davidson, Bondi, Smith 2005; McCormack 2007; Smith, Davidson, Cameron, Bondi 2009.
[2] Anderson, Smith 2001.
[3] Gregory 2011 p. 188.
[4] Relph 1976.
[5] Tuan 1976.
[6] Harley, Woodward 1987, p. XVI.
[7] Madau 2015.
[8] Le metodologie di rappresentazione non sono univoche, anche se, sulla base delle esperienze fin

qui condotte, si evidenziano alcuni aspetti comuni rintracciabili in: Clifford, Maggi, Murtas 2006 e Summa 2009.
[9] Magnaghi 2003.
[10] La mappa, per la cui realizzazione l'autore ha coinvolto 98 partecipanti a visitare il *San Francisco's Mission District*, è visibile sul sito: www.sf.biomapping.net.
[11] La mappa di Stockport, città della Contea metropolitana del Grande Manchester, è stata elaborata attraverso la partecipazione di 200 volontari coinvolti in sei incontri pubblici ed è visibile in www.sf.biomapping.net.
[12] Madau 2018.
[13] Classen, Howes, Synnot 1994.
[14] Tafalla 2015.
[15] Press, Minta 2000.
[16] McLean 2013, 2014.
[17] Henshaw 2014.
[18] Drobnick 2002.
[19] Edensor 2007.
[20] Drobnick 2002, p. 34.
[21] Thibaud 2008.

Bibliografia

Anderson K., Smith S. 2001, *Editorial. Emotional Geographies*, «Transactions of the Institute of British Geographers», 26 (2001), pp. 7-10.
Buttimer A. 1976, *Grasping the Dynamism of Lifeworld*, «Annals of the Association of American Geographers», 66, pp. 277-92.
Classen C., Howes D., Synnot A. 1994, *Aroma. The Cultural History of Smell*, London-New York.
Clifford S., Maggi M., Murtas D. 2006, *StrumentIRES Genius loci. Perché, quando e come realizzare una mappa di comunità*, Torino.
Davidson J., Bondi L., Smith M. (eds.) 2005, *Emotional Geographies*, Aldershot.
Davidson J., Milligan C. 2004, *Editorial. Embodying emotion sensing space: Introducing emotional geographies*, «Social and Cultural Geography», 5 (2004), London, pp. 523-532.
Drobnick J. 2002, *Toposmia: Art, Scent, and Interrogations of Spatiality*, «Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities», 7 (2002), pp. 31-47.
Enderson T. 2007, *Sensing the Ruin*, «Senses & Society», 2 (2007), pp. 217-232.
Gregory D. 2011, *Emotional Geography*, in Gregory D., Johnston R., Pratt G., Watts M., Whatmore S. (eds.), The Dictionary of Human Geography (5th ed.), London; New York, pp. 188-189.
Harley J. B., Woodward D. (eds.) 1987, *The History of Cartography. Prehistoric, Ancient, and Medieval Europe and the Mediterranean*, Vol. 1, Chicago.
Henshaw V. 2014, *Urban Smellscapes: Understanding and Designing City Smell Environments*, London-New York.
Madau C. 2015, *"Le mappe di comunità": esperienze di cartografia partecipata per lo sviluppo locale*. Atti della XIX Conferenza nazionale ASITA, Lecco, pp. 541-548.
Madau C. 2018, *Rappresentare le emozioni. Nuove frontiere della cartografia?*, «Atti della XXII Conferenza nazionale ASITA», Bolzano, pp. 541-548.
Magnaghi A. 2003, *La rappresentazione identitaria del patrimonio territoriale*, in Dematteis G., Ferlaino F. (a cura di), Il mondo e i luoghi: geografie delle identità e del cambiamento, Torino, pp. 13-20.

McCormack D. 2007, *Molecular affects in human geographies*, «Environment and Planning A: Economy and space», 39(2007), pp. 359-377.
McLean K. 2013, *Smellmap: Glasgow*, «Proceedings of the 26th International Cartographic Conference» (Dresden, Germany, 25-30 August 2013) (www.icc2013.org).
McLean K. 2014, *Smellmap: Amsterdam – Olfactory Art and Smell Visualization*, «Proceedings of the IEEE VIS 2014 Arts Program», VISAP'14, (2014), Paris, pp. 143-145.
Nold C. 2009, *Emotional Cartography. Technologies of the Self*, Spaces Studios (formato digitale)
Press D., Minta S.C. 2000, *The Smell of Nature: Olfaction, Knowledge and the Environment*, «Philosophy & Geography», 3, (2000), pp. 173–86.
Relph E. 1976, *Place and Placelessness*, London.
Smith M., Davidson J., Cameron L., Bondi L. 2009, *Geography and emotion – emerging constellations*, in Smith M., Davidson J., Cameron L., Bondi L. (eds.), Emotion, Place and Culture, Farnham, pp. 1-18.
Summa A. 2009, *La percezione sociale del paesaggio: le mappe di comunità*, Atti della XII Conferenza nazionale degli urbanisti, Bari (www.siu.bedita.net).
Tafalla M. 2015, *Paisaje y sensorialidad*, in Luna T. Valverde I. (eds.), Teoría y Paisaje 2, Paisaje y emoción. El resurgir de las geografías emocionales, Barcelona, pp. 115-135.
Thibaud J. P. 2008, *Je-Tu-Il. La marche aux trois personnes*, «Revue Urbanisme», 359 (2008), pp. 63-65.
Tuan Yi-Fu 1974, *Topophilia: A Study of Environmental Perception, Attitudes and Values*, Englewood Cliffs.
Whatmore S. (eds.), *The Dictionary of Human Geography* (5th ed.), London-New York, pp. 188-189.
Widdowfield R. 2000, *The Place of Emotion in Academic Research*, «Area», 32 (2000), pp. 199-208.

Funzioni e linguaggi dell'arte popolare

Susanna Paulis

1. Anche se la dimensione estetica, come categoria di pensiero e di comportamento, è una caratteristica comune a tutta l'umanità e gli studi di antropologia culturale si sono impegnati soprattutto negli ultimi decenni a evidenziarne gli aspetti universalmente condivisi[1], le pratiche e le concezioni estetiche si differenziano da cultura a cultura e all'interno di una medesima cultura a seconda dei gruppi sociali. Così, all'interno del mondo occidentale, la cultura borghese ed elitaria sin dal XIX secolo ha codificato la distinzione tra arte e non-arte, per cui un elaborato per essere considerato artistico, oltre che esente da qualsiasi utilità pratica o impiego funzionale, deve connotarsi come assolutamente nuovo, originale e anche difficilmente comprensibile senza la spiegazione fornita da una figura specializzata, quale il critico d'arte. Di contro, a livello popolare l'arte è un complesso di tecniche ossia di regole sperimentate nel tempo come funzionali a un certo uso, in cui le innovazioni sono ammesse non già come violazione della norma, bensì come semplici varianti di essa, adeguate a quell'uso e in ogni caso accettate dalla collettività. A differenza dell'artista borghese, ossessionato dalla spasmodica ricerca dell'originalità, quello popolare ha cura di riprodurre i modelli tradizionali, come quelli in grado di assicurargli la buona riuscita della sua opera in relazione agli obiettivi pratici che persegue. Il suo linguaggio è un idioletto, il suo stile quello di una scuola[2]. Il desiderio di abbellire un manufatto, che pur esiste, è assorbito dalla prassi; l'attività tecnica finisce con l'identificarsi con quella estetica, poiché di norma il prodotto dell'arte popolare è pensato ed eseguito per rispondere a concrete funzioni. Pertanto l'opera è giudicata bella nella misura in cui è ben fatta, cioè realizzata in modo da soddisfare le esigenze sociali e le ben precise funzioni alle quali è destinata. I lavori artistici vengono effettuati in completa armonia con gli scopi utilitari[3].

L'arte popolare è, dunque, sempre collettiva, perché fa uso di linguaggi propri di un'intera comunità o di categorie di mestiere, e fun-

zionale, perché finalizzata a rispondere a concreti problemi esistenziali[4]. Siccome nasce e si sviluppa in società stratificate, esprimendo la concezione del mondo e della vita delle classi subalterne, l'arte popolare ha rapporti con quella egemone, di cui non si limita a recepire passivamente elementi, temi e motivi, ma li reinterpreta, rielabora e ricrea, nel farli propri[5].

A illustrazione di questi temi, nelle pagine a seguire saranno proposte alcune esemplificazioni tratte dall'ambito dell'arte popolare sarda.

2. A proposito della funzionalità dell'arte popolare, come sopra postulata, si potrebbe obiettare che, ad esempio, le decorazioni intagliate nelle conocchie di legno che i pastori in Sardegna, come altrove nel Meridione d'Italia, realizzavano per le proprie fidanzate, non valessero a incrementare la funzionalità del manufatto. L'elemento esornativo, dunque, sembrerebbe, apparentemente, mancare di utilità. L'obiezione sarebbe certamente pertinente, se l'unica funzione assegnata a questi oggetti fosse quella di strumenti impiegati per la filatura.

Analogamente ai bicchieri in corno realizzati dai pastori siciliani, le conocchie servivano ai pastori sardi soprattutto per farne un oggetto di regalo alla propria futura sposa «per dimostrare di aver pensato a [lei] nelle lunghe ore di solitudine, per mostrare la loro abilità, per vantare, perfino, la loro conoscenza del mondo […], e in ogni modo per occupare il tempo»[6]. Un bello, dunque, non fine a sé stesso, ma, a suo modo, orientato verso scopi concreti.

Il manufatto finito equivaleva, attraverso l'omaggio, a una dichiarazione d'amore, ma non è da escludere che gli elementi fitomorfi volessero alludere anche alla bellezza dell'amata, che nei canti popolari non solo viene invocata con epiteti quali «*fiore*» ('fiore'), «*lizu*» ('giglio'), «*galana rosa*» ('rosa leggiadra'), «*dechida pramma*» ('palma avvenente'), ecc., ma talora, al di là del semplice appellativo, è esplicitamente paragonata a un fiore, p. es.: *Rosa 'e totu s'annu / Ilthas sempre bozzida / Pares unu fiore* ('Rosa che dà fiori tutto l'anno / Sei sempre in boccio / Sembri un fiore')[7].

Simbolo delle virtù domestiche femminili, il buon uso della conocchia rappresentava il banco di prova attraverso cui dimostrare le proprie potenzialità di buona padrona di casa. Circa l'importanza di un tale "saper fare"[8] non si deve dimenticare che nella bella stagione le operazioni di filatura, a differenza di quelle relative alla tessitura che imponevano prevalentemente ambienti chiusi, si svolgevano fuori dalle mura domestiche, spesso sull'uscio di casa, ed erano dunque sottoposte al controllo e al giudizio della collettività. Non è un caso, pertanto, che in occasione delle nozze, o poco

prima, in più di un paese della Sardegna la sposa fosse sottoposta ritualmente alla "prova della filatura".

Va detto che non tutte le conocchie erano realizzate in legno. Alcune, infatti, erano fatte di canna, secondo diverse soluzioni di realizzazione, la più complessa delle quali prevedeva che a eguale distanza dalle due estremità venisse praticata una fenditura che divideva la canna in tante strisce longitudinali, tenute larghe mediante segmenti di canna orizzontali infilati tra le strisce stesse. Si formava, così, un'apertura a forma di palla, schiacciata ai due poli, compresa fra la parte più bassa del fusto, fungente da manico, e la parte superiore di esso. Le conocchie di canna con destinazione nuziale potevano essere decorate con elementi esornativi pirografati, nastri e fettucce multicolori.

Il tipo con l'elemento sferico schiacciato ai due poli è presente anche negli analoghi manufatti lignei. La parte globulare, però, al contrario delle realizzazioni in canna, era per lo più completamente chiusa, e sulla sua superficie si concentrava la gran parte degli elementi esornativi intagliati o pirografati. Non di rado, dentro questa bombatura, cava all'interno, venivano inglobati alcuni semi o sassolini, in modo tale che l'utensile acquisisse qualità sonore, con probabile valenza apotropaica.

Le conocchie lignee più complesse sono quelle turriformi, altrimenti dette a campanile, che sorprendono per la precisione della fattura e la finezza degli ornati. Tale tipologia di conocchia, che trova confronti nell'ambito delle arti popolari di altre aree culturali al di fuori della Sardegna[9], si compone nella parte terminale di un'elegante sinfonia di pieni e vuoti, archetti e capitelli d'ispirazione classicheggiante, colonnine tortili di sapore barocco, ecc. La sommità della struttura campanaria coincide ora con un pomello decorato a intagli e graffiti, ora con un elemento cruciforme, ora con un motivo zoomorfo o antropomorfo, ora con motivi simbolici dotati di valore apotropaico.

Spesso la conocchia donata alla sposa o alla fidanzata come pegno d'amore non era destinata all'uso. Tale simbolo della laboriosità femminile in questi casi veniva appeso alla parete, non come semplice elemento d'arredo, ma a costante memoria del valore etico riconosciuto all'operosità femminile.

Dunque, quand'anche semplice oggetto di fruizione visiva, il manufatto non era privo di utilità, giacché, al di là di un semplice compiacimento dell'arte per l'arte, veicolava un vero e proprio monito all'operosità per la padrona di casa. Nelle conocchie lignee, poi, l'elemento esornativo cruciforme che sormontava il manufatto o che era inciso sulla sua superficie do-

veva assolvere a un'indubbia funzione protettiva, che avrebbe agito assieme alla componente apotropaica operativa a livello sonoro (vd. *supra*).

Talora si rileva la compresenza sincretistica di elementi esornativi appartenenti al repertorio simbolico della religione cristiana e simboli di natura apotropaica, come la rappresentazione della mano serrata a pugno col pollice inserito fra la falange dell'indice e quella del medio, la cosiddetta *manufica.*

Le decorazioni che corredavano le conocchie erano attinte da un patrimonio simbolico codificato e condiviso a livello di *langue*, secondo la natura collettiva dell'arte popolare. Tra i motivi ornamentali più diffusi, vi erano quelli floreali e fitomorfi, presenti pure nei pani[10] e nei dolci nuziali[11], con verosimile funzione di augurio di abbondanza e prosperità per la donna, garante del *cosmos* domestico e della riproduzione della stirpe. Infine, in questo scettro simbolico della padrona di casa, dono del promesso sposo, era immancabile il simbolo del cuore[12], pegno e memoria di un sentimento che prometteva di durare per tutta la vita.

Come le conocchie, anche i timbri per il pane erano realizzati soprattutto dai pastori e costituivano uno dei doni che il fidanzato faceva alla fidanzata. Perciò, tra i motivi intagliati, tutti rigorosamente eseguiti col solo ausilio della punta del coltello, figura di norma il cuore, dichiarazione d'amore concretizzata nel segno.

Varia è la foggia di questi manufatti e assai variabili anche le impugnature, talora dotate nella parte terminale di motivi cruciformi o del summenzionato simbolo apotropaico della *manufica*. La presenza di elementi con funzione protettiva o apotropaica inclusa in oggetti d'uso domestico aveva la finalità non solo di stornare il negativo dalle persone, ma di agevolare il buon esito dell'operazione alla quale il manufatto medesimo era preposto.

Ciò vale per la conocchia per mezzo della quale da una fibra tessile naturale si ricavava un filo la cui continuità, per lo meno ritualmente, era assimilata a quella dell'esistenza. Ma vale ancor di più per il pane, comune metafora della vita e della sopravvivenza.

Emerge, dunque, ancora una volta, come nell'arte popolare la presenza dell'ornamento non fosse dissociata dalla funzione; una funzione spesso concepita quale garante di vita e fortuna.

3. Fra le varie forme d'artigianato popolare, l'oreficeria è quella che più di tutte ha risentito, nel corso dei secoli, dell'influenza esercitata dalle grandi correnti artistiche[13], soprattutto per il fatto che le mode signorili costituiscono un modello d'emulazione per il resto della società e vengono riprese

e adattate ai gusti delle collettività che le adottano (la piccola borghesia cittadina, gli artigiani e i commercianti, le classi rurali).

A questa tendenza generale non si sottrae la gioielleria tradizionale sarda[14], che, lungi dall'essere il frutto puro di un incontaminato animo popolare, ha rielaborato fogge e motivi di varia provenienza, codificandoli per corrispondere alle aspettative funzionali, estetiche, ecc. di ben determinati gruppi sociali. Processo, questo, caratterizzato da una certa propensione alla ripetizione variata di contenuti identici, conformemente a quanto si riscontra anche in altri aspetti dell'ornamentazione e soprattutto nella poesia popolare sarda, di cui è ben nota la capacità «di restare saldi all'interno di un sistema e di operare variazioni interne che sfruttano tutte le possibilità logiche del sistema stesso»[15].

Per ragioni di spazio qui ci si limiterà all'analisi di una sola tipologia di gioiello della tradizione sarda: il nettadenti (*ispuligadentes*), «oggetto presente soprattutto nel corredo degli aristocratici in epoca rinascimentale e barocca»[16], che nel Settecento entrò a far parte dell'uso della classe popolare. *S'ispuligadentes*, in argento, si portava appeso agli abiti grazie a un'apposita catenella.

Gli esemplari pervenutici afferiscono dal punto di vista morfologico a due categorie. Alla prima appartengono gli *ispuligadentes* dotati di una parte centrale di foggia variabile (cuoriforme, circolare, stellata, zoomorfa, ecc.) dalla quale si dipartono esternamente due elementi ricurvi contrapposti, l'uno con una estremità acuminata, da utilizzare per la pulizia dei denti, e l'altro con una estremità a paletta, da utilizzare come nettaorecchie. La seconda tipologia consiste nel modello cosiddetto "a ventaglio", formato da più elementi, in genere quattro (tra i quali almeno uno molto appuntito), che si aprono ruotando su un perno che li tiene uniti alla base. Pur meno ricorrente rispetto alla prima, questo genere di *ispuligadentes* è ben rappresentato nelle collezioni pubbliche e private dell'isola. Citiamo, a titolo esemplificativo, l'esemplare con inv. 541 appartenente alla Collezione Luigi Piloni, proprietà dell'Università di Cagliari.

Il modello sardo di nettadenti "a ventaglio" mostra interessanti analogie con il *mondadientes* d'argento descritto in un'opera di Francisco Martinez Catrillo, dentista del principe Carlos, figlio di Filippo II: «*Este mondadientes que digo tiene cuatro piezas que son necesarias y suficientes para conservar limpia la dentadura: dos anchuelas, a manera d'escoplillos, y dos punteagudas*»[17]. In lamina d'argento traforata e incisa, come il *mondandientes* descritto da Castrillo, l'esemplare appartenente alla Collezione Piloni è dotato di quattro elementi costitutivi (*cuatro piezas*), ma, mentre nel primo

le quattro parti – due larghe a mo' di piccoli scalpelli (*dos anchuelas, a manera d'escoplillos*) e due dalla punta acuminata (*punteagudas*) – sono tutte preposte all'igiene della dentatura, non altrettanto può dirsi per il secondo. Quest'ultimo, infatti, ha tre componenti preposte all'igiene orale, due larghe e una acuminata, più una quarta finalizzata alla pulizia auricolare. Altrettanto dicasi dell'esemplare con inv. reg. 940 appartenente alla Collezione Cocco.

Ma, a livello popolare, *s'ispuligadentes*, oltre che di una funzione pratica e di una funzione estetica così ben compenetrate[18], era dotato anche della funzione magico-protettiva di amuleto[19]. Infatti, la parte acuminata dell'oggetto preposta alla pulizia della dentatura agiva magicamente in modo analogo ad altri amuleti caratterizzati dalla forma appuntita (corna o cornetti, chele d'aragosta, zanne di cinghiale, sproni di gallo, ecc.) preposti all'accecamento simbolico dell'occhio del latore del maleficio. Tale funzione magica veniva talora potenziata mediante l'aggiunta di un fischietto (p. es. gli esemplari con invv. 543, 548, 549 della Collezione Piloni), che contribuiva a stornare il negativo mediante la componente sonora, del cui scopo apotropaico si è già accennato a proposito delle conocchie (vd. *supra*). Talora, inoltre, nella parte centrale l'accessorio da toeletta poteva inglobare una teca a doppio cristallo (cfr. Collezione Piloni inv. 546) nella quale potevano essere introdotti scampoli di stoffa benedetta[20] o cromolitografie di carattere religioso, che contribuivano a rafforzare le proprietà protettive del manufatto, facendone un vero e proprio sistema di profilassi della persona.

Note

[1] Leroi-Gourhan 1964; Alland 1977; Gell 1998.
[2] Buttitta 1991.
[3] Angioni 2011, pp. 317-352.
[4] Clemente 1980-1984; Clemente, Orrù 1982; Mukařovský 1970.
[5] Cirese 1968; 1977; 1984.
[6] Buttitta 1991, pp. 12-13.
[7] Cian, Nurra 1986, vol. I, p. 51, n. 156.
[8] Angioni, Da Re 2003.
[9] Naitza 1987, p. 237.
[10] Cirese *et al.* 1977.
[11] Paulis 2011.
[12] Gulli Grigioni 1992.
[13] Buttitta 1972.
[14] Atzori 1997, pp. 386-387.
[15] Cirese 1968, p. 113.
[16] Marini, Ferru 2015, p. 129
[17] http://www.uhu.es/revista.etiopicas/num/12/text_12_1.pdf (p. 59, consultato in data 28.08.2017).

[18] Corrias Dessì 1990.
[19] Piquereddu 2004, p. 327.
[20] Dadea 1994, p. 25.

Bibliografia

Alland A. 1977, *The Artistic Animal*, New York.
Angioni G. 2011, *Fare, dire, sentire. L'identico e il diverso nelle culture*, Nuoro.
Angioni G., Da Re M. G. (a cura di) 2003, *Pratiche e saperi. Saggi di antropologia*, Cagliari.
Atzori M. 1997, *Tradizioni popolari della Sardegna. Identità e beni culturali*, Sassari.
Buttitta A. 1972, *Oreficeria popolare*, in «Enciclopedia Universale dell'Arte», vol. X, Venezia-Roma, pp. 169-171.
Buttitta A. 1991, *L'artista popolare e le sue ragioni*, in D'Agostino G. (a cura di) Arte popolare in Sicilia. Le tecniche, i temi, i simboli. Palermo, pp. 9-23.
Cian V., Nurra P. 1986 (raccolti ed illustrati da), *Canti popolari sardi*, Sala Bolognese (rist. anastatica, ed. orig. 1893).
Cirese A. M. 1968, *Per una nozione scientifica di arte popolare*, relazione al XV Convegno Internazionale Artisti Critici Scrittori d'Arte sul tema *Arte popolare come arte moderna* (Verrucchio 1966), in Frattini F. (a cura di) Gli incontri di Verrucchio: arte popolare moderna, Bologna, pp. 11-21.
Cirese A. M. *et al.* (a cura di) 1977, *Pani tradizionali. Arte effimera in Sardegna*, Cagliari.
Cirese A. M. 1977, *Per una nozione di arte popolare: dislivelli, elaborazione, popolo-classi*, in *Idem*, Oggetti, segni, musei, Torino, pp. 105-118.
Cirese A. M. 1984, *Segnicità fabrilità procreazione: appunti etnoantropologici*. Roma,
Clemente P. 1980-1984, *L'arte popolare nell'attuale prospettiva critica*, in AA.V.V. Nuove conoscenze e prospettive del mondo dell'arte, supplemento EUA (Enciclopedia Universale dell'Arte), Novara, pp. 530-549.
Clemente P., Orrù L. 1982, *Sondaggi sull'arte popolare*, «Storia dell'arte italiana», XI, Torino, pp. 237-341.
Corrias Dessì P. 1990, *I gioielli*, in AA.VV., Pinacoteca Nazionale di Cagliari-Catalogo, vol. II, Cagliari, pp. 219-226.
Dadea M. 1994, *I reliquiari*, in AA.VV., Sacro, magico, profano. Catalogo della mostra (Cagliari, luglio-ottobre 1994), Cagliari, pp. 25-36.
Gell A. 1998, *Art and Agency: An Anthropological Theory*, Oxford.
Gulli Grigioni E. 1992, *Belcore. Ornamenti popolari e preziosi a forma di cuore nel XVIII, XIX e XX secolo*, Ravenna.
Leroi-Gourhan A. 1964, *Le geste et la parole*, Paris.
Marini M., Ferru M. L. 2015, *Filo sardo. La filigrana in Sardegna dal Rinascimento ad oggi*, Cagliari.
Mukařovský J. 1971 [ed. orig. 1936], *La funzione, la norma e il valore estetico come fatti sociali.*
Naitza S. 1987, *L'artigianato. Arte popolare e inventiva tecnica*, in Il museo etnografico di Nuoro, Sassari-Milano, pp. 227-262.
Paulis S. 2011, *I dolci e le feste. La cultura del dolce in Sardegna fra tradizione e innovazione*, Cagliari.
Piquereddu P. 2004, *Magia e ornamenti preziosi*, in AA.V.V. Gioielli. Storia, linguaggio, religiosità dell'ornamento in Sardegna, Nuoro, pp. 317-370.

Pratiche tradizionali, modernità e altre questioni antropologiche. I Patachitra del Bengala occidentale

Vincenzo Matera

Preservare la diversità culturale

La dialettica fra tradizione e modernità e i tentativi di interpretare il cambiamento culturale sono delle costanti nella riflessione degli antropologi. In passato, gli antropologi che descrivevano le società tradizionali, che fossero situate in un altrove lontano oppure sotto casa, glissavano sulla presenza di elementi estranei, o presunti tali, come per esempio merci di provenienza occidentale (televisori, radio, vestiti, utensili, medicine) in nome della "purezza" dell'analisi.

La vignetta, diffusa ampiamente sul web in una molteplicità di siti, mostra appunto i nativi che si affrettano a far sparire ogni segno di modernità dalla loro capanna, in vista dell'arrivo degli antropologi.

Di fronte all'evidenza che i "loro" soggetti iniziavano da un lato a usare sempre di più oggetti "esterni", dall'altro a produrre oggetti o realizzare rituali per i turisti, per esempio, gli antropologi sono sempre stati pronti a lamentarsi o denunciare tali cambiamenti. A prendere posizione contro la mercificazione della tradizione, intesa come fine dell'autenticità culturale e delle relazioni sociali nel pieno del loro significato.

Nostalgia per i "mondi culturali" che scompaiono, atteggiamento all'insegna dell'urgenza etnografica, un po' alla Franz Boas, enfasi che tanta antropologia ha posto sulla "tradizione", come baluardo e orizzonte della propria attività di ricerca "pura". C'è tutto questo e anche altro nell'attaccamento che gli antropologi hanno sempre mostrato per la difesa dell'integrità delle "culture". Emblema di tale atteggiamento è il famoso brano di Lévi-Strauss[1] in cui tutto ciò che sa di occidentale viene definito una "sozzura" gettata sul volto dell'umanità.

Perché Lévi-Strauss, e con lui molti altri, si scaglia contro la diffusione dei modelli culturali occidentali? Perché denuncia con così tanta enfasi il rischio di una monocultura incipiente? È noto che, secondo Lévi-Strauss,

ogni cultura progredisce nello scambio con le altre, ma solo se ha qualcosa di unico da scambiare. È lo scarto differenziale fra culture ciò che rende fertile il loro incontro. Così come, in termini più ampi, nella teoria strutturalista è lo scarto differenziale ciò che consente «la presa di possesso del senso»[2].

Possiamo leggere – come propone Geertz[3] – nella posizione di Lévi-Strauss un modo di pensare le diversità culturali come alternative a noi, adatto a un mondo in cui tante culture diverse e integre si oppongono reciprocamente tenendosi a distanza e sempre a distanza a volte comunicano e si scambiano elementi senza eccedere e mantenendo ciascuna le proprie specificità. Questo è il motore della creatività umana: «Le grandi epoche creatrici furono quelle in cui la comunicazione era diventata sufficiente perché corrispondenti lontani fra loro si stimolassero, senza tuttavia essere così frequente e rapida da far sì che gli ostacoli, indispensabili fra gli individui come fra i gruppi, si riducessero fino al punto che gli scambi troppo facili livellassero e confondessero la loro diversità»[4].

La fedeltà ai propri valori è in questa concezione un elemento indispensabile: perdersi nelle altre culture e celebrarle indiscriminatamente (tutte le culture sono meravigliose) significa abbandonare la propria, perdere ogni specificità, appiattirsi in un carnevale privo di senso e di identità.

I modi della tradizione

Secondo l'ideale antropologico levistraussiano, ogni cultura è legata al proprio modo di vita e al proprio sistema di valori e li incoraggia, cioè li ripropone di continuo e li riproduce, mediante i processi di trasmissione del sapere e del patrimonio tradizionale. Tale insieme ideale di "culture" presuppone che gli esseri umani vivano, per mantenere la loro cultura "pura" e la loro identità "forte", dentro unità sociali chiuse e separate, dominate da una tradizione. Gli antropologi hanno dato un contributo al rafforzamento di tale visione. Il concetto è ben espresso da Ulf Hannerz: «L'idea di una relazione organica fra una popolazione, un territorio, un organismo politico più o meno unitario, e uno di quei "pacchetti" organizzati di significati e forme significanti che siamo abituati a chiamare culture, ha da tanto tempo enorme successo, e si è diffusa in tutto il mondo fino agli angoli più improbabili, almeno come principio guida. Forse gli antropologi, studiando la vita umana anche in luoghi dove lo stato non è mai esistito, dovrebbero essere un tantino più sospettosi verso quell'idea»[5].

Quella di Lévi-Strauss è una posizione affascinante: il desiderio di fer-

mare il tempo, di entrare negli scarti temporali degli angoli di mondo. Una tentazione alla quale pochi riescono a resistere (antropologi e non), e che è alla base dell'invenzione della tradizione[6] come anche della concettualizzazione delle identità e dei confini culturali, propria dell'antropologia del Novecento. Sia come concetto euristico, sia come "bene" culturale, elemento parte di un patrimonio da salvaguardare, quello di tradizione è concetto astratto finalizzato a garantire la riproduzione culturale. Tale astrazione si attualizza mediante i modi concreti della trasmissione del sapere da una generazione alla successiva. Un processo complesso, quest'ultimo, che si propone di conservare l'accumulo di conoscenze e di esperienze delle generazioni passate e di formare (e informare) i singoli membri di un gruppo. Ogni individuo viene portato ad acquisire una propria autonomia culturale, viene messo in grado di assumere le proprie responsabilità e le iniziative utili a affrontare le situazioni concrete della vita sociale.

La trasmissione del sapere, formale (per esempio a scuola) o informale (per esempio in famiglia), individuale o collettiva, per elementi singoli o per sintesi, si attua sempre all'interno di un quadro di riferimento che integra tutto il sapere tradizionale[7]. Ogni processo empirico di trasmissione culturale risponde a un modello astratto, che si vede riflesso nelle manifestazioni culturali (la tradizione) proprie della comunità. Il riferimento al modello astratto guida il comportamento e delinea il contenuto affidato alle nuove generazioni.

La nozione di modello è utile per analizzare il fenomeno, nelle sue varie forme. Sulla base dell'idea che le forme sociali concrete si generano attraverso operazioni logiche che corrispondono a concreti processi empirici che si possono identificare nella realtà sociale.

In questi meccanismi complessi di trasmissione del sapere tradizionale, tuttavia, si cela sempre l'innovazione, il mutamento culturale. Adeguare il sapere del passato alle esigenze del presente è a volte una necessità.

Intento di conservazione e flessibilità relativa alle esigenze di mutamento sono dunque impliciti nel processo di trasmissione del sapere e non avvengono nel vuoto ma hanno il loro riferimento nel modello cui conformarsi o da innovare.

Fino a un po' di tempo fa, i contatti fra società e culture diverse erano marginali. Quando le persone entro una società definivano sé stesse "veri uomini", l'integrità culturale era facile da mantenere. Il processo di trasmissione del sapere concettualizzato dagli antropologi tutto sommato funzionava bene. O meglio, aveva qualche possibilità di corrispondere a alcune situazioni reali.

Figg. 1-2. *Patachira esposti per la vendita nel villaggio di Naya Ibengala occidentale.*

Oggi di certo i confini sociali e culturali non coincidono più. Ci occorre un altro modo di pensare le diversità culturali. C'è meno integrità perché le diversità convivono a distanza ravvicinata, e si mescolano.

Perdere l'integrità culturale secondo Lévi-Strauss è un danno irrimediabile per l'intera umanità, anche in termini di capacità creativa; non lo è del tutto invece per James Clifford, che riprende la metafora levistraussiana del "sozzume" gettato sul volto dell'umanità e la rielabora. Clifford assume una posizione ambigua, affermando che il contatto con l'Occidente provoca certo distruzioni culturali, anche se le diverse culture resistono e si rinnovano[8].

Inoltre, secondo Michael Herzfeld, affermare l'idea della monocultura mondiale avanzante, come fa Lévi-Strauss, significa scambiare una maschera superficiale per la realtà; il mondo è piatto[9] solo in apparenza, un'apparenza che nasconde le diversità più profonde e, soprattutto, le disuguaglianze.

Qui si cela il vero nodo della questione. Vale a dire, ammesso che lo sia mai stato, oggi non è più il tempo di un'antropologia priva della dimensione politica, solo produzione di conoscenza, senza attenzione alle "intime voci" locali.

Le culture "ibride"

Siamo tutti immersi, moderni e primitivi, civilizzati e selvaggi, esotici e familiari, tradizionali e moderni, dentro una stessa grande cornice temporale, quella della simultaneità[10]. Alterare questa cornice, introdurre scarti temporali, significa alterare i rapporti politici fra le persone. Significa proiettare alcuni nell'arretramento, nell'esotismo: colpa della loro cultura, meravigliosa ma irrazionale, se sono poveri, e non riescono a uscire dalla loro condizione. Significa, quindi, occultare che le sacche di povertà che aumentano nel mondo sono l'esito di precise scelte politiche, non di condizioni culturali.

Interagire tra contemporanei, al contrario, significa presentare e interpretare le vite degli altri come impregnate di eventi che avvengono tra contemporanei.

Restaurare la contemporaneità nell'incontro etnografico significa riportare nella storia le persone che incontro, non relegarle nel mondo di ieri, alla ricerca delle presunte gemme di sapienza che mi possono regalare.

Oggi in antropologia le cose sono cambiate, e invece di presupporre i contesti in cui studiamo come isole piene di significato e di ricchezza culturale, l'enfasi è posta sulla presenza dell'altrove, degli oggetti stranieri, e sulle modalità di relazionarsi con queste presenze.

C'è chi parla di creolizzazione, il prodotto di una congiuntura, di una intersezione particolare dell'articolazione fra il locale e il globale.

I prodotti "ibridi" della tradizione

Nel corso di alcuni soggiorni nel Bengala occidentale ho raccolto alcune note su una produzione artistica locale emblematica di quanto delineato finora. Il Bengala conta un gran numero di dipinti e raffigurazioni. I *Patua* o *chitracar* (creatori di dipinti, da cui il cognome e il nome della loro casta), sono un gruppo indigeno del Bengala, specializzato sin dal tredicesimo secolo, forse anche prima, nella creazione di *scroll* dipinti (*pat*) e in performance canore che accompagnano lo srotolamento dello scroll (vedi fig. 2). Originariamente sembra che i *patuas* fossero hindu. Ma poi furono espulsi perché non seguivano le procedure canoniche nel loro mestiere. Si dice che «dipingevano fuori dalla tradizione, violando il codice delle arti (*Shilpashastra*, i canoni estetici dell'iconografia *hindu*) e furono cacciati dai Brahmani incolleriti». Per esempio: "una volta un *chitracar* stava dipingendo uno *scroll* di *Mahadeva* (*Shiva*), quando il dio gli apparve vicino. Impaurito il *patua* mise il suo pennello nella bocca del dio, ferendolo. Egli lo maledisse: d'ora in poi vi guadagnerete da vivere con dei pennelli impuri; da adesso sarete *Yavanas* (musulmani)»[11].

Ci sono comunque moltissime versioni delle origini dei *chitracar*, come ho avuto modo di constatare sul campo, raccogliendo racconti nel villaggio di Naya e in quello di Habichak. Una continua oscillazione fra hindu e islam caratterizza le vicende dei *patuas*, sempre in cerca di protezione. Il tratto comune a molte versioni e a molte ricostruzioni è l'evento "abbassamento di casta" e perdita di affiliazione religiosa hindu, anche se oggi molti patuas si dichiarano induisti.

Gli uomini *patua* si sono sempre guadagnati da vivere spostandosi di villaggio in villaggio, esibendo le loro opere e raccontandone il contenuto in canti da loro stessi composti. Le competenze tecniche di questi pittori/cantastorie venivano trasmesse di generazione in generazione, dai padri ai figli, secondo il modello "trasmissione del sapere tradizionale".

La loro funzione era di intrattenimento o divulgativa, rendere popolari i miti, educare al loro messaggio; oppure, nel caso dei *pat yama*, dipinti rituali realizzati in occasione della morte di persone importanti, la funzione era informativa, diffondere la notizia di villaggio in villaggio.

Si tratta di una pratica radicata nel passato che ha mostrato grande fles-

sibilità per accogliere le cosiddette "polveri" di modernità[12]. Secondo un processo complicato. Non in tutti i villaggi si producono *patachitra* "contaminati" per così dire dalla contemporaneità. A Habichak, per esempio, i *patachitra* raffigurano e esprimono ancora in gran parte la mitologia e le storie tradizionali, anche se sono in gran parte realizzati con l'intento di venderli.

Ci sono casi di più netta rielaborazione dei temi tradizionali. Nel villaggio di Naya, per esempio, che ha iniziato sin dagli anni Novanta una rivisitazione dei *patachitra* e che ormai è diventato il posto di creazione dei *patachitra* più celebre del West Bengal, nelle storie, nelle canzoni, nella produzione delle immagini i Patuas incorporano e esprimono modernità, grazie per esempio alla lettura locale di eventi globali. In maggioranza le artiste oggi sono donne, alcune molto note anche a livello internazionale.

A Naya si sono aperti all'economia di mercato, si sono resi parte della modernità e hanno fatto sì che una tradizione locale divenisse parte del discorso globale. Le trasformazioni del contesto politico, religioso, sociale e culturale sfidano una tradizione, ne mettono alla prova la capacità di mantenersi viva e rilevante, e di farsi ibrida.

Secondo un percorso comune a molte altre forme di arte popolare (e folklore), che hanno subito una perdita di centralità nella vita delle persone a causa dei cambiamenti indotti da ciò che in generale possiamo definire "modernizzazione" (un destino analogo è quello subito dai dialetti, dalle lingue locali) fino alla quasi scomparsa, anche i *patachitra* hanno subito la marginalizzazione. L'avvento della modernità, di quegli oggetti, come la radio, la televisione, tanto osteggiati dagli antropologi, ha in effetti almeno inizialmente azzerato la funzione principale dei *chitracar*, quella di narrare; la richiesta di storie è calata, le persone guardavano la televisione, avevano il telefono, non avevano più voglia di ascoltare sempre le stesse storie antiche. Molti *patua* hanno dovuto cercare altri modi di guadagnarsi da vivere, e sono diventati braccianti, conduttori di risciò, venditori ambulanti, fino agli anni Ottanta. Negli anni successivi, invece, si assiste a un'inversione di rotta, a una graduale ripresa dei *patachitra*, reinventati e riadattati.

A questo riguardo, ho avuto modo di incontrare varie volte Amitava Battacharya, il fondatore di *Banglanatak.com*, un'associazione che ha sede a Calcutta e lavora in tutto il Bengala occidentale per promuovere negli artisti locali consapevolezza del valore artistico delle proprie capacità e per agevolare il legame fra gli artisti e diversi ambiti più ampi, quello dei festival, del mercato, delle esposizioni internazionali ecc.: l'azione di Banglanatak scaturisce dalla convinzione del suo fondatore che l'arte tradizionale è uno strumento cruciale per la crescita delle aree rurali, non solo in termini

economici ma anche in termini di riconoscimento, dignità, diritti. Una sinergia fra cultura ed economia che è la chiave per il miglioramento delle condizioni di vita e anche per la rivitalizzazione del patrimonio culturale in tutta l'India. Non posso trattare in questa sede delle problematiche legate a questi interventi nei villaggi.

Anche sollecitare le nuove generazioni è importante: l'arte tradizionale può essere uno strumento di lavoro. Le condizioni di vita delle popolazioni rurali nei villaggi migliorano grazie al patrimonio artistico e alle capacità creative.

L'incontro con il mercato spinge poi a diversificare la produzione (magliette, ceramiche, lampade ecc.), e a creare nuove occasioni di vendita (festival, fiere ecc.). Ciò comporta più cambiamenti, ma anche notevoli introiti che consentono per esempio di allargare e ammodernare le case, di mettere il telefono, comprare la televisione, far studiare i figli.

Naturalmente la pratica è cambiata. A uno sguardo in cerca della "purezza" culturale non sfuggirebbero le contaminazioni, le trasformazioni dell'arte dei *chitrakar*.

Secondo Korom[13] il principale cambiamento consiste nel fatto che oggi i *chitracar* vendono gli scroll, non li usano più come mezzo delle loro performance; la performance non è più il momento centrale per la dimensione economica della tradizione, e alcuni non compongono canti, ma producono scroll da vendere. In realtà, come ho potuto constatare più volte, il momento della vendita è spesso preceduto da una performance, offerta ai visitatori di fronte alle case, tappezzate di scroll di ogni dimensione, oltre che di altri oggetti decorati sulla falsariga dei *patachitra*.

Un altro cambiamento importante – ci dice Urmila Chakraborky[14] – consiste nel fatto che oggi i *chitracar* sono in maggioranza donne, mentre in passato erano uomini (benché le donne in casa abbiano sempre contribuito a preparare i supporti e i colori).

Inoltre, sono cambiati anche gli argomenti raffigurati nei *patachitra*. Oltre ai temi tradizionali della mitologia hinduista o tratti dal patrimonio religioso islamico, sempre più spesso le artiste trattano soggetti legati all'attualità. Sia argomenti locali (i morti di Nandigram, località sita a 70 km a sud ovest di Kolcata, dove nel 2007 una protesta contro il progetto di costruire un polo chimico è stata repressa dalla polizia con violenza) sia eventi internazionali, come l'11 settembre. Entrano nell'orizzonte *chitracar* temi come la violenza sulle donne, il controllo delle nascite, le elezioni, l'ecologia, l'aids, lo tsunami, la deforestazione, le alluvioni.

Ancora, in conseguenza dell'alfabetizzazione della nuova generazione

di artiste, le canzoni oggi sono scritte mentre prima ci si basava solo sull'oralità.

Infine, si è introdotta la dimensione della mobilità. Le artiste viaggiano, espongono in città, ai festival, vanno anche all'estero. Spesso gli uomini restano a casa a occuparsi della famiglia.

Alcuni sostengono che per questa via si arriverà a una omogeneità e a una cultura globale; che la strada per la modernità azzera la creatività locale. Secondo altri, invece, i *patua* continuano a negoziare la loro tradizione artistica come per secoli hanno negoziato la loro identità: inseriscono il nuovo entro un modulo locale. Il *patachitra* sulla tragedia dell'11 settembre, per esempio, non è un semplice racconto dei fatti ma è una sorta di indigenizzazione della modernità[15], un adattamento dei fatti alle norme estetiche e alla sensibilità locale[16]. La canzone parla del figlio di una ricca famiglia bengalese che si reca negli Stati Uniti, si lancia in una smodata attività sessuale, e muore in seguito all'attentato. La morale della storia lancia un messaggio religioso: il mondo è troppo peccaminoso e deve redimersi.

Accanto al destino di "monocultura avanzante" si può intravedere per le culture locali un futuro di "creolizzazione", mescolamento.

Restano comunque aperte molte questioni. Quale interpretazione della modernità si può cogliere nel nuovo modo di lavorare degli artisti? Le loro opere sono divenute solo merci? Quali conflitti sorgono nella comunità per effetto di queste trasformazioni?

Secondo Appadurai le produzioni locali diventano merci quando escono dal contesto locale e entrano nei circuiti del commercio internazionale. Una costante di questo processo è che, quando entra nell'arena internazionale, l'arte locale viene contestata (e si avviano dinamiche di competizione). Sorgono conflitti per invidie, sponsorizzazioni, innovazioni, proprietà, diritti intellettuali[17]. Qualcosa del genere sta accadendo in questi ultimi anni anche nel villaggio di Naya.

Comunque sia, è evidente che possiamo cogliere nei *patachitra* una forma di modernità né totalmente locale, né puramente importata dall'occidente: è un ibrido prodotto dalle forze (e dall'attrazione) del mercato, dalla politica, e dalla visione locale. Il linguaggio della tradizione locale impara a usare un registro più ampio, si proietta su una scala più larga, offre una rivisitazione locale di problemi globali.

È per tutto questo che occorre molta attenzione: percepire, interpretare e rappresentare gli altri come se vivessero in un cronotopo è un grande errore.

Note

[1] Lévi-Strauss 1966.
[2] Lévi-Strauss 1964.
[3] Geertz 2001.
[4] Lévi-Strauss 1984, pp. 29-30.
[5] Lévi-strauss 2001, p. 24.
[6] Hobsbawn, Ranger 2002.
[7] Cardona 1989.
[8] Clifford 1993.
[9] Friedman 2004.
[10] Matera 2017.
[11] Korom 2006.
[12] Appadurai 2001.
[13] Komar 2006.
[14] Chakraborky 2014.
[15] Sahlins 1994.
[16] Biswas 2005.
[17] Korom 2006.

Bibliografia

Borofsky R. (ed.), *Assessing Cultural Anthropology*, New York [*et al.*].
Cardona G. R. (a cura di) 1989, *La trasmissione del sapere. Aspetti linguistici e antropologici*, Roma.
Chakraborty U. 2014*, I Patachitra cantastorie del West Bengal*, in Chakraborty U., Giusti M. (a cura di), Immagini, storie, parole, Mantova.
Clifford J. 1993, *I frutti puri impazziscono*, Torino.
Fillitz T., Saris A. 2015, *Debating Authenticity. Concept of Modernity in Anthropological Perspective*, New York, Oxford.
Friedman T. 2006, *Il mondo è piatto: Breve storia del XXI secolo*, Milano.
Geertz C. 2001, *Antropologia e filosofia*, Bologna.
Herzfeld M. 2006, *Antropologia*, Roma.
Hobsbawn E. J., Ranger T. 2002, *L'invenzione della tradizione*, Torino.
Korom F. J. 2006, *Village of Painters. Narrative Scrolls from West Bengal*, Santa Fe.
Lévi-Strauss C. 1966, *Tristi tropici*, Milano.
Lévi-Strauss C. 1984, *Lo sguardo da lontano*, Torino.
Matera V. 2017, *Antropologia contemporanea. La diversità culturale in un mondo globale,* Roma-Bari.
Sahlins M. 1994, *Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History*, «Journal of Modern History», pp.1-25.

La cilentanità come "identità sentimentale"

Vincenzo Esposito

La *cilentanità*, il sentirsi identitariamente cilentani, sembra scaturire – alla luce di una prolungata ricerca etnografica svoltasi per diversi anni nella parte più meridionale della provincia di Salerno – da dinamiche affettive, sentimentali e conflittuali le quali si sviluppano in una temperie "suggestionata" dalla presenza di istituzioni basilari nell'amministrazione culturale e sociale del territorio. In particolare, è nella ritualità religiosa – di cui si riveste performativamente la contesa simbolica per l'egemonia culturale contestuale – che vanno ricercate le proposte alternative di costruzione dell'identità culturale messe in gioco nel Cilento, i meccanismi utili alla produzione della cosìdetta "cilentanità" contemporanea.

Ci sembra ancora appropriata l'intuizione di Hobsbawm: «Talvolta era possibile innestare le nuove tradizioni su quelle vecchie, talaltra potevano essere inventate attingendo ai forniti magazzini del rituale, del simbolismo, dell'esortazione morale ufficiale – la religione e i fasti dei principi, il folclore e la massoneria»[1]. Ed è così che, nel contesto cilentano, arcaici e faticosissimi pellegrinaggi mariani sono ritornati ad essere il luogo della produzione di un "senso locale" della "cilentanità" in grado di articolarsi in spazi più ampi, globalizzati, quelli di una Chiesa cattolica in grado di proporsi come autorità morale, religiosa e civile; capace di formulare proposte utili alla salvezza delle anime e all'integrazione e alla coesione territoriale. È per questo stesso motivo – l'attribuzione di un "senso locale" all'identità cilentana – che gli "antichi" rituali del *Volo dell'angelo* in onore di un santo patrono locale, si sono trasformati, grazie all'intervento delle Amministrazioni locali, in secolari proposte di fratellanza fra uomini di culture diverse, in patrocini di laica pacificazione mondiale interculturale. Anche i riti confraternali della Settimana Santa, nel Cilento, si sono trasformati da "antichissima tradizione religiosa" in strumento per la gestione di alleanze e reciprocità tra i nuclei abitati e le comunità del comprensorio del Monte della Stella. Tutti questi rituali sembrano agire come meccanismi di costruzione di *appartenenze sentimentali*, di identità eti-

che e non etniche. Strumenti della costruzione simbolica di appartenenza a un gruppo e a un contesto attraverso la produzione, la manifestazione e la rappresentazione di un sentimento condiviso: la "cilentanità", ora ristretta ai soli confini del natio borgo, ora allargata alla relazione con i borghi limitrofi, ora comprendente orizzonti e confini molto più ampi.

Tornano attuali le parole usate da Paolo Apolito nella sua monografia sulle feste contemporanee. La festa, egli scrive, a differenza di altre modalità rituali, «innanzi tutto *si sente*»[2]; come si usa dire, ha un rapporto più con la pancia che con la testa degli attori festivi, i quali la esperiscono sensorialmente, con la fisicità di tutto il corpo prima ancora che con le funzioni cerebrali cognitive di un'unica sua parte. Come non essere d'accordo con lo studioso quando, etnograficamente, il Cilento offre all'osservatore partecipante i riti della Settimana santa che sono dei lunghissimi percorsi che circoscrivono l'intero perimetro del Monte della Stella, affrontati da uomini e donne in ingombranti divise da penitenti che ostentano i simboli della Passione di Cristo, mentre modulano faticosamente i canti polivocali della lamentazione rituale, altrettanto faticosamente appresi nel corso della loro esistenza, provati per un anno intero; rituali di pellegrini che si sottopongono alla gerarchia di genuflessioni, inchini, rigidi comportamenti formalizzati dal cerimoniale dell'incontro silente con altri confratelli, raggiunti sulla via del loro peregrinare?

Oppure quando costringe il ricercatore ad affrontare impegnativi pellegrinaggi diretti ai santuari mariani dello stesso Monte della Stella o del Monte Gelbison. Rituali nei quali la fatica fisica e mentale, il contatto, l'incontro fisico con altri pellegrini stremati dalla lunga, estenuante salita, la mancanza di sonno e il freddo dovuto alla notte passata al bivacco o alle condizioni meteorologiche sfavorevoli, il canto rauco di chi si avvicina alla (o si allontana dalla) faticosa meta sono elementi costitutivi della giornata festiva?

O, ancora, quando mostra all'osservatore un bambino o una bambina i quali, vestiti da angeli, imbracati ad una corda collegata ad una carrucola, mossa a forza di braccia dagli uomini di un comitato festivo, cantando per aria, a squarciagola perché possano essere udite in basso, parole perlopiù incomprensibili, "volano" sulla testa di spettatori rapiti e intimoriti che fanno da corteo alla processione di un santo protettore che ha già percorso chilometri sotto il sole dell'estate, al ritmo della marcia suonata da una banda musicale, seguito da un lunghissimo corteo di devoti?

Come non pensare, in quei momenti, di essere di fronte ad un'esperienza di "incorporazione" ma anche di costruzione e rappresentazione pubblica di sentimenti scaturenti da (e legati a) saperi, procedure, pratiche dell'identità?

Come non pensare ai «drammi dell'antropo-poiesi», a quel forgiare con cura e rispetto, come fosse un lavoro da artigiani, cultura, umanità e identità, così come ha sottolineato tante volte Francesco Remotti[3]? Come non pensare che ciò valga anche per la costruzione culturale di sentimenti che scaturiscono da una siffatta antropo-poiesi e contribuiscono, in *feed-back*, ad essa? «Produrre i sentimenti significa mettere in scena delle atmosfere», ha scritto Harthmut Böhme[4] e la necessità della messa in scena scaturisce dal «primario vuoto semantico dei sentimenti» ovvero dal fatto che «Essi non intendono niente» poiché «i sentimenti non hanno significato»[5]. Infatti, prosegue lo studioso, meglio riferirsi alla questione dei sentimenti come ad un insieme di «atti di sentimento» i quali, così come capita per gli atti linguistici, sono interpretabili come atti intenzionali costruiti dai singoli sulla base delle competenze maturate nel contesto, grazie a modelli presenti e recepiti, in qualche maniera, da quei soggetti che sono in grado di rielaborarli ed usarli rappresentandoli.

Di conseguenza, d'accordo con Böhme, sarà meglio pensare all'identità culturale come ad una questione di *appartenenza sentimentale*, basata su un legame emozionale e tuttavia performativo al proprio contesto sociale; sarà meglio riferirsi al processo di "costruzione dei sentimenti" utilizzando come riferimento l'esperienza vissuta ovvero provando ad «esperire i sentimenti in quanto poteri che riguardano e toccano l'io, lo trascinano e lo pervadono, lo sollevano e lo buttano giù» e ciò significa, ancora di più, «poter traboccare e comprimersi, sussultare ed eccedere, attrarre e respingere, assalire e attraversare, toccare e scuotere»[6] e tutto ciò che ancora e rappresentabile nella infinita gamma delle manifestazioni del sentimento. Manifestazioni che fungono da quinta teatrale per l'esistenza umana.

Dunque, se i riti sono dei dispositivi simbolici in grado di produrre diverse definizioni di realtà allora, foucaultianamente[7], non bisogna dimenticare la questione di quel "potere" che attraverso i suoi discorsi costruisce la sua verità sulla realtà e, attraverso i suoi paradigmi, la rende "vera". In altre parole, è attraverso il potere di stabilirne il senso che la realtà si costituisce come tale a chi la esperisce. Perché, come già aveva osservato de Martino, «si è tentati di presupporre per ovvio che cosa si debba intendere per realtà, quasi si trattasse di un concetto tranquillamente posseduto dalla mente, al riparo da ogni aporia»[8], quale ne sia il senso. Ma così non è, come ebbe a dimostrare l'etnologo napoletano ne *Il mondo magico*. Il senso di realtà è costruzione sociale e culturale contestuale. Figlio del potere di attribuire al reale un senso condivisibile.

Nei rituali festivi cilentani, alla sua determinazione contribuisce un complesso sistema pluri-simbolico, molto efficace, che vede all'opera in maniera concorrenziale, conflittuale, più operatori che competono per il ruolo di *auc-*

toritas culturale del contesto. Un ruolo che scaturisce, secondo il ragionamento di un altro studioso, Bruce Lincoln, da una forma di autorità presente nel Diritto romano, l'*auctoritas venditoris*, consistente nella «capacità di produrre un discorso autorevole»[9] a garanzia di un accordo tra le parti. Ma attenzione, l'*auctoritas*: «non scaturisce da una qualità dell'oratore, come un ruolo o un carisma particolare, ma la si può vedere come l'effetto di un'asimmetria – codificata, condivisa da tutti o addirittura istituzionale – nella relazione fra l'oratore e il suo pubblico, asimmetria che permette ad alcuni di ottenere non solo l'attenzione ma anche la fiducia e il rispetto degli ascoltatori o – condizione questa importante – di fare in modo che l'*audience* agisca "come se" le cose stessero veramente così»[10].

Dunque, l'*auctoritas* è la capacità di costruire una "verità" accettabile attraverso un discorso imposto e condiviso attraverso meccanismi sociali e culturali. Infatti, scrive Lincoln: «Per essere più precisi, io considero questo effetto come il risultato di un intreccio formato dall'oratore giusto, dal discorso giusto e dalla giusta esposizione, dall'allestimento scenico giusto, dal momento giusto e dal luogo giusto, e dalla presenza di un uditorio le cui aspettative, condizionate dal contesto storico e culturale, stabiliscono i parametri di ciò che viene giudicato "giusto" per tutti questi singoli aspetti. Quando questi dati cruciali si combinano in modo tale da produrre sentimenti di fiducia, rispetto, arrendevolezza, accettazione, persino reverenza nel pubblico o, se ci muoviamo dal punto di vista opposto, quando i valori, le tendenze, le aspettative di un dato uditorio lo predispongono a rispondere con questi atteggiamenti di reverenza e sottomissione a un certo discorso, all'oratore che lo pronuncia e allo scenario in cui la performance si attua, allora il risultato di tutto ciò è "autorità"»[11].

Nel Cilento qui indagato, «oratori giusti, discorsi giusti, giuste esposizioni, allestimenti scenici giusti, momenti giusti e luoghi deputati» interagiscono per generare *sentimenti corretti* e per costruire *appartenenze sentimentali giuste*. Così, il fulcro antropologico di ciò che definiamo "festa" è qualcosa di estremamente "volatile", immateriale. Quindi:

1) Perché di "festa" si possa parlare, occorre che un gruppo di uomini decida di conformarsi ad un *ethos* festivo, un tono emozionale che permetta agli attori di *conformarsi* alla tradizione attraverso esso, ossia attraverso l'espressione culturale di un sentimento;

2) occorre altresì che gli stessi attori decidano di conformarsi, in maniera pragmatica, alla maniera di fare la "festa" ovvero decidano di utilizzare il *modo simbolico* proposto localmente per decifrarla, interpretarla, viverla. Tutto ciò riconduce la questione dell'*ethos* e del *sentimento festivo* al discorso

sul potere sopra riportato, che così si può chiarire e precisare ulteriormente;

3) non può darsi contesto festivo senza che una qualche *auctoritas* definisca i modi – il paradigma – della corretta interpretazione, senza un potere che decida il *modo simbolico*, le modalità di adesione al contesto stesso. È quello stesso potere che ha un ruolo fondamentale nella definizione sociale e culturale del contesto; un potere che integra, esclude e si esercita proprio grazie all'apparato simbolico che dal potere viene scelto attraverso l'attività rituale e festiva[12];

4) nelle feste cilentane contemporanee l'*auctoritas* si pluralizza o almeno si sdoppia in due *auctoritates*. Il potere non è più concentrato nelle mani di una sola *istanza autoritaria* che detiene le chiavi del *modo simbolico*. Nemmeno, per così dire, per le parti di rispettiva competenza: quella religiosa e quella laica. Le due istituzioni territoriali cui qui si accenna, la Curia vescovile di Vallo della Lucania ed il Comune di Rutino, si muovono in un "conflitto" la cui posta è proprio il riconoscimento del ruolo di unica, legittima *auctoritas* sul *modo simbolico* e sull'*ethos* delle feste cilentane. E di conseguenza sull'identità e sulle modalità culturali e sociali che nel Cilento le producono, sui poteri in grado di "foggiarle".

Un conflitto il cui esito è del tutto imprevedibile e forse dinamicamente portato all'equilibrio tra le parti. A partire dalla gestione di quel potere legato ai Pellegrinaggi mariani (la Curia che propone un Cilento culturalmente e territorialmente integrato nella simbologia mariana – quella presente nei pellegrinaggi e quella che è visibile nel pannello monumentale eretto sulla strada statale 18, dopo Eboli, in località Ponte Barizzo, detto *La porta del Cilento - Terra di Maria* - fig. 1). O da quello legato al Volo dell'angelo (Comuni e amministratori locali che propongono l'idea del Cilento centro del mondo, almeno mediterraneo, nel segno degli angeli portatori di pace e di fratellanza multiculturale. Un segno che si concretizza nel *Totem della pace*, scultura a forma di vela, di notevoli dimensioni, dell'artista piemontese Mario Molinari, posta vicina all'ingresso della chiesa parrocchiale di Rutino - fig. 2).

Senza dimenticare il potere messo in scena nei rituali confraternali del giovedì Santo la cui *auctoritas* è forse ravvisabile, come già detto, proprio nel potere della gestione delle alleanze e delle reciprocità tra i nuclei abitati del comprensorio del Monte della Stella. Rituali confraternali che fungono da elemento indispensabile per la costruzione, rappresentazione e interpretazione del «noi» identitario cilentano, ora in sintonia, ora in opposizione, agli altri due tipi di ritualità laico-religiose individuate nel comprensorio.

In prospettiva antropologica, dobbiamo osservare che la presenza di un forte, per quanto conteso, simbolismo religioso è in grado di produrre,

Fig. 1. *Ponte Barrizzo. Porta del Cilento.*

Fig. 2. *Rutino, Totem della Pace.*

"inventare", costruire, provocare forti stati d'animo e motivazioni religiose altrettanto forti[13], capaci di orientare le genti del Cilento verso comportamenti culturali utili a costituire *appartenenze sentimentali* forti e "identità certe". Simbolismo che, per dirla alla maniera di Geertz, «formula concetti di un ordine generale dell'esistenza» e li «riveste di una solida aura di concretezza»[14]. Perché, come ha scritto Maurice Godelier, nella formazione delle società reali un ruolo fondamentale, capace di trasformare finanche i rapporti di produzione esistenti in esse, è svolto dallo «sviluppo nel corso dei secoli di nuove forme concrete di potere che mescolano o fondono politica e religione»[15]. Ciò, prosegue Godelier, vale anche per i miti biblici e del Nuovo Testamento cosicché possiamo renderci conto «dell'enorme ruolo dell'immaginario [religioso] nella costruzione delle realtà sociali e delle soggettività che le vivono e le riproducono»[16].

Seguendo le intuizioni di Maurice Halbwachs[17], tutte le pratiche sociali, anche quelle religiose, possono essere interpretate in termini spaziali. Ogni luogo mostra le «impronte del gruppo» che lo abita, lo utilizza, e reciprocamente ogni gruppo è «segnato» dai luoghi che abita. «Quando un gruppo umano vive a lungo in un luogo adattato alle sua abitudini, non soltanto i suoi movimenti, ma persino i suoi pensieri si regolano sulla successione delle immagini materiali che gli oggetti esteriori gli rappresentano»[18] – ha scritto Halbwachs – intendendo che i luoghi della religione sono anche i luoghi dei ricordi religiosi che si riflettono negli «oggetti» religiosi conservati in tali luoghi. Questi *loci* si offrono agli occhi dei fedeli e anche alle

loro azioni (*performances religiose*) provocando, stati d'animo, motivazioni, pensieri e dunque ricordi[19]. Producendo quindi, dice Paolo Jedlowski, se non sono proprio "identità certe", almeno strumenti efficaci per «lavorarci su» per costruirle "sentimentalmente", poiché «l'affermazione di determinati contenuti, di determinate immagini del passato», l'affiorare di alcuni ricordi non rappresentano altro che «elementi cruciali dell'identità dei soggetti collettivi»[20]. Dunque, il tema della memoria è legato a quello dell'identità secondo una catena di equazioni che così si può riassumere: «appartenenza ad un gruppo = partecipazione ad un 'tempo' sociale = partecipazione ad una determinata memoria collettiva»[21].

I luoghi sacri e i ricordi ad essi associati/evocati rappresentano comunità e identità perché è in quei luoghi e attraverso quei ricordi che si produce una «disposizione di spirito comune ai fedeli» e si mostra, agli stessi fedeli, la «direzione uniforme della sensibilità e del pensiero» appropriati per quel contesto – dice ancora Halbwachs – poiché «è ben questo il fondo più importante della memoria collettiva religiosa»[22].

Tutto ciò è ravvisabile, etnograficamente, anche nel Cilento e nei comportamenti religiosi analizzati sommariamente sin qui. In quelli legati ai pellegrinaggi mariani, così come in quelli confraternali e nei voli dell'angelo. Ma, in particolare, la costruzione culturale di un legame tra memoria, identità, spazio e *sentimento di appartenenza* è stata estremamente evidente nelle vicende che hanno portato all'inaugurazione della *Porta del Cilento*. Un monumento inaugurato dal vescovo di Vallo della Lucania il primo maggio del 2010, alla presenza di tutti i sindaci cilentani, di tutto il clero del comprensorio, delle associazioni laiche e di alcune migliaia di fedeli; un'opera attraverso la quale il meccanismo di produzione di identità, appartenenza e "senso" si evidenzia con chiarezza, soprattutto nella sua componente di "lunga durata" nel tempo[23], nella ricerca di un'origine storico-mitologica del legame instauratosi tra i cilentani e le Vergine Maria, figura sacrale alla quale tutto il Cilento è stato consacrato. Un grande pannello ceramico attraverso il quale vengono individuati tutti quegli elementi della geografia e della storia locale che costituiscono la «topografia leggendaria»[24] della santità ma anche dell'identità cilentana. Sulla Porta sono raffigurati tutti i luoghi sacri, archeologici e naturalistici più importanti del contesto e gli stemmi di tutti i comuni cilentani "sottomessi" all'immagine di Maria.

Dunque, un monumento che candida l'*auctoritas* religiosa ad esso preposta al governo delle "anime" cilentane ma anche a quello dell'amministrazione "culturale" di un territorio pieno di risorse materiali, naturali,

storico artistiche, archeologiche ed economico-turistiche. Un monumento che quindi ben si presta a fungere da palcoscenico per la rappresentazione del potere sull'identità culturale così come fin qui inteso.

Note

[1] Hobsbawm, Ranger (a cura di) 1987, p. 8.
[2] Apolito 1993, p. 11.
[3] Remotti 2013.
[4] Böhme 2002, p. 550.
[5] *Ivi,* p. 551.
[6] *Ibidem.*
[7] Foucault 1977.
[8] De Martino 1948, p. 22.
[9] Lincoln 2000, p. 6.
[10] *Ivi*, p. 7.
[11] *Ivi*, pp. 15-16.
[12] Apolito 1993, p. 85.
[13] Geertz 1987, pp. 137-183.
[14] *Ivi*, p. 141.
[15] Godelier 2010, p. 59.
[16] *Ivi*, pp. 60-61.
[17] Halbwachs 2001.
[18] *Ivi*, p. 222.
[19] *Ivi*, pp. 229-230.
[20] Jedlowski 2001, p. 32.
[21] *Ivi*, p. 33.
[22] Halbwachs 2001, p. 248.
[23] *Ivi*, p. 249.
[24] Halbwachs 1988.

Bibliografia

Apolito P. 1993, *Il tramonto del totem. Osservazioni per un'etnografia delle feste*, Milano.
Böhme H. 2002, *Sentimento*, in Wulf H. (a cura di), Le idee dell'antropologia, vol. 1, trad. it., Milano.
De Martino E. 1948, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino.
Foucault, M. 1977, *Microfisica del potere. Interventi politici*, trad. it., Torino.
Geertz C. 1987, *Interpretazione di culture*, trad. it., Bologna.
Godelier M. 2010, *Comunità, società, cultura. Tre chiavi per comprendere le identità in conflitto*, trad. it., Milano.
Halbwachs M. 1988, *Memorie di Terrasanta*, trad. it., Venezia.
Halbwachs M. 2001, *La memoria collettiva*, trad. it., Milano.
Hobsbawm E., Ranger T. (a cura di) 1987, *L'invenzione della tradizione*, trad. it., Torino.
Jedlowski P. 2001, *Introduzione alla prima edizione*, in Halbwachs M., *La memoria collettiva*, trad. it., Milano.
Lincoln B. 2000, *L'autorità. Costruzione e corrosione*, trad. it., Torino.
Remotti F. 2013, *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi,* Roma-Bari.

Fuoco e carbone.
La tradizione dei carbonai in Sardegna

Bachisio Solinas

1. Costituisce ormai patrimonio universale la convinzione che «fin dalla più remota antichità, il fuoco ha svolto un ruolo di importanza incalcolabile[1]», fatto che, perfino a livello comunicativo, si rispecchia in una comune radice semantica del termine[2]. Il valore particolare che il fuoco ha sempre avuto per la vita degli uomini, lo si desume anche dalla storia delle religioni e da alcune esemplificazioni storiche e culturali. Una serie di elementi evidenzia ulteriormente la valutazione del fuoco come bene di «prima necessità»[3], mentre il suo carattere sacrale emerge dalla vasta simbolistica connessa alla teofania e ai vari riti sacrificali e di purificazione. Inoltre, nel pensiero filosofico dell'Occidente, il fuoco è riconosciuto come uno degli elementi costituenti la materia prima del reale, mentre in epoca medioevale, e non solo, la nozione "fuoco" è utilizzata nelle registrazioni delle singole unità familiari di una comunità ed il *Libro dei fuochi* comprende l'elenco delle persone tenute al pagamento delle imposte. In ambito folklorico, elementi simbolici del fuoco persistono, rifunzionalizzati, nei riti della Pasqua cristiana ed in varie feste popolari caratterizzate dall'accensione di grandi falò dedicati a S. Antonio e a S. Giovanni. Nella tradizione sarda, varie espressioni ora paragonano la vita umana ad uno stendardo infuocato, ora conferiscono sacralità allo spazio abitativo connotato da fuoco acceso. Nella pratica del vivere quotidiano il vocabolo si presenta con più valenze: in sardo, *focu* indica nella sua accezione tanto un piccolo fuoco quanto un grosso incendio, la fiamma così come la brace, il focolare domestico, ma anche il nucleo familiare. Le tipologie della combustione offrono ulteriori distinzioni: *focu de linna* è il fuoco prodotto con la legna; *focu de paza*, al di là della valenza metaforica attribuita a persona presuntuosa, è quello ottenuto con la paglia; *focu de carbone* è, invece, quello risultante dall'accensione del carbone. Analoghe specificazioni intervengono quando si vogliono evidenziare le differenze esistenti tra il fuoco del camino, *su focu de sa giminera, de sa tziminea*, il fuoco del braciere, *su focu de sa cupa, de su brasieri* ed il fuoco

della carbonaia, *su focu de sa fogaja, de sa chea*. Come noto, il termine *fogaja* viene usato nel sud dell'isola, mentre nelle aree del centro-nord si conserva il vocabolo *chea*.

Un'indagine ha consentito di rilevare differenti metodologie e tecniche di lavoro nella costruzione di una carbonaia a tipologia sarda, *sa fogaja a sa sarda*, contrapposta a quella fondata su un modello di importazione e perciò stesso definita "estranea", *sa fogaja a sa furistera*, meglio caratterizzata come toscana stante la presenza in Sardegna di maestranze toscane specializzate nella produzione di carbone e di boscaioli, a partire dalla seconda metà dell'Ottocento. Del taglio dei boschi, in seguito rivelatosi dannoso, restano qua e là dei toponimi come quello di Bono, in Goceano, dove l'insensata opera di disboscamento permane nel nome *Sa Teleferica*, il mezzo usato, intorno agli ultimi anni Quaranta ed in totale assenza di strade camionabili, per il trasporto a valle del legname.

Ai "continentali" si riconoscono abilità e competenze tali da aver influito sui metodi di lavoro della manodopera locale, modificando totalmente la struttura della carbonaia previa eliminazione del "gran fosso" richiamato da M.L. Wagner[4] e relativa erezione su un piano orizzontale, per un'altezza variabile fino a tre metri e più, con livelli di produzione prima impensabili. Tra le innovazioni si inserisce pure la costruzione di un cunicolo centrale, determinando nuovi sistemi di accensione e di controllo. Tale modifica può indurre a proporre delle congetture sui relativi significati simbolici connessi alla catena operativa del fare e pensare: il vertice corrisponde alla testa, *sa conca*, mentre il cunicolo centrale diventa la "bocca" della carbonaia, *sa 'uca*. La simbologia arriva a caratterizzare persino l'ubicazione della carbonaia indicandone il divieto con una croce stampata su un albero nel sito noto come luogo di disgrazia o di morte violenta, così come la riutilizzazione di un determinato spazio su cui si interviene bagnandolo ripetutamente quasi a voler eliminare possibili influssi malefici. Sempre in ambito di credenze di tipo magico-religioso, altro divieto riguarda l'inizio dei lavori in giorno festivo o senza una preventiva invocazione della protezione divina.

2. Motivi d'opportunità spingono il carbonaio a privilegiare nella costruzione della carbonaia il terreno pianeggiante, evitando siti scoscesi e sovraffaticamento nel predisporre piazzole. Nel governo della produzione carbonifera, il piano inclinato determina comunque grossi problemi; in più, esige interventi tecnici differenziati quali «la strutturazione di un più ampio canale di alimentazione, la chiusura della parte inferiore del "*calciolu*" e

l'apertura di quella superiore, previa eliminazione delle zolle erbose, al fine di garantire una regolare ossigenazione e cottura». Anche la perimetrazione della carbonaia è indicativa della competenza del carbonaio così come lo è, nella fase della combustione, l'impiego di tutti i suoi sensi nel rilevare modalità e livelli di cottura e stabilire, quindi, i necessari interventi.

Una seconda circonferenza concentrica, non più larga di cm 30/40, delimita lo spazio del cunicolo centrale che si sviluppa, fino alla sommità, mediante l'accurata collocazione, intorno al suo perimetro, di tronchi uniformi per dimensioni, robustezza ed altezza. Ad essi seguono, dall'interno verso l'esterno e con spessore a scalare, pezzi di legna lunghi poco più di un metro. La professionalità del carbonaio si basa anche su una buona conoscenza della materia prima. In ambito regionale, sia pure con qualche differenza tra zona e zona, vengono considerate piante di ottima qualità il leccio, *su elighe*, la roverella, *su chercu* e la quercia da sughero, *su selzu*, opportunamente private della corteccia. Nel novero delle essenze secondarie rientrano quelle tipiche della macchia mediterranea e del sottobosco quali il mirto, il lentisco e, quindi, l'alaterno e il corbezzolo, ma anche l'olivastro, il ginepro e l'agrifoglio ora sottoposto a vincolo protettivo. Al sottobosco appartengono la scopa o erica arborea, *s'iscoba*, e la scopa femmina o erica scoparia, *su castannarzu*, specie molto infiammabili che danno un carbone gradito ai fabbri, *carvone de fraile*. Alla legna verde corrisponde un prodotto pregiato come quello ottenuto con legna "viva", tagliata cioè da non oltre un mese, mentre la legna secca o troppo stagionata produce *carvone dèbile*, inconsistente.

L'allestimento della carbonaia prosegue con il ripianamento e la copertura di interstizi e fessure con rametti e frasche, *cun ramicios e a fràscasa*. Si tratta di un accurato intervento di involgitura che, pur richiamando espressioni relative ad operazioni pratiche, ripropone un uso di rappresentazioni simboliche come nella espressione "*a sa chea si ponet sa camisa*, la carbonaia viene incamiciata". A tale scopo si utilizza anche del fogliame asciutto rendendo così il rivestimento impenetrabile allo strato di terra che ricoprirà il cumulo.

Nel Nord Sardegna, è prassi diffusa rafforzarlo con un ulteriore strato di foglie secche, paglia o fieno, cioè *si patriciat sa chea*. A questo punto si procede alla preparazione del "*calciolu*" sistemando, intorno alla base, pietre alte circa cm 20, intervallate da spazi liberi necessari per regolare, all'occorrenza, l'afflusso dell'aria e canalizzare il deflusso dell'umore acqueo che fuoriesce dal legname incendiato. Subito dopo, le pietre vengono coperte con grosse zolle erbose, senza però invadere gli spazi per l'aereazione corri-

spondenti ad altrettante piccole gallerie, *sos tuveddos*. La parte erbosa delle zolle va sempre rivolta verso l'interno per facilitare la circolazione dell'aria e per trattenere il terriccio. Infine, a partire dal basso verso l'alto, il grosso cumulo viene ricoperto con uno strato di terra compatto e di spessore uniforme, pari a circa cm 25, su tutta la superficie laterale, con qualche lieve eccezione lungo i "fianchi", *in costana*.

L'estensione della coltre terrosa non interessa ancora il cunicolo centrale che resta provvisoriamente protetto con una zolla erbosa, *una bàrdula*. Oltre a ciò, l'abilità degli addetti al mestiere si riscontra nel curare l'esposizione della carbonaia in senso diametralmente opposto alla direzione dei venti, *mai a cara a bentu*.

3. In tutte le operazioni la pala, associata al marrapicco, è uno strumento insostituibile nello spianamento e livellamento del terreno, così come nelle fasi di copertura e rincalzo della terra sul cumulo. A sua volta, una funzione importante svolge, nelle varie fasi di involgitura, alimentazione, apertura e chiusura di fori, la scala, *sa fèstina, sa scaua*, costruita con due pertiche su cui si fissano varie traverse. Uno dei primi adempimenti riguarda la rimozione della zolla che ricopre il condotto centrale, cioè la bocca, per poter sospingere il fuoco verso il basso e diffondere la cottura alla base. Nel contempo, con una lunga pertica, spessa dagli otto ai dieci centimetri e perciò detta *rebuccadore*, si provvede a nutrire la carbonaia con pezzatura varia di legna, appositamente predisposta. Questa operazione, da svolgersi celermente per limitare l'ingresso di aria nuova, viene indicata con l'espressione "*addescare sa chea*", mentre al Sud prende il nome di *sa mangeria*. Si procede nel rabboccarla anche quando piccoli e leggeri avvallamenti della crosta esterna, oppure strani rumori, richiamano la necessità di procedere alla reintegrazione del legname ormai carbonizzato. Di solito, il carbonaio esegue tali compiti nel rispetto di determinate scansioni temporali. Effettua il primo intervento intorno alle otto del mattino, lasciando però aperta la bocca del cunicolo per un paio d'ore, quindi esegue una seconda somministrazione verso le quattro del pomeriggio, con relativo differimento della chiusura del condotto centrale. Subito dopo, in situazioni climatiche favorevoli e con l'ausilio di un punteruolo in legno detto *gagnoladore* che per le zone alte corrisponde ad una lunga pertica, realizza uno o più fori con funzione di sfiatatoio, *gagnolu*, *stàmpusu*, utili a vivificare il fuoco e facilitare la cottura del legname. Lungo la fiancata e fino alla base, ne esegue altri con gradualità, a doppia o tripla fila e a distanza di trenta/quaranta centimetri. Nelle varie fasi provvede, al momento opportuno, a nutrire la carbonaia,

individuandone umori e bisogni. Eventuali, strani rumori ed una anomala emissione di fumo sono sintomi inequivocabili di un sia pur parziale cedimento della struttura, nella vetta o ai lati. Il ripristino della forma originale evita la caduta, verso l'interno, della terra che la ricopre e consente di recuperare la perdita di volume inserendo, attraverso le aperture, pezzi di legna corta e sottile denominata *linna a rebuccadura*.

L'azione di vigilanza si sviluppa in modo incessante nell'arco delle ventiquattro ore anche per tre volte nel corso della notte. Per assicurare uniformità di volume, il carbonaio esercita ripetutamente, sull'involucro esterno, continue pressioni in sintonia col processo di carbonizzazione. Gli sfiatatoi, nel controllo della combustione e di una cottura uniforme, svolgono un'azione complementare alle piccole gallerie ricavate alla base. Anche il fumo rappresenta per il carbonaio un elemento utile di valutazione rilevabile dai significati che i suoi colori rivestono, mentre nulla riscontra, al di fuori di un generico senso di fastidio, in relazione agli odori. Infatti, il bianco sta ad indicare il permanere della fase del passaggio dal crudo al cotto, mentre un misto di colore giallo-viola, *fumu tanadu*, fa subito intendere che la fase di cottura volge ormai al termine, *sa carbonaia esti a sa fini de sa coidura.* In tal modo diventa possibile, attraverso il colore di un elemento della combustione, osservare e controllare l'azione del fuoco sulla legna. A sua volta, quando percepisce, attraverso il definitivo afflosciarsi del cumulo e l'apertura degli sfiatatoi del *calciolu*, da cui fuoriescono fiammate di gas azzurrino irrespirabile, che la grande catasta è in gran parte "cotta", il carbonaio effettua lo smantellamento della base asportando, col picco o col rastrello di ferro, le calde pietre.

Contemporaneamente, rimuove le frasche per favorire il passaggio dell'aria e provvede con cura a ricoprire tutta la massa. Occorre, infatti, favorire lo spegnimento del carbone e vigilare, per un paio di giorni, per impedire nuovi afflussi d'aria capace di rivitalizzare il fuoco e rendere tutto cenere. Tale risultato si può conseguire anche asportando il manto di terra dall'alto verso il basso, per fasce larghe circa un metro che vanno ricoperte subito dopo. Inizia, quindi, quella che viene definita l'operazione di "scamiciatura". Con un attrezzo detto, per l'appunto, *su sciorradori*, avvia la cernita del carbone, *sciorrara su craboni*, che di volta in volta deposita sullo spiazzo antistante, sparpagliandolo con un rastrello in legno realizzato allo scopo. Qualora, nel corso dello "scavo", si scoprano delle braci ancora accese, sulle stesse versa dell'acqua usando la mano a mo' di bagneruola, *a ispisinadura*. Invece, col picco o marrapicco interviene su ceppi e tronchi carbonizzati frantumandoli per raffreddarli ed eliminare rischi di nuova accensione. Da

quel momento, il carbone viene immesso nei sacchi e portato ai punti di raccolta e vendita, ora a dorso di muli, cavalli e asini, ora sul carro a buoi. Sono gli stessi mezzi coi quali, a seconda dei luoghi, si è reso necessario effettuare anche il trasporto del legname o delle frasche. Solo intorno agli anni Cinquanta del secolo appena trascorso, infatti, iniziano a comparire i primi veicoli a motore sia pure su una rete stradale in massima parte ancora da costruire. Per conseguire quel risultato, in condizioni climatiche normali, il carbonaio, spesso da solo, talvolta col concorso di qualche familiare o collega di lavoro ha impiegato un arco di tempo che varia da otto a dieci giorni, con legna stagionata e con cataste di medie dimensioni.

4. Il lavoro del carbonaio si svolge secondo ritmi di impegno ed applicazione continui, tali da non consentire pause neanche durante la notte che si trascorre, per lo più, «dormendo con un occhio solo». I bisogni di carattere economico non sono, infatti, disgiunti da preoccupazioni di valutazione inerenti la sua professionalità. Egli ha la consapevolezza che quella stessa legna, non più cruda ma cotta, costituisce il metro di misura della sua abilità, della sua competenza, delle sue capacità. Basta uno sguardo per capire come sono andate realmente le cose: «L'abilità del mestiere – scrive G. Rosati[5]– si misura infatti in base alla capacità di "scarbonare come si involge"», di estrarre cioè il carbone intero così come intero era il pezzo di legna anteriormente alla cottura. Analoga valutazione si ritrova anche in ambito regionale con l'espressione secondo cui «*Comente la ponimos sa linna 'nde tevet 'essire*, la legna deve venir fuori cotta così come è stata messa cruda».

Non sempre il compito è agevole stante l'elevata dose di rischio e imprevedibilità che si accompagna a questo mestiere. Ad ogni modo, è possibile ottenere carbone i cui pregi e difetti si possono avvertire nel tintinnio prodotto dalla percussione fra pezzi, nella resistenza all'usura della fiamma, nella compattezza e nel peso. L'emissione di un suono grave, sordo, indica un prodotto scadente, risultato di una combustione caratterizzata da aperture di falle nella carbonaia e conseguenti ritardate chiusure, ma anche dall'avervi versato dell'acqua per accelerarne il raffreddamento. Con l'acqua è possibile, inoltre, arrestare il processo di cottura al solo scopo di rendere il carbone pesante, a fini di lucro. I vari significati si rintracciano nelle espressioni tipo «*Su carvone tevet tìnnere, tevet àere una bella càmpana,* il carbone deve tintinnare, deve avere un suono di campana», ma anche nelle opposizioni *carvone forte/carvone dèbile*, carbone forte/carbone debole, *craboni bonu/craboniglia*, carbone buono/carbone cattivo. Alla prima categoria appartiene, purché leggero e tintinnante, il cosiddetto *cannellu*,

prodotto con rami sottili e di pezzatura piccola; alla seconda quello il cui appellativo ne definisce origine e qualità: *carvone de ispaccu*, ottenuto con la spaccatura di grossi ceppi o con l'uso dell'acqua e perciò reso pesante, sordo e di difficile combustione.

Difficile, se non impossibile, sta diventando il reperimento di un prodotto autoctono, ormai soppiantato da quello di importazione. Con esso è quasi totalmente scomparso un mestiere che, al di là delle funzioni di tipo estetico, risulta essere figlio, al pari dell'arte vetraria e della ceramica, della «civiltà del fuoco addomesticato»[6], i cui protagonisti non hanno mai avuto la considerazione ed il peso dovuti, nelle varie società. La stratificazione classista ne ha sottovalutato i valori.

Note

[1] Coenen 1980, p. 742.
[2] *Ibidem*.
[3] Bogaert 1995, p. 570.
[4] Wagner 1978, p. 326.
[5] Rosati 1994, p. 33.
[6] D'Onofrio 1984, p. 5.

Bibliografia

Sartore D. (a cura di) 1984, *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Roma.
Ferrabino A. (a cura di) 1970, *Dizionario Enciclopedico Italiano*, Roma.
Coenen L. 1980, *Dizionario dei concetti Biblici del Nuovo Testamento*, Bologna.
Penna R. (a cura di) 1995, *Dizionario Enciclopedico della Bibbia*, Roma.
D'onofrio S. 1984, *Le arti del fuoco. I carbonai dei Nebrodi*, Palermo.
Contu E. 1997, *La Sardegna preistorica e nuragica*, Sassari.
Rosati C. 1994, *Cuocere il cibo, cuocere la legna*, «La ricerca folklorica», 30, Poncarale, pp. 33-37.

Cibo e culture

Maria Margherita Satta

Diversità culturali e tradizioni alimentari

Nella tradizione semitico-mediterranea costituisce un esempio interessante il racconto mitico della «Torre di Babele» tramite il quale gli uomini scoprono le proprie diversità culturali e, quindi, la propria e l'altrui specificità etnica. Su tali differenze, infatti, sono state costruite storicamente le differenti culture, sulle quali si sono identificati i vari popoli, ciascuno con i propri apparati simbolici e le proprie tradizioni, ovvero, con le proprie concezioni e la propria storia. Su tali tradizioni si fondano anche quelle alimentari in quanto risposta oggettiva al bisogno fondamentale di nutrirsi per sopravvivere e riprodursi e, quindi, trasformare il cibo da crudo, ovvero da natura, a cotto, ovvero diventare cultura, grazie all'inventiva e alla connessa razionalizzazione della stessa natura, come ha dimostrato Claude Lévi-Strauss.

Le pratiche alimentari sono state a lungo oggetto di riflessione da parte di tutte le culture e nei diversi periodi storici. Esse sono state esplorate nella loro complessità di riferimenti materiali e simbolici e interpretate anche come strategie capaci di creare legami e gerarchie fra gli individui. Il cibo, pertanto, è uno dei veicoli socio-culturali importanti in grado di preordinare e regolamentare gran parte degli avvenimenti e dei fatti sociali di una data comunità; infatti, esso non si presenta solo come una risposta ad un bisogno biologico, ma come un codice che definisce relazioni e pratiche sociali di un determinato sistema culturale e sociale.

L'alimentazione, come è noto, non soddisfa soltanto la fame o l'appetito: esistono molti altri argomenti comprimari e cioè finalità e comportamenti, sia individuali che collettivi, altrettanto, se non più interessanti. Mangiare, a parte le necessità fisiologiche, recupera lacune affettive, economiche, sociali, rende manifeste gerarchie socio-familiari e sottolinea eventi gioiosi e tristi.

Tra gli uomini, così come tra gran parte degli animali, l'alimentazione, infatti, è sottoposta a due serie di costrizioni più o meno rigide. Le prime sono quelle biologiche, legate allo statuto di onnivoro e imposte ai consumatori dai meccanismi biochimici preposti alla base della nutrizione e del sistema digestivo; esse lasciano tuttavia uno spazio di libertà ampiamente investito dal culturale, contribuendo in tal modo alla socializzazione e alla creazione di forme di organizzazione sociale.

L'alimentazione, quindi, è problema di ordine biologico e biochimico, ma nello stesso tempo è, come si è già accennato, un fatto culturale, ovvero un problema di ordine politico e sociale. Legata a numerosi fattori, diversamente concatenati, quali quelli geografici, climatici, storici, e determinata dal tipo di rapporti di produzione, l'alimentazione provoca a sua volta una serie di conseguenze in campo economico e sociale, storico-politico e anche una serie di effetti somatici (peso, altezza, ecc.), (varie forme di malattie, carenze, mortalità, ecc.).

Sul piano storico, nella tradizione alimentare occidentale, a partire dai secoli X e XI, in Europa, si è verificata una svolta che rompe l'equilibrio produttivo e alimentare. La società europea è in ebollizione: aumenta la popolazione e quindi le bocche da sfamare, si avviano nuovi scambi commerciali favoriti dalla ripresa della moneta e dell'economia di mercato. Quello che era un sistema agro-silvo-pastorale della società antica, con la fine dell'alto Medioevo, si specializza e si trasforma in economia agraria che si avvia al perfezionamento fisiocratico dello sviluppo rinascimentale. Gli usi comuni del bosco vengono progressivamente ridotti e la foresta, o scompare, perché messa a coltura, oppure viene riservata ai signori. Ai contadini è vietata la caccia che d'ora in avanti sarà punita sotto il titolo di bracconaggio.

Nel Medioevo l'alimentazione contadina era una alimentazione assai povera. Le farine tritate di cereali vari fornivano il pane quotidiano. Il vino era prodotto per i signori e solo in rare occasioni veniva bevuto anche dai poveri. Piccoli orti venivano coltivati e fornivano cavoli, lattughe e piselli. La natura provvedeva a dare i frutti di bosco. Qualche coniglio, pollo e poche capre venivano allevati per avere, oltre alla carne, anche uova, formaggio e latte. La tavola del ricco si distingueva da quella del povero per la qualità del pane fatto con frumento bianco, per l'abbondanza di carne e per l'uso di bevande alcoliche. I pezzi di pane venivano intinti in coppe di vino ed erano il simbolo della cena del re. La carne, risultato delle battute di caccia, veniva cucinata alla brace e insaporita con erbe aromatiche. Il venerdì e durante la quaresima veniva servito il pesce. Legumi, frutta e

formaggi venivano consumati in abbondanza. I dolci erano a base di miele.

Dopo gli antichi ricettari del periodo classico, come il *De re coquinaria* di Marco Gavio Apicio, il primo libro di cucina, stampato in Francia, intitolato *Le Viandier*, è la raccolta culinaria più celebre del Medioevo. Però l'opera fu stampata soltanto alla fine del XV secolo e delle 230 ricette, solo 80 provenivano dai manoscritti medievali, le altre erano nuove rielaborazioni che intanto si erano sovrapposte alle originarie.

In tutta l'Europa Occidentale le tradizioni alimentari medievali, così come si possono riconoscere attraverso le raccolte di ricette, malgrado alcune diversità evidenti, presentano caratteristiche comuni; le differenze più forti compaiono soprattutto nei secoli XIX e XX quando la cultura europea comincia ad assimilare e rielaborare le tradizioni alimentari delle popolazioni extraeuropee con le quali ha stabilito rapporti a seguito dell'espansione coloniale. In tale quadro, per esempio, gli europei sono entrati in contatto con altre grandi culture e con le relative tradizioni alimentari.

La modernizzazione delle tradizioni culinarie non è stato un processo semplice di cui si possa tracciare un disegno in scala per tutta l'Europa; bisogna scriverne la storia paese per paese o almeno per gruppi di paesi. Purtroppo, si è creata una differenziazione nelle cucine europee tra la fine del Medioevo e la metà del XIX secolo, nel momento in cui la grande industria ha iniziato a invertire la tendenza non solo in Europa, ma più o meno nel mondo intero.

In tutti i casi, al di là delle particolarità locali e storiche dei differenti cibi, come si è già accennato, gli uomini sono onnivori e, in quanto tali, hanno una facile adattabilità alimentare molto rapida e ampia; per questo motivo essi si sono adeguati a vivere in biotipi estremamente diversi adattandosi a popolare la quasi totalità del pianeta. Per esempio, per cogliere l'importanza di questo spazio di libertà basta confrontare le pratiche alimentari degli Inuit, la cui razione di cibo, alla fine dell'Ottocento quando furono studiati da Franz Boas, era essenzialmente costituita da carne di foca e pesce, di solito consumata cruda, con quelle dei montanari Arapesh della Nuova Guinea, studiati negli anni Trenta del Novecento da Margaret Mead, la cui dieta era principalmente basata da idrati di carbonio, ovvero da farina di manioca. Altri esempi di diversità alimentari si trovano nelle aree africane; per quanto riguarda le carni, per esempio, nelle regioni islamizzate non si mangiano le carni suine per prediligere quelle caprine ed ovine; la scelta, come è noto, è di carattere culturale dettata da specifici divieti coranici per complessi motivi religiosi e, nello stesso tempo, sanitari ed igienici. In altre aree, dove l'influsso islamico non si è sovrapposto alle

originarie concezioni animiste, la carne dei facoceri e dei suini è tenuta in particolare considerazione. In quasi tutte le zone della savana predesertica, dove le precipitazioni avvengono esclusivamente nei periodi solstiziali, si hanno tradizioni alimentari basate sulla farina di sorgo e miglio, cereali resistenti alle alte temperature delle zone aride. Gran parte delle popolazioni delle regioni centroafricane hanno come alimento base la *boule*, ovvero palline di polenta di sorgo, mangiate con le mani e intinte in salse varie per aromatizzarne il gusto. Spesso le salse sono realizzate con erbe, con carni e pasta di termiti che contribuiscono a fornire una buona quantità di proteine.

Gli uomini quando mangiano devono osservare necessariamente alcune regole biologiche che le scienze della nutrizione cominciano a conoscere meglio; in tutti i casi, però, le scelte dei prodotti, il modo di cucinarli, di mangiarli, e più in generale i gusti e i disgusti sono determinati in grandissima misura da fattori culturali e sociali, così come fin qui si è già accennato. Pertanto, è necessario distinguere i diversi momenti o occasioni dell'assunzione di cibo; un pasto rituale, come la comunione in ambito cristiano o le libagioni di vino nei riti dionisiaci oppure quelle del sangue delle vittime nei rituali aztechi hanno significati e funzioni particolari rispetto ai pasti consumati per la normale sopravvivenza. In Vietnam, per esempio, il nutrimento quotidiano è assicurato da tre pasti organizzati e consumati in comune, ai quali possono aggiungersi momenti più o meno individualizzati, alcune volte legati a rituali vincolati da prescrizioni religiose o sociali. Gli asiatici di osservanza buddista non confuciana dispongono, infatti, di due momenti e spazi alimentari: quello del pasto formalmente organizzato e quello di spuntini brevi con preparazioni specifiche che si consumano nel corso della giornata. I vietnamiti, che hanno sempre reagito al formalismo mandarino cinese, definiscono questa alimentazione fuori dai pasti normali con una particolare espressione, *an choi*, che significa "mangiare per divertirsi"; dal canto loro i francesi per questo stesso significato utilizzano un termine più colpevolizzante di *grignotage*. Gli italiani, invece, indicano la medesima azione con il termine mangiucchiare.

Mangiare e nello stesso tempo divertirsi, al di là delle tradizioni seguite nel mondo romano, straordinariamente raccontate da Petronio Arbitro nel *Satyricon* nel brano che riporta la cena organizzata da Trimalchione, costituisce un "fatto sociale totale" in tutti i contesti culturali in quanto l'agape agevola la socializzazione, riunisce il gruppo intorno al desco e al comune piatto da dove tutti attingono la propria parte di cibo.

Attualmente questa condizione è meno frequente, in quanto le occasio-

ni festive sono condizionate da situazioni individualistiche, nelle quali la collettività viene soppressa da formalismi rituali che caratterizzano i comportamenti della società postmoderna nella quale il gruppo è frantumato dal ruolo dei singoli individui. Il cibo, il modo di produrlo, le tradizioni collegate al mangiare, infatti, nell'odierna situazione costituiscono parte integrante e primaria di ciò che viene considerato il modo di essere della cultura attuale che, come è ormai noto, è condizionata dall'omologazione della globalizzazione economico-sociale.

La mondializzazione alimentare: tradizione e consumismo

Nella storia dell'alimentazione occidentale, la seconda parte del XX secolo segna, nel mondo industrializzato, un momento di rottura dei rapporti tra gli uomini e l'ambiente. Dopo secoli di atavica malnutrizione tutti, pur se in modi socialmente differenziati, mangiano a sazietà. Vi è una diffusa e costante sensazione di abbondanza che, nelle società postindustriali del benessere, è diventata ormai sovrabbondanza.

Pur tuttavia, una delle caratteristiche dell'economia di mercato in Europa è costituita dallo stato di disequilibrio economico-sociale e bioecologico. Viene a crearsi un circolo vizioso in cui regioni con condizioni di produzione favorevoli concentrano la crescita economica, si diffonde il benessere, si mantiene elevato il numero degli abitanti, la campagna viene coltivata. Contemporaneamente regioni con condizioni di sviluppo sfavorevoli subiscono recessioni economiche, emigrazione, abbandono e si trasformano in serbatoi di manodopera a basso costo.

Mai come oggi nella storia dell'Occidente si è potuto disporre di una così grande varietà alimentare. I progressi del settore agroindustriale a livello di tecniche di conservazione, di imballaggio e di trasporto riducono notevolmente la pressione della nicchia ecologica. I mercati non pensano più in termini nazionali. Le imprese internazionali agroalimentari distribuiscono su tutto il pianeta carni e pesci surgelati, conserve sottovuoto, formaggi, Coca-Cola, hamburger, pizza, ketchup, ecc.

Gli alimenti si spostano da un paese all'altro e nel corso della loro vita, che va dal seme per i vegetali o dalla nascita per gli animali, fino ai piatti cucinati, compiono un lungo viaggio. Per chi dispone di mezzi, i fagioli verdi del Senegal o le ciliegie del Cile sono presenti in pieno dicembre sugli scaffali dei supermercati dei paesi europei. Il succo d'arance spremute in California arriva confezionato in cartone in Europa come un prodotto

fresco. L'alimento moderno è delocalizzato, cioè separato dall'ambiente geografico e dalle condizioni climatiche che gli erano tradizionalmente associate.

Numerosi prodotti sconosciuti ancora trent'anni fa, come l'avocado, il kiwi, l'ananas e la papaia sono diventati di consumo abituale. Nella grande distribuzione si forma un reparto esotico e il numero di prodotti non cessa di crescere. La salsa di soia, il *guacamole*, i tacos, il *tarama* sono alla portata di tutti nei grandi empori. I piatti pronti un tempo esotici, come il cous-cous, la paella, il *taboulè*, gli involtini primavera, i gamberi farciti, i ravioli, la *moussaka* fanno parte di menù quotidiani. Esistono persino fiere specializzate interamente dedicate a prodotti esotici.

In questo modo, i cibi si standardizzano e omogeneizzano. McDonald's è diventato il primo centro mondiale di ristorazione. I suoi ristoranti nel mondo sono più di trentamila, di cui circa tredicimila negli Stati Uniti. Per quanto riguarda la manodopera essi impiegano un milione e mezzo di persone e servono quotidianamente più di 48 milioni di clienti in 119 paesi culturalmente tra di loro diversi. In Italia i ristoranti McDonald's sono 340 e contano circa 12 mila dipendenti; ogni giorno vengono serviti circa 600 mila clienti.

La "macdonaldizzazione" non è solo una trasformazione dell'immaginario. È anche una modifica della terra e dei rapporti sociali. La distruzione delle foreste nelle diverse regioni del Terzo Mondo fa spazio ai grandi allevamenti di bovini, la cui carne opportunamente trattata va poi a finire tra due fette di pane, chips e Coca Cola: è *l'hamburger connection*.

La globalizzazione che coinvolge tutti i settori produttivi e non solo quello alimentare, viene percepita come un'imposizione voluta da centri di potere che detengono l'economia mondiale, determinando l'andamento del mercato. Questa situazione ha provocato fenomeni di disagio che, talvolta, possono arrivare al rifiuto, alla chiusura dei contatti con l'esterno, all'affermazione di una specificità culturale contro una omologazione che sconfina nell'isolazionismo, nella paura del nuovo, nel ribadire tradizioni, che per anni, per decenni non sono state praticate, in una ottica di valorizzazione del territorio e di differenziazione.

Il discorso enogastronomico, in questa situazione, è diventato un tassello importante nella comunicazione, segno di un notevole rilievo conferito alla questione cibo e stili alimentari nell'elaborazione di quel sistema di distinzioni così radicato nella società moderna e contemporanea.

In questa situazione, la collocazione del discorso alimentazione si è presentata come inscindibile dal discorso sulla campagna, le attività agricole

e le comunità rurali. Cibo e contadini, cibo e ruralità sembrano essere un binomio su cui l'industria culturale insiste ben oltre l'affermarsi di una forte urbanizzazione e della diffusione, anche nelle nostre campagne di stili di vita e soprattutto di consumo, non troppo dissimili da quelli della città. Intorno a questo discorso è presente un apparato che concentra sulle controverse categorie di genuino, incontaminato e antico buona parte del proprio messaggio. Le soluzioni ovviamente sono politiche, in quanto riguardano scelte di sviluppo economico-produttivo basate sulla ricchezza delle diversità piuttosto che sull'omogeneità. Infatti, è noto che produrre alimenti diversi, specifici e caratterizzati da qualità identitarie richiede maggiori competenze e conseguentemente maggiori investimenti per la loro realizzazione.

Alimentazione e turismo

Le rappresentazioni di luoghi come di un paradiso di naturalezza si riflettono nella domanda turistica, che chiede uno stile di vacanza in armonia con i concetti di genuinità, autenticità e tradizione, anche nel settore enogastronomico. Possiamo notare, per esempio, come la qualità del patrimonio enogastronomico sardo sia naturalmente dotato di determinate caratteristiche per piacere al turista, alla ricerca da un lato di specialità e particolarità culinarie diverse dall'hamburger, ma anche di cibi rassicuranti e conosciuti. Così nelle mense dei villaggi turistici non mancano il pane *carasau* (pane biscottato della tradizione alimentare sarda) e i *malloreddus* (gnochetti tradizionali sardi). L'ospite viene poi condotto all'interno dell'isola a gustare un tipico pranzo con i pastori, una finzione cara ai turisti che da alcuni anni ha avuto un discreto sviluppo nelle zone rurali della Barbagia.

Le cucine locali viste come elemento di valorizzazione culturale ed economica provocano la mobilitazione di gruppi sociali, di reti di interessi che si riconoscono nella comune volontà di salvaguardare per mezzo loro un'identità locale o regionale, minacciata dall'internazionalizzazione degli scambi e dei consumi di massa. I movimenti regionalisti che moltiplicano le feste in cui le specialità culinarie si alternano alle rituali sfilate in costume, ai canti e alle danze tradizionali forse solo apparentemente si avventurano in una esibizione turistica, ma di fatto finiscono per essere un mezzo di riappropriazione delle tradizioni.

Mossi dal desiderio di animare la loro regione e vivificare il tessuto economico locale sono gli albergatori e i ristoratori a mobilitarsi a loro

volta per garantire e promuovere il mantenimento delle cucine locali, la conservazione della memoria culinaria delle famiglie e delle abilità locali, nella rivendicazione di una presunta autenticità, la cui storia resta ancora da riprendere per considerarne l'esatta fenomenologia.

Attualmente i cibi carismatici sono considerati quelli portatori di identità. Sono quei cibi che attraverso la storia sono diventati protagonisti di un forte legame tra le persone, i luoghi e il territorio. Di fatto, la diversità delle cucine locali è diventata una grande ricchezza. È questa identità e diversità, riplasmata costantemente e valorizzata in una ottica di originalità, che oggi guida le dinamiche di ascesa e di discesa di piatti regionali dalla sfera domestica alla ristorazione pubblica. Il pane carasau, la fregola, la salsiccia sarda oppure la pasta con le sarde palermitana o il cous-cous trapanese sono alcuni degli esempi noti di costruzione di atemporali specificità locali, deterritorializzate dai loro luoghi storici di nascita e capaci di veicolare identità magari nei ristoranti sardi o siciliani di Londra o di New York.

Tutto comincia alla fine degli anni '60 quando, come contropartita alla crescita inarrestabile di un progressismo senza freni, emerge ciò che Edgar Morin chiamerà la "mentalità neoarcaica". Essa opera attraverso un duplice ritorno ai valori della natura, esaltata in opposizione al mondo artificiale delle città e della *arkhè*, rifiutata dalla modernità come routine e arretratezza, un rovesciamento parziale delle gerarchie gastronomiche a favore di piatti rustici e naturali. Sulla tavola borghese compaiono gli stufati, il pane di campagna, il burro non confezionato, le grigliate al fuoco di legna, la ricerca di vino, olio, salumi, prodotti di fattoria genuini, in contrapposizione ai prodotti industriali. Tutto ciò rivela la nuova valorizzazione di una semplicità agreste e di una qualità naturale che cessano di essere disprezzate in rapporto all'arte raffinata e complessa dell'alta gastronomia. Alla vecchia contrapposizione alta gastronomia/cibi rustici, subentra una nuova opposizione: alta gastronomia/cibo industrializzato.

Comprendere il linguaggio del cibo costituisce oggi, nell'epoca del multiculturalismo, uno strumento sempre più essenziale per l'interazione fra gruppi. Lo scambio di pietanze e conoscenze culinarie è uno dei percorsi ideologici e simbolici attraverso cui gli uomini possono affermare la loro riconoscibilità e, nello stesso tempo, la legittimità delle loro differenze.

Di fatto, la globalizzazione, se annulla alcune differenze, è però anche il motore di un processo di diversificazione-integrazione, che implica nuove differenziazioni risultanti da forme originali di appropriazione di prodotti o di tecniche, e lo sviluppo di spazi comuni che servono da ponte di comunicazione fra modelli alimentari. Da questo punto di vista, i ristoranti di

hamburger o le pizzerie costituiscono una sorta di spazi intermedi comuni di prodotti transculturali.

Il complesso di atteggiamenti culturali nei confronti del cibo racchiude molti aspetti fondamentali del modo in cui viviamo: l'economia delle sensazioni, la memoria, la tradizione, l'ecologia della pratica quotidiana e del saper fare, la politica e le relazioni con il mercato. L'antropologo americano David Sutton ha proposto di considerare il mangiare come «pratica incarnata», poiché il cibo ha il potere di risvegliare memorie sedimentate, una specie di ritorno al tutto che ha persino del sacro e che spiega l'importanza e la significatività del cibo d'origine. Per esempio, questo avviene per i migranti che se lo procurano e riportano sui luoghi di lavoro, per chi è alla ricerca delle proprie radici, per i turismi culturali che non a caso spesso si tingono di enogastronomia. In particolare poi nel saper fare che si incarna in una ricetta di famiglia o del luogo si oggettivano e trasmettono competenze efficaci che trovano modo di trasmettersi nel tempo, per genealogia, contiguità spaziale o ancora per apprendistato o contaminazione.

Pierre Bourdieu ha dimostrato che un'esperienza apparentemente privata come quella del gusto sia in realtà un fatto sociale e politico. Essa può essere compresa solo investigando le pratiche di costruzione della località anche e soprattutto in connessione con le particolarità delle reti socio-tecniche che mediano i saperi tradizionali nella loro transizione agli standard della modernità; pertanto, è di interesse non solo socio-antropologico ma politico, storico, economico e filosofico. In particolare, la costruzione sociale della tipicità è uno degli aspetti che può assumere quel fenomeno studiato già da tempo e denominato invenzione della tradizione. Ma forse è meglio parlare di re-invenzione per cercare di definire un processo creativo, ma autentico che può coinvolgere sia imprenditori che intere comunità che si interrogano sul loro passato alla luce di uno sviluppo economico, compreso quello turistico.

Gian Luigi Bravo sottolinea che in Italia come in Europa la presenza e la sopravvivenza delle tradizioni locali sono sempre mediate e sostenute da attori sociali specifici, diversi e interagenti nel territorio con interessi convergenti o divergenti: promotori, amministratori e intellettuali locali, insegnanti, studenti, leader politici, associazioni.

Sarebbe, quindi, ingenuo aspettarsi che la riscoperta delle risorse della cultura locale sia sorda alle aspettative anche economiche e di marketing delle amministrazioni locali e anche degli abitanti dei territori interessati a sviluppare «un'imprenditorialità culturale diffusa».

Di fatto, all'alba del terzo millennio stiamo assistendo a un secondo *re-*

vival, cioè ad un ritorno diffuso di interesse per la riscoperta dei gusti locali e il recupero della memoria dei mestieri; si tratta di un'accorta strategia di vendita della propria immagine a fini legittimamente economici, rivolta ad attirare turisti, vendere i propri prodotti, trovare impieghi in loco nel settore terziario, piuttosto che dover abbandonare le località povere ed emigrare in città.

Questa forma di creatività locale è stata incoraggiata dai progetti di sviluppo locale, che da più di un decennio pongono ormai l'accento sulla necessità di farsi ri-valutatori delle risorse e dei saperi locali con l'intento di sviluppare un'innovatività culturale pragmaticamente orientata verso un'economia locale avanzata. Naturalmente questa strategia richiede un notevole investimento per quanto riguarda la visibilità mediatica dei beni e dei saperi locali, i quali devono essere tutelati e non solo valorizzati tramite apposite norme che consentano i controlli di specifici disciplinari per l'originalità dei marchi e dei prodotti. Attualmente, costruire un prodotto tipico significa quindi "calibrarlo" in modo tale che, nel rispetto della tradizione, esso abbia una identità basata sulla storia di un dato territorio.

Appare ovvio che tali scelte siano esiti di decisioni politiche rivolte a favore della valorizzazione delle risorse locali ormai diventate economicamente convenienti, in quanto qualitativamente valide come prodotti di nicchia. Da qui nascono, per quanto riguarda il cibo, le eccellenze gastronomiche locali che oggi risultano essere competitive sul piano economico e soprattutto per quanto riguarda i sapori. In tale processo di reinvenzione è fondamentale definire la tipicità in termini di diversità, anche se tale costruzione non può prescindere dalla tradizione, cioè da forme di alimentazione radicate nella storia e soprattutto nel territorio. L'elemento della memoria è quindi cruciale; documentare tali processi significa raccogliere testimonianze e interpretazioni sulla storia dell'alimentazione che appartiene a un patrimonio locale e individuale. Lo straordinario successo di mercato dei prodotti cosiddetti di "nicchia" testimonia la ricerca diffusa, non solo in senso economico, ma anche simbolico e culturale, dell'unicità, della particolarità e della diversità contro la massificazione dei consumi e la standardizzazione del gusto.

I destini delle culture del gusto alimentare dipenderanno dalla creatività con cui in futuro si saprà vivere la contaminazione fra tradizione e modernità innovando e investendo sulla diversità come risorsa. La capacità di reinventare sé stessi come custodi della diversità culturale potrebbe rivelarsi un nuovo saper fare, che è quello di scegliere il ruolo di moderni e ben informati imprenditori della località.

Bibliografia

AA.VV. 2007, *Cibo e alimentazione. Tradizione, simboli, saperi.* Atti del X Congresso Nazionale A.I.S.E.A., «Etnoantropologia» on line 2/2007.
Ariès P. 2000, *I figli di McDonald's. La globalizzazione dell'hamburger*, Bari.
Boas F. 1888, *The Central Eskimo*, «Report of the Bureau of Ethnology 1884-1885», Washington, pp. 399-669.
Bourdieu P. 1983, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Bologna.
Bravo P. L., 1984, *Festa contadina e società complessa*, Milano.
Camporesi P. 1983, *La carne impassibile*, Milano.
Camporesi P. 1989, *La terra e la luna. Alimentazione, folklore e società*, Milano.
Flandrin J. L., Montanari M. 1999, *Storia dell'alimentazione*, Bari.
Harris M. 1992, *Buono da mangiare. Enigmi del gusto e consuetudini alimentari*, Torino.
Lévi-Strauss C. 1964, *Mythologique: le cru et le cuit,* Paris (trad. it., 1964, *Il crudo e il cotto*, Milano).
Lupton D. 1999, *L'anima del piatto*, Bologna.
Mead M. 1935, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, New York (trad. it., 1967, *Sesso e temperamento in tre società primitive*), Milano.
Montanari M. 2006, *Il cibo come cultura*, Roma-Bari.
Morin E. 2002, *Lo spirito del tempo*, Roma.
Poulain J. P. 2008, *Alimentazione, cultura e società*, Bologna.
Scarpi P. 2005, *Il senso del cibo. Mondo antico e riflessioni contemporanei*, Palermo.
Sutton D. (a cura di) 2001, *Remembrance of Repast: An Anthropology of Food and Memory*, Oxford.
Teti V. 1999, *Il colore del cibo. Geografia, mito e realtà dell'alimentazione mediterranea*, Roma.

Frequenza dei pasti e dieta mediterranea. Un confronto tra generazioni in Sardegna

Gianfranco Nuvoli

Introduzione

Il sovrappeso e l'obesità costituiscono ormai quella che l'Organizzazione Mondiale della Sanità[1] ha definito "*globesity*", cioè una epidemia diffusa a livello globale che determina conseguenze negative sulla salute. L'eccesso di peso è attribuibile ad una serie di fattori quali l'attività fisica svolta, la dieta, la frequenza dei pasti, la loro composizione. L'aspetto rilevante in termini di salute è la sua correlazione con un alto rischio di mortalità per una serie di patologie quali disturbi cardiovascolari, diabete mellito e ipertensione[2].

La nutrizione iniziò a essere studiata scientificamente dagli anni '80, quando emerse che in molti paesi sviluppati le popolazioni stavano mangiando troppe proteine di origine animale, troppa carne rossa e grassi saturi, e poca frutta, verdura e fibre[3]. Di recente molti studi e programmi nazionali di educazione alimentare sono stati attivati per individuare i fattori preventivi e quelli protettivi atti a contrastare il sovrappeso-obesità; fra questi emerge la tipologia dei pasti, che risulta influenzata da molteplici fattori di natura sociale e individuale.

La ricerca sul comportamento alimentare ben presto ha coinvolto studi nutrizionali, clinici e psicosociali di vario genere. Le diete più sane e sostenibili risultano la dieta mediterranea e la nuova dieta nordica[4]. Dichiarata patrimonio dell'umanità dall'UNESCO, la dieta mediterranea è presa come esempio di una alimentazione equilibrata, che favorisce migliori condizioni di salute e la longevità: essa è considerata tra i comportamenti alimentari salutari per la prevenzione dei disordini alimentari e cardiovascolari[5]. Tale dieta si caratterizza per abbondante uso di cibi vegetali (verdure, legumi, cereali e frutta, di solito come dessert tipico giornaliero). Inoltre include l'utilizzo di olio d'oliva come fonte di condimento, moderate quantità di formaggio, yogurt, pesce, pollame

e carni rosse, accompagnate da vino "in misura da bassa a moderata, di norma ai pasti" [6].

Per tradizione la nutrizione era stata basata sui cibi di stagione che potessero essere prodotti localmente, e in genere erano cibi sani. Non tutti i paesi dell'Europa meridionale hanno conservato questa tradizione alimentare, e l'abbandono della dieta mediterranea ha portato ad un apporto calorico significativamente più alto di carni, grassi e zuccheri[7]. In molti paesi la dieta diventa sempre più occidentalizzata, in particolare tra le giovani generazioni a causa della globalizzazione alimentare e del più alto standard di vita[8].

Alcune ricerche hanno confrontato in contesti geografici apparentemente comparabili (isole mediterranee), ma storicamente diversi quali Sardegna e Malta, le abitudini alimentari, il numero dei pasti e il contesto sociale in cui si consumano[9]. Dai dati emerge che la cena è il pasto più importante a Malta[10], mentre in Sardegna il pranzo rimane quello per la cui preparazione le madri dedicano più tempo. Infatti l'isola di Malta, dove tale dieta era "fortemente radicata nella sua localizzazione geografica e nella sua storia", è stata poi influenzata della dominazione inglese ed è passata ad una dieta "occidentalizzata ad alto contenuto di grassi, zucchero e sale"[11].

I risultati suggeriscono che non sia sufficiente caratterizzare la dieta mediterranea solo in termini di contesti geografici e di prodotti alimentari, bensì occorra anche analizzare i contesti socio-familiari.

L'aderenza alla dieta mediterranea è caratterizzata anche dai tre pasti completi al giorno, dall'assenza di consumo di spuntini negli adulti, dal pranzo come pasto principale[12]. In accordo con la classificazione del *Seneca Study of Nutrition*[13], nella tradizionale dieta mediterranea il pasto completo è il più importante apporto di calorie e proteine, servito in più di una portata: la prima portata fornisce l'apporto di carboidrati ed è un cibo cotto costituito da pasta, riso o zuppe; la seconda portata fornisce le proteine ed include carne o prodotti basati su carne, pesci o uova, accompagnati da vegetali e frutta.

Il modello dei tre pasti al giorno e del pranzo come pasto principale giornaliero trova conferma per l'Italia nei dati ISTAT (2006) e concorda con quelli riportati quasi 20 anni fa, quando risultava che il pranzo fosse considerato come il pasto più importante della giornata dall'85,7% della popolazione sarda (ISTAT 1996). Dopo solo alcune decadi questo modello alimentare tende a scomparire per il progressivo diffondersi anche nell'isola di pasti più frugali legati ai cambiamenti nello stile di

vita[14]. Vari autori sottolineano la progressiva destrutturazione sociale e temporale del modello di alimentazione basato su 3 pasti al giorno[15] e il calo dell'abitudine alla prima colazione anche nella dieta mediterranea, sempre più sostituita da quella dal pasto fuoricasa (ISTAT 2001).

Altri studi rilevano inoltre la disaffezione per la colazione e il pranzo nei giovani[16]. Essi tendono così a uniformarsi su stili alimentari ormai universalmente diffusi nella cultura giovanile, con l'abbandono della dieta mediterranea in favore del pasto fuoricasa nello stile *"fast food"*[17].

Un recente filone di ricerca, denominato "*mealtime*", ha individuato proprio nel pasto in famiglia un altro importante fattore protettivo per prevenire o ridurre il sovrappeso e l'obesità. La frequenza dei pasti in famiglia (FFM) rappresenta una tradizione socioculturale che favorisce un'equilibrata assunzione di cibo e la prevenzione dei disordini alimentari[18]. La FFM influenza i comportamenti alimentari anche per l'associazione con la qualità dei cibi[19] (Fulkerson *et al.*, 2009): alcune ricerche suggeriscono che la FFM induca gli adulti a servire ai figli cibi salutari ai pasti, basati su un consumo maggiore di frutta e verdura, e minore di cibi fritti, grassi saturi e soda[20]. Tale relazione appare confermata per genere, età, status socio-economico, regioni e gruppi etnici[21], oltre che negli studi longitudinali[22].

Recenti studi suggeriscono che la FFM rappresenta un fattore protettivo anche riguardo al benessere psicologico[23] (Eisenberg *et al.*, 2004) per l'influenza di questo rituale giornaliero quale momento della socializzazione che induce il mantenimento del benessere psicofisico e di abitudini alimentari corrette: un'influenza sia diretta tramite la comunicazione verbale e sia indiretta tramite l'esempio ed il modellamento[24]. La FFM mostra infatti un'associazione positiva con la qualità delle competenze sociali, le prospettive per il proprio futuro, l'autostima e il rendimento scolastico; viceversa, si rivela una correlazione negativa con il rischio di disordini alimentari[25], l'uso di sostanze[26], i sintomi depressivi[27]. Tale momento rappresenta infatti per i figli un fattore protettivo di monitoraggio e modellamento nella scelta di quantità e qualità dei cibi[28]; anche negli anni successivi all'infanzia la condivisione del pasto stimola il benessere emotivo[29] e la coesione parentale per la risoluzione dello stress di fronte ai problemi[30] per il mantenimento di migliori abitudini salutari[31]. Come precisano Chan e Sobal[32] il pasto in famiglia non rappresenta soltanto il mangiare meccanicamente con gli altri seduti intorno ad un tavolo,

ma costituisce anche un importante modello che oltre il comportamento alimentare investe la coesione familiare nell'interagire con gli altri membri e risolverne i conflitti.

Le considerazioni sul FFM quale fattore protettivo per la prevenzione dei disordini alimentari ha portato a verificare se tra le varie fasce d'età si possa rilevare una differenziazione nella frequenza dei pasti. L'obiettivo principale del presente studio era analizzare le associazioni tra i pasti (colazione, spuntino, pranzo e cena) e le fasce d'età all'interno di un contesto socio-culturale legato alla tradizione della dieta mediterranea. Abbiamo ipotizzato che le diverse fasce d'età di ragazzi, adulti ed anziani mostrino differenti frequenze nei pasti, ed in particolare che l'adesione alla dieta mediterranea risulti più intensa nella popolazione anziana.

La ricerca

Il campione. I partecipanti alla ricerca sono stati estratti con criteri socio-demografici (ISTAT 2001) per area di residenza dalla città di Sassari e da centri interni e costieri del Nord Sardegna.

Il campione è costituito da 526 partecipanti, distinti in 258 maschi e 268 femmine: esso rappresenta la fascia d'età di ragazzi (*range* 8-13 anni; N=162; 30,8%; M=9,8; DS=1,1); giovani adulti (*range* 20-30 anni; N=191, 36,3%; M=24,9; DS=3,2); anziani (*range* 65-90 anni; N=173; 32,9%; M=78,2 DS=7,8). I ragazzi sono stati reclutati presso le scuole; gli adulti sono in prevalenza studenti universitari; tra gli anziani sono compresi ospiti di case di riposo.

Lo strumento. È stato applicato un questionario a carattere alimentare, diviso in due parti ed articolato in una serie di domande a risposta chiusa. Nella prima si rilevano informazioni anagrafiche e sociodemografiche, inclusi genere, età, stato civile, luogo di residenza, livello socio-economico (basato sullo status occupazionale; per i ragazzi su quello dei loro genitori). Nella seconda parte il questionario rileva le dimensioni quantitative del momento dei pasti principali (colazione, pranzo e cena) e le abitudini alimentari durante precisi momenti della giornata. Le domande sono basate sulla ricerca EAT (*Eating Among Teens*) dell'Università del Minnesota[33] e sono state utilizzate in precedenti studi[34].

Modalità di somministrazione. La ricerca rispetta il codice etico della Associazione Italiana di Psicologia ed è in accordo con i principi della

Declaration di Helsinki. Previa illustrazione sulle finalità dello studio, i partecipanti hanno fornito il consenso (per i ragazzi i loro genitori). Lo studio è stato in parte supportato dai fondi FARR (*ex 60%*) dell'Università di Sassari. L'autore dichiara di non avere conflitti di interessi.

Analisi statistica. Le risposte dei partecipanti sulle abitudini alimentari sono state classificate all'interno di tre categorie relative al consumo dei pasti: 1) da mai a due volte/settimana; 2) da tre a sei volte/settimana; 3) tutti i giorni. Per ogni domanda la tabella indica la distribuzione percentuale delle risposte, distinte per frequenza settimanale dei pasti e per fascia d'età. L'analisi statistica della significatività delle differenze è condotta con il test del χ^2: si riporta il valore e l'indice di probabilità.

Risultati

Nella tab.1 si possono osservare la frequenza dell'assunzione dei pasti, in cui emergono differenze ad alta significatività statistica ($p \geq 0.000$). Le percentuali di ragazzi ed adulti evidenziano come circa 7 su 10 di essi consumino la colazione.

Questa distribuzione appare discordante con la popolazione di anziani, fra i quali si rileva una consistente quota, pari a circa 9 su 10, che consuma la colazione ogni giorno.

Viceversa lo spuntino a metà mattinata appare una pratica quotidiana consueta solo per 4 ragazzi su 10: la distribuzione di frequenze risulta significativamente differente ($p \geq 0.000$) da quella degli adulti, che la consumano solo 3-5 volte a settimana (50%), e soprattutto da quella degli anziani, che in maggioranza (65%) la praticano solo 0-2 volte a settimana.

Nella distribuzione percentuale del pranzo in famiglia 1 ragazzo su 10 (11%) riferisce di non consumarlo mai o quasi mai. Le differenze tra le fasce d'età risultano significative ($p \geq 0.000$) in quanto quasi tutti gli adulti (89%) e quasi la totalità degli anziani (98%) consumano regolarmente il pranzo.

Infine, anche la distribuzione delle frequenze della cena da parte dei partecipanti evidenzia differenze significative ($p \geq 0.007$). Le tre fasce d'età scelgono questa tipologia di pasto in modo molto simile in quanto la maggioranza consuma questo pasto ogni giorno, ma il 7% di ragazzi e 4,6% di anziani non consuma la cena.

Tabella 1 - *Distribuzione percentuale delle risposte relative alla domanda "Nell'ultima settimana quante volte ha consumato…", distinte per frequenza dei pasti e confronto di significatività con il test del X^2 (df = 4)*

	0-2 volte	3-6 volte	7 volte	TOTALE
La colazione?				
Ragazzi	13,0	15,4	71,6	100,0%
Adulti	15,2	15,7	69,1	100,0%
Anziani	5,2	5,2	89,6	100,0%
X^2=>	24,721	,000		
Uno spuntino?				
Ragazzi	23,5	32,1	44,4	100,0%
Adulti	40,3	50,8	8,9	100,0%
Anziani	65,3	26,0	8,7	100,0%
X^2 =>	123,092	,000		
Il pranzo?				
Ragazzi	11,1	7,4	81,5	100,0%
Adulti	1,6	9,4	89	100,0%
Anziani	0,0	1,7	98,3	100,0%
X^2 =>	41,956	,000		
La cena?				
Ragazzi	7,4	11,7	80,9	100,0%
Adulti	1,8	13,1	85,3	100,0%
Anziani	4,6	5,2	90,2	100,0%
X^2 =>	13,954	,007		

Discussione e conclusioni

Numerose ricerche sui fattori predittivi per la prevenzione dei disordini alimentari hanno posto in luce il ruolo importante della frequenza di pasti, della loro composizione e tipologia. I nostri risultati indicano differenze significative nel comportamento alimentare tra le diverse fasce d'età considerate. Nella tradizione agropastorale sarda il fare colazione era una consuetudine determinata dalla necessità di acquisire calorie prima di affrontare nei

campi o appresso alle greggi un lavoro che spesso avveniva lontano da casa. Questa tradizione appare ancora presente in quasi tutti gli appartenenti alla fascia degli anziani, mentre la frequenza della colazione si riduce a 2 su 3 in ragazzi e adulti. La letteratura definisce il saltare la colazione, come un fenomeno a progressiva diffusione nel mondo giovanile e ne sottolinea il comportamento non salutare perché priva dell'apporto proteico e calorico che sarebbe invece necessario per affrontare gli impegni lavorativi o scolastici all'inizio della giornata. Questi risultati concordano con precedenti ricerche[35] che rilevano come all'aumentare dell'età incrementa il numero di ragazzi che saltano la colazione.

Lo spuntino a metà mattina, consumato quasi tutti i giorni da 4 ragazzi su 10, consente loro un parziale ripristino calorico, ma non appare una pratica molto diffusa negli adulti e soprattutto negli anziani. I risultati confermano la scarsa propensione allo spuntino da parte di adulti e soprattutto di anziani, come già rilevato dall'ISTAT (2001), e paiono in contrasto con la consuetudine dei pasti più numerosi, ma più frugali, della dieta del Nord Europa. Questi risultati sono congruenti con l'inversa relazione tra l'assunzione di energie e la latitudine geografica di una regione[36]: uno studio condotto in Svezia su donne anziane indica in media 5,2 pasti e 1,5 pasti completi al giorno, ma evidenzia anche il rischio di malnutrizione per le porzioni scarse e il basso contenuto energetico[37].

La consuetudine del consumo del pranzo e della cena rilevato in quasi la totalità degli anziani conferma almeno in parte le indagini sul pranzo come pasto principale, pur se la quota relativa al consumo della cena appare ugualmente rilevante (90%). Parzialmente differente la situazione nelle altre fasce, in cui il leggero calo può dipendere da impegni lavorativi e scolatici che non consentono di rientrare a casa, ma anche dalla crescente diffusione del consumo di *snacks* al bar o al *fast-food* anche nella società sarda. I risultati della ricerca suggeriscono che in Sardegna l'articolazione in 3 pasti tipica della dieta Mediterranea resti tuttora un'abitudine a diffusione popolare. Alcune discrepanze tra le diverse fasce d'età tuttavia rivelano in quelle giovanili l'influenza di nuovi stili alimentari occidentali. Mentre gli anziani paiono più attaccati alle tradizioni alimentari, la ricerca di una autonomia porta i giovani a contrapporsi ai genitori nella scelta dei cibi e degli stili alimentari, sia per il bisogno di integrarsi con il gruppo dei pari e sia per le influenze che i mass-media esercitano verso nuovi modelli di alimentazione.

La presente ricerca mostra alcuni limiti, che potranno essere colmati da altre ricerche. In primo luogo la rappresentatività del campione per il Nord Sardegna non può estendersi a priori a tutta la popolazione sarda. Inoltre in

base alla classificazione del *Seneca Study of Nutrition*[38], appare di rilievo verificare se il pranzo e la cena siano pasti completi o costituiti solo da un prima o una seconda portata[39]. Infine, pur se la frequenza dei pasti costituisce un dato importante della dieta mediterranea, dovrebbe essere integrata da altri dati, nutrizionali e non, che riguardano la qualità e la quantità dei cibi.

Note

[1] WHO 2000.
[2] WHO 2000.
[3] LLOYD-WILLIAMS *et al.* 2008.
[4] LAFRANCONI, BIRT 2015.
[5] ESTRUCH *et al.* 2013; ZBEIDA *et al.* 2014.
[6] KONTOGIANNI *et al.* 2008, p. 1951.
[7] SCHMIDHUBER 2007.
[8] SERRA-MAJEM *et al.* 2004; KONTOGIANNI *et al.* 2008.
[9] TESSIER, GERBER 2005.
[10] WHO 1986.
[11] CEFAI, CAMILLERI 2010.
[12] ISTAT 2006; TESSIER, GERBER 2005.
[13] SCHLETTWEIN-GSELL *et al.* 1999.
[14] TESSIER, GERBER 2005.
[15] MESDAG 2005.
[16] LARSON *et al.* 2013; VELTSISTA *et al.* 2010; VIDEON, MANNING 2003.
[17] BOUTELLE *et al.* 2007.
[18] CHAN, SOBAL 2011; NEUMARK-SZTAINER *et al.* 2010.
[19] FULKERSON *et al.* 2009.
[20] GILLMAN *et al.* 2000; VIDEON, MANNING 2003.
[21] LARSON *et al.* 2013; NUVOLI 2015; SEN 2006; ROLLINS *et al.* 2010; VELTSISTA *et al.* 2010.
[22] BURGESS-CHAMPOUX *et al.* 2007.
[23] EISENBERG *et al.* 2004.
[24] ABRACZINSKASA, FISAK, BARNESC 2012.
[25] FULKERSON *et al.* 2009.
[26] EISENBERG *et al.* 2004.
[27] ROBERTS, DUONG 2013.
[28] NEUMARK-SZTAINER, STORY *et al.* 2000.
[29] NEUMARK-SZTAINER *et al.* 2010.
[30] FULKERSON *et al.* 2007.
[31] STANEK, ABBOTT, CRAMER 1990.
[32] CHAN, SOBAL 2011.
[33] NEUMARK-SZTAINER *et al.* 2010.
[34] NUVOLI 2015.
[35] VIDEON, MANNING 2003; ZUCCA, NUVOLI 2012.
[36] SCHLETTWEIN-GSELL *et al.* 1999.
[37] ANDERSON *et al.* 2001.
[38] SCHLETTWEIN-GSELL *et al.* 1999.
[39] UCCULA, NUVOLI 2017.

Bibliografia

Abraczinskasa M., Fisak B. Jr., Barnesc R.D. 2012, *The relation between parental influence, body image, and eating behaviors in a nonclinical female sample*, «Body Image», 9, pp. 93-100.

Andersson J. C., Gustafsson K., Fjellström C., Sidenvall B., Nydahl M. 2001, *Meals and energy intake among elderly women. An analysis of qualitative and quantitative dietary assessment methods*, «Journal of Human Nutrition and Dietetics», 14, pp. 467-476.

Boutelle K. N., Lytle L. A., Murray D. M., Birnbaum A. S., Story M. 2001, *Perceptions of the family mealtime environment and adolescent mealtime behavior. Do adults and adolescents agree?,* «Journal of Nutrition Education», 33, pp. 128–133.

Burgess-Champoux T., Larson N., Neumark-Sztainer D., Hannan P. J., Story M. 2007, *Are family meal patterns associated with overall diet quality during the transition from early to middle adolescence?,* «Journal of Nutrition Education and Behavior», 39, 4, S98-S99.

Cefai C., Camilleri L. 2010, *La dieta degli studenti universitari maltesi*, in Nuvoli G. (a cura di), Rapporti con il cibo e comportamento alimentare, Milano.

Chan J. C., Sobal J. 2011, *Family meals and body weight. Analysis of multiple family members in family units,* «Appetite», 57, 2, pp. 517-524.

Eisenberg M. E., Olson R. E., Neumark-Sztainer D., Story M., Bearinger L. H. 2004, *Correlations between family meals and psychosocial well-being among adolescents*, «Archives of Pediatrics and Adolescent Medicine», 158, pp.792-796.

Estruch R., Ros E., Salas-Salvadó J., Covas M. I., Corella D., Arós F. *et al.* 2013, *Primary prevention of cardiovascular disease with a Mediterranean Diet*, «The New England Journal of Medicine, 368», 14, 4, pp. 1279-1290.

Fulkerson J. A., Kubik M. Y., Story M., Lytle L., Arcan, C. 2009, *Are there nutritional and other benefits associated with family meals among at-risk youth?*, «Journal of Adolescent Health», 45, pp. 389-395.

Fulkerson J. A., Strass J., Neumark-sztainer D., Story M., Boutelle K. 2007, *Correlates of psychosocial well-being among overweight adolescents: the role of the family*, «Journal of Consulting and Clinical Psychology», 75, 1, pp. 181-186.

Gillman M. W., Rifas-Shiman S. L., Frazier L., Rockett H. R. H., Camargo C. A. Jr., Field A. E. *et al.* 2000*, Family dinner and diet quality among older children and adolescents*, «Archives of Family Medicine», 9, 3, 235-240.

ISTAT 1996, *Stili di vita a condizioni di salute. Indagine multiscopo sulle famiglie. Anni 1993–1994*, Roma: Istituto Nazionale di Statistica.

ISTAT 2001, *Annuario statistico italiano* 2001. Roma: Istituto Nazionale di Statistica.

ISTAT 2006, *Ricostruzione della popolazione residente per età e sesso nei comuni italiani. Anni 1992-2001*, Roma: Istituto Nazionale di Statistica, Informazioni n.13.

Kontogianni M. D., Vidra N., Farmaki A. E., Koinaki S., Belogianni K., Sofrona S., Magkanari F., Yannakoulia M. 2008, *Adherence Rates to the Mediterranean Diet Are Low in a Representative Sample of Greek Children and Adolescents*, «Journal of Nutrition», 138, 10, pp. 1951-1956.

Lafranconi A., Birt C. 2015, *How best to use the EXPO momentum to improve our food environment?*, «European Journal of Public Health», 25, pp. 751-752.

Larson N. I., MacLehose R., Fulkerson J. A., Berge J. M., Story M., Neumark-Sztainer D. 2013, *Eating breakfast and dinner together as a family: Associations with sociodemographic characteristics and implications for diet quality and weight status*, «Journal of the Academy of Nutrition and Dietetics», 113, 12, pp. 1601-1609.

Lloyd-Williams F., O'Flaherty M., Mwatsama M. *et al.* 2008, *Estimating the cardiovascular mortality burden attributable to the European Common Agricultural Policy on dietary saturated fats*, «Bulletin of the World Health Organization», 86, 535-41a.

Mestdag I. 2005, *Disappearance of the traditional meal. Temporal, social and spatial destructuration*, «Appetite», 45, pp. 62–74.

Neumark-Sztainer D., Larson N., Fulkerson J. A., Eisenberg M. E., Story M. 2010, *Family meals and adolescents. What have we learned from project EAT (Eating Among Teens)?,* «Journal of Nutrition Education and Behavior», 13, 7, pp.1113-1121.

Neumark-Sztainer D., Story M., Ackard D., Moe J., Perry C. 2000, *Family Meals Among Adolescents: Findings from a Pilot Study*, «Journal of Nutrition Education», 32, 6, pp. 335-340.

Nuvoli G. 2012, *Quanti posti oggi a tavola? Stili e momenti alimentari in giovani ed anziani*, in Manca G., Nuvoli G., Uccula A. (a cura di), Cibo, corpo e relazioni sociali. Roma, pp. 175-199.

Nuvoli G. 2015, *Family meal frequency, weight status and healthy management in children, young adults and seniors. A study in Sardinia, Italy*, «Appetite», 89, pp. 160-166.

Roberts R. E., Duong H. T. 2013, *Perceived weight, not obesity, increases risk for major depression among adolescents*, «Journal of Psychiatric Research», 47, pp. 1110-1117.

Rollins B. Y., Belue R. Z., Francis L. A. 2010, *The beneficial effect of family meals on obesity differs by race, sex and household education: The National Survey of Children's Health, 2003-2004*, «Journal of the American Dietetic Association», 110, 9, pp. 1135-1339.

Schlettwein-Gsell D., Decarli B., De Groot L. 1999, *Meal Patterns in the SENECA Study of Nutrition and the Elderly in Europe: Assessment Method and Preliminary Results on the Role of the Midday Meal*, «Appetite», 32, pp.15-22.

Schmidhuber J. 2007, *The EU Diet - Evolution, evaluation and impacts of the CAP.* Paper at the WHO Forum on "Trade and healthy food and diets", Montreal, 7-13 November 2007.

Sen B. 2006, *Frequency of family dinner and adolescent body weight status. Evidence from the National Longitudinal Survey of Youth*, «Obesity» (Silver Spring) 14, pp. 2266–2276.

Serra-Majem L., Ribas L., Ngo J., Ortega R., Garcia A., Perez C., Aranceta J. 2004, *Food, youth and the Mediterranean Diet in Spain. Development of KIDMED*, «Public Health Nutrition», 7, pp. 931–935.

Stanek K., Abbott D., Cramer S. 1990, *Diet quality and the eating environment of preschool children*, «Journal of the American Dietetic Association», 90, pp. 1582-1584.

Tessier S., Gerber M. 2005, *Comparison between Sardinia and Malta: The Mediterranean diet revisited,* «Appetite», 45, pp. 121-126.

Uccula A., Nuvoli G. 2017, *Body perception and meal type across age and gender on a Mediterranean island (Sardinia)*, «Psychology, Health & Medicine», 22, 10, pp.1210-1216.

Veltsista A., Laitinen J., Sovio U., Roma E., Jèrvelin M. R., Bakoula C. 2010, *Relationship between eating behavior, breakfast consumption and obesity among Finnish and Greek adolescents*, «Journal of Nutrition Education and Behavior», 42, 6, pp. 417-421.

Videon T. V., Manning C. K. 2003, *Influences on adolescent eating patterns: the importance of family meals*, «Journal of Adolescent Health», 32, 5, pp. 365-373.

who 1986, *Formulation of a nutrition policy. Report of the first conference on nutrition in Malta*, Malta.

who 2000, *Obesity preventing and managing the global epidemic*, Geneva.

Zbeida M., Goldsmith R., Shimony T., Yardi H., Naggan L., Shahar D. R. 2014, *Mediterranean diet and functional indicators among older adults in non-mediterranean and mediterranean countries*, «The Journal of Nutrition, Health and Aging» 18, 4, pp. 411-418.

Zucca D., Nuvoli G. 2012, *Come mangiano i bambini? Un'indagine sul consumo dei pasti nell'infanzia.* «Infanzia», XXXIX, 1, pp. 67-70.

Qualche considerazione sullo sciamanesimo contemporaneo nella Siberia orientale

Lia Zola

La pratica sciamanica in Sakha-Jacuzia[1] (come, del resto, nella maggior parte della Siberia) si presta in modo esemplare alla definizione, ideata da Marcel Mauss, di "fatto sociale totale"[2].
Sebbene siano molti gli autori che si sono cimentati nel tentativo di definire lo sciamanesimo in area siberiana, ritengo che l'approccio che maggiormente si avvicina al contesto sakha sia quello elaborato da Caroline Humphrey, secondo la quale lo sciamanesimo consiste in azioni soprannaturali nel mondo terreno[3].

Le numerose fonti redatte dai primi etnografi attivi in Jacuzia nel corso del XIX secolo permettono, seppur in un periodo relativamente tardo rispetto all'introduzione del Cristianesimo in quell'area (1750 circa), di tracciare un quadro abbastanza complesso e stratificato dello sciamanesimo. Le prime fonti organiche e meno frammentarie si trovano nei lavori redatti nel corso del XIX secolo da parte di alcuni esuli politici, in particolar modo russi e polacchi che, di fatto, si improvvisarono etnografi dovendo trascorrere nei luoghi d'esilio lunghi anni. Il loro contributo allo studio dello sciamanesimo e degli sciamani si è rivelato fondamentale sia per una maggiore comprensione del fenomeno, sia perché ha ispirato la formazione di una vera e propria scuola etnografica nativa ad opera delle generazioni successive.

Dai loro resoconti si evince che lo sciamanesimo, almeno come si presentava agli inizi del XIX secolo, interessava ogni sfera della società, era fondato in particolar modo sul culto degli spiriti-signori degli animali, della natura, del fuoco e degli antenati. Esso costituiva una parte indispensabile nella vita quotidiana dei sakha allevatori di bestiame e di coloro che vivevano di caccia[4].

Sebbene ancora oggi il ruolo e le funzioni dello sciamano nelle società siberiane sia ampiamente dibattuto, uno dei punti principali dell'analisi di studiosi che si sono occupati del fenomeno è l'affermazione che la pratica

sciamanica era, innanzitutto, radicata nella quotidianità. La costante propiziazione degli spiriti e degli antenati, infatti, poteva essere effettuata da chiunque e aveva luogo indipendentemente dalla presenza degli sciamani (in sakha *ojuun*).

Gli sciamani, dal canto loro, in virtù della loro posizione di mediatori tra dimensioni diverse e del fatto che avevano ricevuto un addestramento specifico da parte degli spiriti, intervenivano ogni qualora fosse necessario un contatto diretto con essi per varie ragioni.

Uno sciamano poteva essere convocato, ad esempio, perché propiziasse gli spiriti che avrebbero fatto accrescere le mandrie di un allevatore, o avrebbero favorito la caccia.

Si ricorreva allo sciamano anche per conoscere il nome del futuro marito, per avere figli e, infine, per diagnosticare e guarire le malattie.

A tal proposito era (ed è ancora) opinione comune che la causa delle malattie risiedesse in un comportamento inappropriato nei confronti degli spiriti oppure perché la propria anima era stata "mangiata" dagli *abaahy*, entità che risiedevano nel mondo inferiore[5].

Nel primo caso si credeva che, qualora gli spiriti fossero stati propiziati non a sufficienza o nel modo sbagliato, avrebbero punito gli esseri umani, provocando loro ogni tipo di malanno. Si pensava inoltre che l'anima degli esseri umani, durante il sonno, lasciasse il corpo e vagabondasse nel mondo dell'invisibile, diventando facile preda per spiriti malvagi che potevano "mangiare l'anima" delle persone che si ammalavano, deperivano lentamente, fino a morire[6].

Lo sciamano poteva essere anche convocato per accompagnare l'anima del defunto nel mondo degli spiriti. Un tempo era particolarmente diffusa la credenza che il defunto non volesse abbandonare da solo il mondo terreno e tentasse di ghermire l'anima di un parente o di un amico. Compito dello sciamano, quindi, era far sì che l'anima del morente passasse nel mondo invisibile senza complicazioni[7].

Gli sciamani, a loro volta, potevano avere maggiormente a che fare con operazioni rituali inerenti l'allevamento (sciamani "bianchi"), la caccia (sciamani "neri), essere specializzati in alcune funzioni tra cui la chiaroveggenza (*körbüöčču)*, la divinazione (*ičèèn*), l'ostetricia (*oğo-kötöğöčču*), la guarigione con le invocazioni (*algysčyt*), con le erbe (*èmčit*), con massaggi (*ibiihit*), tramite l'osteopatia (*otohùt*), tramite trasfusioni di sangue (*chaann'yt*) e così via.

Nonostante le fonti offrano un quadro di riferimento abbastanza chiaro dello sciamanesimo e degli sciamani, appare alquanto difficile oggi parlare

di sciamanesimo nel XIX secolo, dal momento che esso, come ogni processo culturale, non fu statico né prima dei contatti con gli Europei, né dopo che i primi etnografi cominciarono a tracciarne la forma.

Di sicuro, però, stando sempre alle fonti, verso la fine del XIX secolo alcune delle funzioni proprie degli sciamani, come la guarigione e la divinazione, entrarono nella sfera di azione di profeti e medici occidentali, anche se il contatto con i defunti assicurava ancora allo sciamano un forte ascendente sulla vita individuale.

Il periodo sovietico e il revival dello sciamanesimo

Il periodo sovietico fu, nei confronti degli sciamani e dello sciamanesimo, il momento più duro, segnato da una sistematica attività di repressione.

Secondo una legge sovietica del 1924, ogni attività che avesse a che fare con lo sciamanesimo e con l'operato degli sciamani, che furono equiparati a ciarlatani fraudolenti e a usurai, fu considerata illegale. Un'ulteriore legge, emanata nel medesimo anno, considerava illecita ogni forma di assistenza medica praticata da persone senza l'abilitazione all'esercizio di tale attività[8].

All'inizio degli anni '30 del secolo scorso, centinaia di tamburi sciamanici furono bruciati in roghi collettivi, molti costumi rituali furono "donati" più o meno volontariamente ai musei locali. Molti sciamani smisero di praticare, altri limitarono la loro attività solo ad alcune funzioni. Coloro che continuarono ad operare apertamente furono spesso incarcerati o rinchiusi in ospedali psichiatrici. La maggior parte di loro, tuttavia, continuò la pratica in modo clandestino.

È interessante notare, a questo proposito, che il rapporto delle autorità sovietiche nei confronti dello sciamanesimo fu spesso carico di ambiguità. Se da un lato la volontà ufficiale era di far sparire il fenomeno, dall'altro non furono infrequenti i casi, documentati anche da storici ed etnografi, di sciamani convocati a riunioni di partito o da singoli esponenti politici per offrire previsioni sul futuro. Lo stesso atteggiamento si può riscontrare nel trattamento degli attributi sciamanici, come il costume rituale e il tamburo. Alcuni di essi furono esposti in musei locali su manichini che riproducevano perfettamente l'idea dello sciamano come praticante di arti oscure, primitive e arretrate. Altri furono accuratamente riposti in bauli o tenuti fuori dalla vista perché, a detta del personale dei musei, di notte prendevano vita[9].

In questo senso il regime sovietico, con le sue repressioni fisiche e mora-

li, non riuscì mai a sradicare completamente un fenomeno che era sempre esistito, pur modificandosi nel tempo[10].

La disgregazione dell'Unione Sovietica, nel 1990, aprì un ampio spazio per l'affermazione della libertà individuale di pensiero, di azione e di espressione, soprattutto per coloro che avevano subito le repressioni del regime sovietico per decenni.

Per i numerosi gruppi etnici presenti sul territorio siberiano, questo evento fu un'opportunità per "ritornare" alle loro usanze e per scegliere il loro cammino verso la modernità. Proprio all'inizio degli anni '90 molte Repubbliche Autonome siberiane furono proclamate sovrane: nel 1992 la Jacuzia, diventata Repubblica Autonoma Sovrana di Sacha (Sakha-Jacuzia), adottò anche la Costituzione. Sebbene all'interno della stessa non vi fosse alcuna norma che tutelasse la Sakha-Jacuzia dalle azioni politiche della *leadership* russa, l'adozione di una Costituzione fu salutata come un evento di estrema importanza dal popolo sakha. Da quel momento in poi, la priorità fu assegnata alla riabilitazione e alla valorizzazione di tutto ciò che poteva essere considerato come unico, "autentico" e "tipicamente" sakha[11].

La questione dello sciamanesimo, in quest'ambito, rivestì un ruolo di primo piano.

Tre secoli di dominazione russa e poi sovietica avevano convinto i sakha che nello sciamanesimo si trovava la loro vera essenza e specificità, opposta al Cristianesimo, la "religione dei conquistatori". Più di ogni altro elemento "autentico" e distintivo della cultura sakha, era lo sciamanesimo a dover essere riportato in vita.

Riproporre lo sciamanesimo non appariva però un compito facile, soprattutto per quegli intellettuali che avevano ricevuto un'educazione ateista. Essi erano stati per così a lungo abituati a denigrare lo sciamanesimo e gli sciamani che avevano fatto proprio questo modo di pensare al punto che si sentivano in forte imbarazzo a sostenere posizioni opposte.

Come fare, allora, a cambiare il modo di pensare di intere generazioni di intellettuali? Come fare a riportare in vita un insieme di pratiche passate, ora che si era aperta anche la possibilità di effettuare una critica culturale sulle dinamiche interne alla propria cultura? Ma, soprattutto, come rivitalizzare lo sciamanesimo, che non possiede una tradizione scritta, né luoghi di culto? Come riportare in vita una visione del mondo di cui rimanevano solo le fonti etnografiche che, peraltro, descrivevano uno stile di vita impossibile da mettere in pratica negli anni '90 del XX secolo?

Tutte queste domande e i relativi dibattiti si concretizzarono, soprattutto nei primi anni post-sovietici, in una vera e propria rinascita sia di prati-

che legate allo sciamanesimo, sia dell'attività sciamanica che, da una ventina d'anni a questa parte, continua a manifestarsi in forme estremamente diversificate e mutevoli. In effetti gli sciamani che ho potuto osservare dal 2005 al 2017 costituiscono un quadro abbastanza composito.

Innanzitutto sono spesso istruiti: hanno formazioni mediche, psicologiche, pedagogiche, storiche, filologiche e integrano la loro attività di sciamani con qualche altra occupazione. È il caso di Vitalij Michajlovič Nikiforov, 61 anni, psicologo, psicoterapeuta e allevatore che risiede nel villaggio di Maja, 7000 abitanti circa, a 570 km a sud dalla capitale. Egli è un "pendolare" a tutti gli effetti perché viaggia spesso dal suo villaggio, dove alleva mucche e cavalli ed esercita la pratica sciamanica, alla capitale. A Jakutsk è spesso ospite di uno degli hotel più lussuosi, il *Tygyn Darchan*, dove offre le sue cure ai dipendenti dell'albergo e dove riceve i pazienti in una stanza del medesimo hotel.

Durante i miei ultimi due soggiorni sul campo ho avuto modo di conoscere e di lavorare con Anatolij Prokop'evič Nikiforov, un guaritore di 50 anni residente a Jakutsk. Dal 2011 al 2017, e cioè nei sei anni trascorsi dal penultimo al mio ultimo soggiorno sul campo, egli ha acquisito in modo sempre più marcato i tratti di uno sciamano. Sebbene egli fosse stato "scelto" dagli spiriti ancora prima del 2011, è in questi anni che il suo modo di guarire è cambiato profondamente: il passaggio dalla cura con le invocazioni al contatto diretto con i pazienti, l'uso di un tamburo di grandi dimensioni e, infine, la comparsa di un costume, ricco di raffigurazioni dei suoi spiriti, sono solo le componenti più evidenti della sua "chiamata" alla pratica sciamanica.

In una frazione del villaggio di Amga, 6000 abitanti, a 200 km circa a sud della capitale, ho anche avuto l'opportunità di intervistare, seppur brevemente, Aleksej Trofimovič Neustroev, 60 anni circa, un guaritore/sciamano specializzato nella cura delle necrosi da congelamento e delle ustioni, attraverso invocazioni e manipolazioni delle parti lese.

Ci sono poi le donne sciamano, la cui pratica fu documentata già nelle fonti etnografiche del XIX secolo ma a cui è sempre stata rivolta poca attenzione, come se fossero relegate a ruoli secondari rispetto agli uomini. Tuttavia il loro contributo è indispensabile, soprattutto perché hanno sviluppato abilità che gli uomini non possiedono, come trovare oggetti e persone scomparse, talvolta instaurando proficue collaborazioni con la polizia locale.

Altri sciamani risiedono in città e reclamizzano il proprio operato, come Charataala che un giorno a settimana si reca in un centro commerciale nel

centro di Jakutsk, allestisce uno stand, espone vari amuleti e la lista delle sue competenze, completa di numero di cellulare per rintracciarlo.

Nonostante le differenze tra loro, tutti gli sciamani con cui ho avuto modo di collaborare in questi anni sono concordi su un punto: lo sciamanesimo e gli sciamani sono due fenomeni distinti, anche se interdipendenti l'uno dagli altri. Lo sciamanesimo, secondo loro, è una visione del mondo e, come tale, ancora oggi è messa in pratica nella vita quotidiana dei sakha quando, ad esempio, alimentano il fuoco offrendogli cibi e bevande prima di varcare la soglia di un edificio nuovo, oppure "nutrono" il fiume Lena prima di attraversarlo. Per fare questo gli sciamani non sono necessari, ma lo diventano nel momento in cui c'è bisogno di ristabilire l'equilibrio nel mondo terreno attraverso azioni precise in quello invisibile.

Lo sciamanesimo, inteso come visione del mondo, è stato associato a diversi eventi culturali. Nel 2001, ad esempio, un intero numero della rivista *Ilin* (L'Oriente), che tratta di cultura sakha, è stato dedicato allo sciamanesimo. Durante i miei soggiorni sul campo ho potuto assistere a spettacoli teatrali, guardare film sullo sciamanesimo, visitare diverse mostre, tra cui la più interessante e ricca, organizzata dal Museo Regionale di Jakutsk nel 2008, ha riguardato gli attributi del culto sciamanico.

Il ritorno dello sciamanesimo, infine, ha assunto per alcuni un significato specificamente religioso, collegato in particolare all'idea che esso rappresenti la forma di religione "vera" e "tradizionale" del popolo sakha. Il tentativo di riportare in vita questa forma "originaria" di credenze e pratiche è avvenuto, soprattutto nella capitale, attraverso l'operato di alcuni gruppi religiosi formatisi tra la fine degli anni '80 e l'inizio degli anni '90 del XX secolo, che propongono un ritorno ad una "spiritualità tradizionale", non priva di elementi di forte contraddizione.

L'Associazione di Medicina Tradizionale della Repubblica di Sakha (*Associacija Narodnoj Mediciny Respubliki Sakha*) fu fondata agli inizi degli anni '90 da Vladimir A. Kondakov, sciamano, psicologo, storico, insegnante, scomparso nel 2010.

Nel corso degli anni '90, l'*Associazione* riuscì a raggruppare una cinquantina di sciamani e di gruppi minori di praticanti. Ai tempi del mio primo soggiorno sul campo, nel 2005, si era dissolta e rimaneva solo il carismatico fondatore a fare da punto di riferimento. Nel 2011, ad un anno circa dalla scomparsa del fondatore, alcuni guaritori e sciamani avevano ripreso a radunarsi periodicamente in un locale nel centro della capitale che era anche adibito a luogo dove venivano ricevuti i pazienti. Verso la fine degli anni '90 fu fondato anche *Il Camino* (*Kamelek*), un cen-

tro sprituale situato in una zona periferica della capitale, la cui fondatrice, Saijna, scomparsa nel 2009, era molto nota a Jakutsk per aver introdotto corsi di training autogeno e meditazione.

In seguito alla sua morte, una stanza intera del centro è stata adibita a museo: è infatti possibile osservare qualche costume rituale, molte fotografie che ritraggono Saijna, altrettanti articoli di giornale, suppellettili quotidiane appartenute alla fondatrice. L'attività iniziata da Saijna continua ed è portata avanti dalle sue collaboratrici.

Il gruppo *Kut-Sür*, nato anch'esso all'inizio degli anni '90 ad opera di un linguista, Lazar A. Afanas'ev e di alcuni esponenti dell'*intelligencija* sakha, tra cui scrittori, poeti, artisti ed etnografi, ha conosciuto, nel corso della sua storia, fasi alterne.

Nel 2005 l'associazione stava vivendo un momento di stallo, ma già tre anni più tardi il numero dei simpatizzanti era triplicato, soprattutto nella gestione dell'attività rituale. Durante i miei soggiorni del 2009 e del 2011, il *Kut-Sür* aveva terminato la costruzione di una seconda struttura rituale attigua a quella già presente nel 2005 in una zona poco distante dal centro di Jakutsk. Aveva inoltre avviato un'opera editoriale di pubblicazione sia di scritti del fondatore Afanas'ev, improntati alla ricostruzione del sistema "originario" di credenze dei sakha, sia di testi di epoca pre-sovietica e sovietica sullo sciamanesimo.

Negli ultimi anni sono sempre più numerosi i partecipanti o i curiosi che frequentano la sede del gruppo per prendere parte o semplicemente per osservare i rituali collettivi che vengono svolti ad ogni cambio di stagione, per propiziare determinate divinità e spiriti. Il fondatore Afanas'ev, prima della sua scomparsa nel 2018, si era concentrato soprattutto sulla parte teorica e sugli incontri formativi per le scuole, mentre Irina E. Lukina, che si è unita al gruppo alla fine degli anni '90, si occupa prevalentemente dei rituali collettivi. Effettua inoltre divinazioni e guarigioni attraverso le invocazioni.

Parlare oggi di sciamanesimo e sciamani è estremamente complesso e contraddittorio: effettivamente c'è chi, realmente, teme le loro azioni, le loro ritorsioni e, benché si sappia che esistono, anche in contesti urbani, è come se si volesse allontanarli e relegarli lontano, nei distretti a nord, notoriamente difficili da raggiungere. Un po' per proteggersi e, chissà, per proteggere gli sciamani stessi da una possibile reclamizzazione eccessiva di un fenomeno culturale che attira così spesso l'attenzione.

D'altro canto trovare una definizione condivisa di chi possa essere considerato uno sciamano è quasi impossibile: è anche raro trovare qualcuno

che dichiari apertamente di esserlo, perché sono sempre "gli altri" a stabilire se si tratta di uno sciamano "vero", "autentico", "bianco" e non di un ciarlatano o, peggio, di uno sciamano "nero".

Il quadro di espressioni spirituali che ho tracciato rappresenta solo un'introduzione alle principali tematiche a cui mi sono dedicata in questi anni: il revival, l'autenticità culturale e la reinvenzione. Essi sembrano veicolare un più ampio messaggio di risveglio culturale e politico che ha avuto come obiettivo la ricerca di memorie, di un determinato passato storico, di antenati, di una lingua comune al popolo sakha che fossero "autentiche", "tipiche" e uniche. Si tratta di dinamiche di invenzione della tradizione ben documentate dalla letteratura antropologica. Se da un lato l'antropologia ha attribuito a etnicità, autenticità, tradizione, l'essenza di costrutti culturali e prodotti storici che variano a seconda del contesto di riferimento, sono proprio gli usi che gli attori sociali fanno di questi concetti che, a mio parere, costituiscono l'aspetto più rilevante di quanto sta accadendo oggi allo sciamanesimo e agli sciamani sakha.

Il revival dello sciamanesimo rappresenta solo una parte di un più vasto processo di costruzione identitaria che ha interessato, di volta in volta, la sfera culturale, sociale, economica e politica ed è stata realizzata per mezzo di attori sociali quali filosofi, linguisti, storici, etnografi, letterati, personaggi politici e, naturalmente, sciamani.

Note

[1] La Sakha-Jacuzia è una Repubblica Sovrana all'interno della Federazione Russa. Indicata semplicemente come Jacuzia fino al 1917, nella Costituzione del 1992 figura come Repubblica di Sakha (Jacuzia). Si tratta di una delle Repubbliche della Siberia orientale con estensione territoriale maggiore ma poco popolata: 383.000 kilometri quadrati per 958.000 abitanti.

[2] Mauss 2002.

[3] Humphrey 1996.

[4] Secondo le interpretazioni dei primi etnografi attivi in Jacuzia, le credenze religiose dei sakha trovavano espressione nell'idea del cosmo ripartito in tre mondi: mediano, abitato dagli esseri umani; superiore, dimora di divinità creatrici (*ajyy*) e spiriti-signori (*ičči*); inferiore, popolato da divinità e spiriti malvagi (*abaahy*).

[5] Chudjakov 2002.

[6] Zola 2008.

[7] Bravina 2005; Zola 2015.

[8] *Sbornik Postanovlenij* 1924, citato in Balzer 1993; Il'jakov, Chamsa 1995.

[9] Čirkova 2006, colloqui privati con Valerij Vasil'ev, antropologo e ricercatore all'Istituto di Studi Sociali di Jakutsk, 2005, 2008, 2011.

[10] Balzer 1996.

[11] Vinokurova 1995.

Bibliografia

AA.VV. 1924, *Sbornik postanovlenii i rasporjaženij JaASSR 1922-1926*, *"O merach borby s šamanizmom"* Jakutsk, Kanseljarija ATSIK i SKN, 3ogo Nojabrja 1924 g.

Balzer M. M. 1993, *Shamanism and the Politics of Culture*, «Shaman», 2, vol. 1, pp. 71-96.

Balzer M. M. 1996, *Changing images of the shaman: politics and folklore in the Republic of Sakha*, «Shaman», 1-2, vol. 4, pp. 5-16.

Bravina R. I. 2005, *Koncepcija žizni i smerti v kul'ture etnosa*, Novosibirsk.

Chudjakov I. A. 2002 (ed. or. 1969), *Kratkoe opisanie Verchojanskogo okruga*, Jakutsk.

Čirkova A. K. 2006, *Moj otec šaman*, Izd.Dom "Jakutija", Jakutsk.

Humphrey C. 1996, *Shamans and Elders. Experience, Knowledge, and Power among the Daur Mongols*, Oxford.

Il'jakov P. N., Chamsa 1995, *Bor'ba s šamanizmom v Jakutii 1920-1930 gg*, Jakutsk.

Mauss M. 2002, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino (ed. or. 1950, *Essai sur le don*, Paris).

Sidorova L. (2014), *Religion and Culture in Yakutsk Urban Space*, in Maguidovitch M. (ed), Modern Cultural Industries Development in Regions of Russia, RGPU, Saint-Petersburg, pp.128-136.

Vinokurova U. A. 1995, *The ethnopolitical situation in the Republic of Sakha*, «Anthropology and Archeology of Eurasia», 1, 34, pp. 60-79.

Zola L. 2008, *Il commercio degli spiriti. Forme di sciamanesimo contemporaneo nella Repubblica di Sacha (Jacuzia),* Roma.

Zola L. 2015, *Paesaggi, spazi e luoghi sacri nello sciamanesimo siberiano*, Torino.

Zola L. 2017, *Inside and outside the margins. The revival of female shamanism in Eastern Siberia,* in Palmisano S., Pannofino L. (eds), Sacred Creativity. Invention of Tradition and Syncretism in Contemporary Religions, London, pp. 51-69.

Musica d'oc: a denominazione d'origine controllata[1]

Laura Bonato

Studiare la tradizione significa concentrarsi sui processi di rifunzionalizzazione e risemantizzazione, prestando specifica attenzione anche all'attività di selezione alla base di questi singolari processi creativi. Presenterò qui un caso di studio che rivela come la cerimonialità cittadina sia fortemente caratterizzata dai processi suddetti e dalla contaminazione della cultura tradizionale: Marmelada d'oc a Torino, una *performance* che è la trasposizione urbana di una pratica aggregativa del passato delle comunità occitane piemontesi. Queste, localizzate in una dozzina di valli[2], rappresentano le propaggini sul versante italiano delle Alpi di quel grande territorio di parlata occitana che si estende tra le Alpi, i Pirenei – comprendendo anche la catalana valle d'Aran –, il Mediterraneo e l'Atlantico francese. Questo territorio, che si stima conti attualmente circa 12 milioni di abitanti, non ha mai costituito un vero e proprio stato nazionale unitario, se pur è individuato con il termine Occitania, che contraddistingue appunto un'area geografica in cui è diffusa la lingua d'oc, in particolare per riconoscere le varietà linguistiche non appartenenti alla lingua d'oil parlate nella Francia settentrionale: è un termine che associamo alla cultura trobadorica, che si affermò presso le corti a partire dal XII secolo e che ha avuto effetti rilevanti sulla letteratura colta italiana. Anche Dante nel *De vulgari eloquentia* delineò i confini di questo territorio, quando tentò una prima classificazione delle parlate romanze utilizzando come criterio la particella – sempre diversa – che nelle varie lingue serviva per l'affermazione; teorizzò quindi tre idiomi: la lingua *d'oc*, *d'oil* (il francese), del sì (l'italiano)[3].

Se anche la diffusione della parlata occitana si attribuisce ai trobadori, che andavano di castello in castello cantando le loro poesie in questa lingua, contribuendo di conseguenza a delimitare geograficamente tale diffusione, la storia del termine Occitania, dalla sua prima formulazione – 1290 – si dispiega lungo quasi mille anni, nel corso dei quali ha assunto significati via

via più nuovi. Tralasciando i pur significativi eventi storici dell'area linguistico-territoriale occitana[4], mi limito ad osservare che fin dall'inizio, malgrado la divisione politica, questa risultava comunque una comunità linguistica che univa popolazioni di diversa provenienza, all'interno di un territorio che occupava una posizione distante e autonoma rispetto ai principali centri di potere. Il vocabolo Occitania diventò di uso comune in Francia dopo la seconda guerra mondiale, mentre nelle valli alpine italiane la presa di coscienza identitaria della minoranza occitana cominciò soltanto negli anni '60[5] e al movimento di "rinascita" occitana si affiancarono fenomeni indipendentisti simili, con la differenza che il caso occitano si caratterizzò per un'autoriflessione grazie alla quale si definì come un fatto culturale piuttosto che come un movimento sociale. In virtù di questa sua peculiarità, l'occitanismo può a ragione essere incluso nel fenomeno di *revival* etnico che Smith definiva una «rinascenza moderna della solidarietà e del sentimento etnico […] ispirata da un nazionalismo assai impregnato di romanticismo che, sebbene spesso aggressivo e fanatico, ha cercato di incanalare le passioni e le rivendicazioni disorganizzate nella creazione di un nuovo ordine politico globale basato sullo stato-nazione»[6]. Se è palese che i movimenti indipendentisti si sentono oppressi e perseguitati dal centralismo dei nazionalismi – che sostengono l'affermazione della nazione intesa come collettività omogenea considerata custode di valori tradizionali, tipici ed esclusivi del patrimonio culturale e spirituale nazionale –, è vero che l'ideologia del nazionalismo ha fortemente influenzato il *revival* etnico, un fenomeno che può esprimersi con modalità molto differenti e avere ricadute diverse: può degenerare ma può anche «costituire una nuova (o meglio rinnovata) modalità di aggregazione sociale e di mobilitazione collettiva»[7], incentivando la creazione di movimenti a favore dei particolarismi culturali e delle minoranze etno-linguistiche.

È chiaro che l'Occitania, per chi se ne sente parte, non si identifica semplicemente con un'appartenenza linguistica ma investe anche un ambito storico-culturale. Vedremo ora quali sono gli strumenti e le strategie messe in atto per recuperare l'identità linguistica e culturale occitana e come sono interpretabili. A questo proposito si può fare riferimento a Hobsbawm e Ranger (1983), per i quali l'atto creativo dell'invenzione della tradizione non è riconducibile alla mancanza di capacità delle tradizioni di reinventarsi o di adeguarsi ai nuovi contesti: si sceglie di selezionarne degli elementi che poi, opportunamente combinati, concorrono alla creazione – a seconda delle necessità e degli obiettivi – di un'identità, un'ideologia, una storia. E questo collegamento con il passato è la condizione *sine qua non* per l'esistenza stessa delle nuove tradizioni, le legittima: e per il loro palese richiamo

all'ambito politico-istituzionale e sociale, rientrano a pieno titolo nell'orizzonte ideologico dei movimenti di rivendicazione autonomista. Per quanto riguarda il movimento occitano, e più in particolare i gruppi militanti, era loro obiettivo comporre un nuovo campo intellettuale, superando i confini linguistici per entrare nel settore culturale; e infatti in *Histoire d'Occitanie par une équipe d'historiens* (1979), opera di Armengaud e Lafont che è stato il punto di riferimento teorico degli occitanisti del secolo scorso, l'Occitania è definita «l'insieme dei paesi d'oc, cioè un insieme dei paesi che hanno una stessa lingua e una stessa cultura»[8].

Le iniziative di rinascita occitana nel nostro paese sono state piuttosto precoci: tra il 1956 e il 1958 nacque "Coumboscuro Centre Prouvençal" per opera dell'insegnante Sergio Arneodo nella pluriclasse di una borgata di Monterosso Grana (CN), Santa Lucia, che diverrà Sancto Lucìo de Coumboscuro, come indicano tuttora i cartelli stradali[9]. Nel 1960 fu fondato il periodico "Coumboscuro", tuttora attivo; l'anno dopo l'associazione "Escolo dòu Po", con l'obiettivo di valorizzare e tutelare l'idioma e la cultura occitana, o provenzale alpina.

Nei decenni successivi il movimento crebbe e si articolò su più territori, mentre intervennero mutamenti di grande rilievo, come i rapporti con l'occitanismo francese, di cui fu protagonista François Fontan, che nel 1968 in Valle Varaita fondò il MAO, Movimento Autonomista Occitano. Seguirà la pubblicazione del periodico "Ousitanio vivo". Nel 1972 a Torre Pellice si formò l'Unione degli Autonomisti delle Valli Occitane (UDAVO). Negli anni '80 i programmi di autonomismo etnico più militante si attutirono e il MAO cessò di esistere, a favore di nuove associazioni dai programmi densi ed articolati che «più organicamente interagiscono o collaborano con un'ampia gamma di istituzioni locali ed altri enti»[10]. Cito come esempio la "Chambra d'Oc" (1988), con sede a Roccabruna, frazione di Dronero (CN), che si distingue ancora per un forte collegamento con i produttori locali, non solo agricoli ma dell'artigianato e del turismo, impegnandosi a potenziare il loro lavoro. È un'associazione molto attiva nell'organizzazione di eventi e manifestazioni e si caratterizza per la promozione di iniziative legate alla fruizione della natura e del territorio, con camminate organizzate insieme ad enti pubblici, parchi, musei ed ecomusei[11]. Segnalo comunque che enti, associazioni, amministrazioni comunali si impegnano da anni nell'organizzazione di spettacoli in lingua, corsi di formazione per docenti e corsi in lingua nelle scuole; continuano poi nell'opera di valorizzazione delle risorse locali e di salvaguardia della memoria del passato.

A Sancto Lucìo de Coumboscuro è sempre attivo il "Coumboscuro

Centre Prouvençal", insieme al museo etnografico, la prima rassegna documentaria di lavoro, usanze e vita della montagna provenzale alpina, di cui Sergio Arneodo si era fatto promotore. Ora la sua famiglia porta avanti i suoi insegnamenti e continua ad organizzare convegni, eventi, feste e i due *roumiages*, i pellegrinaggi che si svolgono a luglio e a fine agosto. Il *Roumiage a la Vierge Adoulourado*, in occasione della festa dell'Addolorata, si tiene nella valle di Coumboscuro la seconda domenica di luglio e rinnova il culto alla Vergine dei Sette Dolori. Giunto nel 2017 alla sua 50esima edizione, è una celebrazione in lingua che prevede la messa alle 15 e poi il pellegrinaggio che tocca piloni e cappelle della montagna; i partecipanti vestono il costume tradizionale. Il secondo *roumiage* è una grande celebrazione della cultura occitana, un evento unico in Europa che coinvolge le popolazioni che abitano sui due versanti delle Alpi occidentali: per una settimana a Coumboscuro si possono seguire cerimonie religiose, conferenze, pranzi con specialità locali, rappresentazioni teatrali, danze all'aperto, canti e musica tradizionale.

Ma quali sono i simboli di "occitanità"? Il primo segno distintivo è la croce occitana o croce di Tolosa, che secondo la tradizione il conte Raimondo VI di Saint Gilles avrebbe portato dalla Terra Santa nel 1099 ma apparve ufficialmente nel 1211 sul sigillo della Contea di Tolosa. La croce ha bracci di uguale lunghezza che si allargano in punte e terminano con tre pomelli ciascuno; compare sulla rossa bandiera occitana, che sventola sul municipio di molti comuni. Esiste anche un inno, una canzone d'amore intitolata *Se chanto*[12], alla cui diffusione hanno contribuito i gruppi musicali occitani, che generalmente la utilizzano a chiusura dei loro concerti, in un momento di grande emozione perché ogni spettatore appoggia le braccia sulle spalle del vicino e ondeggia lentamente, seguendo e rispondendo in coro all'inno. Se le valli occitane dagli anni '70 del secolo scorso sono state protagoniste di un notevole fermento culturale – produzione letteraria e poetica, periodici in lingua d'oc, attività politica – nell'ultimo decennio, in particolare, si è registrato un crescente interesse verso la musica, il canto e la danza. Al gruppo dei Lou Dalfin va il merito di aver reso contemporanea la musica occitana e di aver fatto da tramite tra la realtà piemontese e italiana da un lato e le vallate e l'area transalpina dall'altra. Fondata da Sergio Berardo nel 1982, la *band* è nata con l'obiettivo di rivisitare la musica tradizionale occitana: e inizialmente presentava un repertorio di brani storici e popolari anche in una originale rilettura in chiave *rock*. Dopo una pausa di 5 anni i Lou Dalfin sono tornati alla ribalta nel 1990 con l'intento di far uscire la musica occitana dai ristretti circoli di appassionati affinché diventasse fruibile da più persone: a tale scopo a quelli strumenti tradizionali – ghironda (*viou-*

lo), fisarmonica, violino, clarinetto, flauto – sono stati integrati strumenti elettronici, quali basso, chitarra e tastiere. La riscoperta e la rivalorizzazione della musica si è accompagnata a quella dei balli occitani, come la *courento* e la *gigo*: l'*entourage* artistico dei Lou Dalfin costituisce da anni un punto di riferimento concreto per i tanti appassionati, tra cui molti giovani, che partecipano a corsi e seminari di musica occitana, formano gruppi di ballo, corali, gruppi strumentali, tutte iniziative che fanno da collante sociale. Proprio come l'evento denominato Marmelada d'oc[13], nato per il piacere di incontrarsi e divertirsi suonando e ballando.

A Torino nel 2009 i regolari appuntamenti di due musicisti, Cecco e Andrea, che al Valentino provavano insieme brani di musica occitana-piemontese, presto diventarono occasioni di incontro anche per altri appassionati del genere e in breve si compose il gruppo che sarà poi la formazione ufficiale dei musicisti di Marmelada d'oc. Inizialmente organizzarono delle serate in alcuni circoli Arci della città, non estranei all'ambiente *folk* popolare; in poco tempo si costituì in un vero e proprio seguito di fan che non perdeva l'occasione di ritrovarsi alle *jam* per ballare le danze tradizionali occitane[14]. Questo riscontro positivo indusse i musicisti a cercare una nuova *location* per le loro *performance*, che potesse contemporaneamente risolvere il problema dello spazio e degli orari imposti dai circoli: le piazze del centro città erano l'ideale. Inizialmente le esibizioni si tennero in piazza Carlo Alberto e piazza Castello; dallo scorso anno si sono spostate in piazzetta Reale. E così la sera di ogni primo mercoledì del mese il centro di Torino dà spazio a musica e danze occitane: non è un concerto ma una *performance* di pura improvvisazione, totalmente gratuita, aperta a chiunque abbia uno strumento tradizionale come la ghironda, il *clarì* e l'*obo*, ma sono ben accetti anche chitarre, tamburelli, flauti. E infatti ai musicisti abituali di volta in volta se ne aggiungono altri, per cui il numero dei suonatori cambia da un mese all'altro: in tal modo la Marmelada diventa una inconsueta opportunità per gli appassionati di musica popolare di incontrarsi e di confrontarsi dal punto di vista delle proprie competenze musicali.

Per tanta gente la Marmelada d'oc è oramai un appuntamento fisso: c'è chi arriva da varie località del Piemonte, chi dalla Valle d'Aosta; ci sono studenti fuori sede e studenti stranieri a Torino per l'Erasmus. Marmelada d'oc si struttura su diversi canoni espressivi e mette in scena uno spettacolo poliedrico, che lascia ampio spazio alla danza: rispettando passi e coreografie, centinaia di persone si muovono in maniera coordinata e in perfetta sintonia, quasi a creare una "architettura" in cui la piazza è «uno spazio ampio ma avvolgente allo stesso tempo, caratterizzato da una sua struttura quadrango-

lare. Tale conformazione geometrica ingloba al suo centro un cerchio su cui si può riprodurre perfettamente la schiera tipica di danze […] strutturate su un lungo dispiegamento di filamenti umani concentrici che si muovono in senso orario o viceversa»[15]. Tra i partecipanti c'è un gruppo sempre presente che gioca un ruolo fondamentale per la buona riuscita della *performance*, quello dei "Liberi Danzatori", giovani che amano le danze popolari e che ogni giovedì sera si riuniscono presso la Casa di Quartiere di San Salvario: la loro bravura attira i passanti incuriositi, tanto da coinvolgerli nelle danze; e poi i ballerini più esperti tra loro seguono gradualmente i principianti, svolgendo quindi una funzione principalmente pedagogica.

La Marmelada d'oc in poco tempo è entrata nel calendario delle manifestazioni torinesi: gli intervistati ne hanno sottolineato il carattere spontaneo e la completa autonomia rispetto a qualsivoglia attività di associazioni ed enti di varia natura, troppo spesso politicizzate e strumentalizzate per fini altri. È un evento che incoraggia l'aggregazione in un ambiente informale qual è la piazza, uno spazio pubblico che, se pur privato di alcune sue funzioni primarie "tradizionali" come, ad esempio, la presenza di mercati, nel tempo ha conservato quella di "spazio di relazione": è un punto di socializzazione e di sviluppo del senso di comunità. Se lo scopo formalmente è ludico, in realtà la Marmelada è ben altro: i suoi promotori l'avevano inizialmente pensata come trasposizione urbana del *festin*: «noi siamo partiti con l'idea del *festin*... […] si faceva nelle stalle, alla sera nelle borgate di montagna, ci si ritrovava e i nonni raccontavano le storie ai piccoli, magari c'era qualcuno che sapeva suonare la fisarmonica [...] Quindi iniziava a suonare, motivo per ballare... Quindi le danze sono rimaste vive là... Noi abbiamo riprodotto la stessa qua senza mucche e senza stalla»[16]. Ma il *festin* era anche un intenso momento di aggregazione della gente contadina che ha contribuito al tramandarsi delle tradizioni orali: ed è questo patrimonio che gli organizzatori della Marmelada vogliono diffondere attraverso la musica e la danza. Sono pratiche, saperi e saper fare di una specifica area linguistica che si vogliono riattualizzare e rifunzionalizzare; la *performance* torinese in quest'ottica non è l'estremo recupero di un patrimonio che sta scomparendo ma uno strumento di diffusione culturale, è la restituzione di una tradizione che si vuole "rinnovata": perché se così non fosse allora sarebbe morta.

Note

[1] Questo saggio è stato in parte pubblicato in Bonato 2017.

[2] Popolazioni di idioma occitano sono stanziate in provincia di Cuneo – dalle valli Ellero e Vermenagna alla valle Po – e in parte in quella di Torino – valli Pellice, Chisone, Germanasca e alta valle di Susa –, con un totale stimato tra 40mila e 50mila persone. È occitano anche il comune

di Guardia Piemontese, in provincia di Cosenza, dove emigrarono alcuni valdesi tra il XIII e il XIV secolo per sfuggire alle persecuzioni in atto a Bobbio Pellice (TO).
[3] La lingua d'oc deve la sua denominazione al fatto che la sua particella affermativa deriva dal latino *hoc est* (questo è), il francese da *illud est* (quello è) e l'italiano da *sic est* (così è).
[4] Per approfondimenti in merito si veda Bonato 2017.
[5] Le parlate occitaniche delle valli alpine appartengono al gruppo occitano settentrionale alpino-delfinatese; chi le parla, riferendosi alla propria lingua, accanto al termine occitano utilizza altri termini come *patois* o provenzale.
[6] Smith 1984, p. 23.
[7] Cesareo 2000, p. 31.
[8] Armengaud, Lafont 1979, p. 11.
[9] Arneodo aveva ottenuto per Coumboscuro segnali che annunciavano l'ingresso nella zona di minoranza provenzale con la scritta *minouranço prouvençalo*, che qualcuno però aveva corretto in *minorati provenzali*: «certamente le particolarità linguistiche e culturali di tradizione locale non apparivano ancora come una possibile risorsa da spendere per il territorio, tanto più ad una popolazione che non conosceva neppure un termine per denominare la propria parlata» (Bravo 2013, p. 65): veniva infatti indicata con espressioni del tipo *a nosto modo*, cioè alla nostra maniera, o "come parliamo fra noi", "come parliamo in campagna".
[10] Bravo 2013, p. 67.
[11] Bravo 2013.
[12] Si veda il testo nel sito www.loudalfin.it.
[13] La maggior parte delle informazioni relative a questo evento le devo a Elisa Morselli, che nel 2015 ha condotto una ricerca puntuale e precisa su tale fenomeno.
[14] Morselli 2015.
[15] Morselli 2015, p. 70.
[16] Sono le parole di Oscar, suonatore di *cajon* – uno strumento a percussione di origini peruviane a forma di parallelepipedo, alto circa mezzo metro e largo e profondo trenta centimetri – che ha il compito di aprire e chiudere la Marmelada (riportato in Morselli 2015, pp. 168-169).

Bibliografia

Armengaud E., Lafont R. 1979, *Histoire d'Occitanie par une équipe d'historiens*, Paris.
Bonato L. 2017, *Antropologia della festa. Vecchie logiche per nuove performance*, Milano.
Bravo G. L. 2013, *Italiani all'alba del nuovo millennio*, Milano.
Cesareo V. 2000, *Società multietniche e multiculturalismi*, Milano.
Grimaldi P. 1996, *Tempi grassi tempi magri*, Torino.
Hobsbawm E. J., Ranger T. (eds.) 1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge (trad. it. *L'invenzione della tradizione*, Torino, 1987).
Morandi A. 2016, *La festa di San Magno, un rito vivo nel contesto attuale: il caso di Castelmagno*, tesi di laurea magistrale, Università di Torino, Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere e Culture Moderne.
Morselli E. 2015, *Marmelada d'Oc: jam session trad occitana a Torino*, tesi di laurea magistrale, Università di Torino, Dipartimento Culture, Politiche e Società.
Porcellana V. 2007, *In nome della lingua. Antropologia di una minoranza*, Roma.
Salvi S. 1973, *Le nazioni proibite*, Firenze.
Smith A. D. 1984, *Il revival etnico*, Bologna [ed. or. 1981, *The ethnic revival*, Cambridge].

Ricerca etnografica e vita quotidiana nella città

Matilde Callari Galli

Per Claude Lévi-Strauss la ricerca etnografica è un mezzo per porre in primo piano gli interessi, i problemi del Sé: «in Tristi tropici egli utilizza la sua esperienza etnografica per riflettere sulla natura del paesaggio, sul significato della fatica fisica, sulla città nel vecchio e nel nuovo continente, sull'idea del viaggio, sui tramonti, sulla modernità, sui rapporti tra alfabetismo e potere»[1]. E quello di Lévi-Strauss è un sé tutto individuale e sofisticato, lontano anni luce da quei "primitivi" che letterariamente in una sua pagina celebre afferma essere stati "suoi maestri". Lévi-Strauss è interessato solo al Sé, alle sue ansie, al difficile cammino per raggiungere il distacco dalle passioni: un cammino iniziato assai presto se è vero, come ricorda Simone De Beauvoir, che Lévi-Strauss, giovane insegnante e studente di filosofia, "spiegava con voce distaccata e un'espressione impassibile…la follia delle passioni".

Difendersi dall'etnologia come necrologia è oggi facile: non si tratta di andare a studiare l'Altro prima che scompaia: si tratta di studiare l'Altro e il Sé prima che scompaiano. O se si vuole essere ottimisti si tratta di studiare cosa nasce dall'incontro violento e globale dei molti Sé con i molti Altri.

Per Lévi-Strauss l'etnografia è "*une technique de dépaysement*": ma si può applicare questa formula – tutto sommato aristocratica e snob – all'etnografo contemporaneo che anche quando si muove verso l'Altro porta in luoghi lontani l'esperienza maturata da ricerche minute e approfondite sulla cultura materiale della sua terra e ricorda quanti da quei luoghi sono partiti e attraversando pericolosamente il mare vivono oggi accanto a lui, nei quartieri in cui quotidianamente organizza i suoi tempi e i suoi spazi?

Il nostro mondo professionale non è più diviso "a casa" e "laggiù": è diviso in ore e tempi in cui lavoriamo e in ore e tempi in cui facciamo altro ma i luoghi sono comuni, sono i comuni luoghi della nostra e della loro vita.

Risentendo in un certo senso dell'eredità di questa divisione per lunghi anni l'interesse dell'antropologia nei confronti della città è stato ridotto all'interesse per i fenomeni di resistenza al cambiamento: sino ad un recente passato, e ancor oggi in tante superficiali attribuzioni, ai sociologi spettava l'indagine dei processi di modernizzazione, loro il compito di indicare le direzioni del cambiamento; agli antropologi sembrava esser riservato un compito supplementare: l'individuazione delle "sopravvivenze", degli attardamenti nel cammino della modernità.

Oggi le visioni unilineari e coerenti che la metafora del cammino e la vocazione ad indicare le sue direzioni sottendono sono compromesse da una realtà sociale che dimostra in modo spesso drammatico tutte le sue ambiguità, le sue irrisolvibili contraddizioni, le sue conflittuali relazioni.

Ed oggi la descrizione sembra l'unica modalità per aggredire da più angolazioni, per stabilire punti focali differenziati, sguardi obliqui sulla realtà e su quella urbana in particolare.

La città contemporanea sembra rifiutare di essere descritta ed analizzata nei termini propri degli studiosi del passato: la sua rappresentazione, cioè la sua mappa, sembra esserci sfuggita di mano: ed è sfuggita di mano ad amministratori e politici, ad architetti e sociologi, ad antropologi ed urbanisti. Tuttavia siamo tutti disposti a riconoscere che oggi la città è al centro del nostro presente e della nostra progettualità: e non solo perché in tutti i continenti verso di essa accorrono le grandi masse migratorie, non solo quale luogo fisico opposto al paese, al villaggio, alla campagna quanto piuttosto perché essa costituisce il modello di vita che i mezzi di comunicazione dilatano sino a farlo divenire aspirazione e desiderio di tutti i contesti abitativi. È una realtà che con molta efficacia anni fa Steinberg interpretò ed in un certo senso anticipò rappresentando una mappa della città di New York che si apriva a collage sugli Stati Uniti e di qui a tutti i continenti, al mondo.

La fortuna che circonda oggi la pratica di etnografia della città è dovuta alle sue potenzialità ad accogliere nei suoi livelli descrittivi una vastissima gamma delle modalità con cui i luoghi urbani sono vissuti dai loro abitanti. Leggere la città significa mettere in luce i molti caratteri che assume l'abitare, significa prestare attenzione all'occupazione e all'appropriazione – mobile e/o definitiva – degli spazi; analizzare le modalità con cui gli spazi pubblici sono divisi da o commisti a quelli privati e quali diverse forme di transizione dall'uno all'altro sono assegnate ai diversi gruppi; significa seguire i passaggi dall'abitazione al luogo del lavoro, del divertimento, della devianza, della trasgressione, individuare le nuove dinamiche tra centra-

lità e periferie, gli aspetti delle configurazioni spaziali e delle identità locali quali quartieri, comuni, città, aree metropolitane; e ancora disegnare gli andamenti delle nuove ritualità urbane, quali quelle celebrate dalle tifoserie, dagli appassionati dei concerti, dai raduni collettivi a sfondo politico, che si vanno ad aggiungere a quelli più antichi e consolidati.

Soprattutto vorrei rivendicare all'antropologia e all'etnografia urbana la capacità di stabilire un ponte tra la dimensione locale e quella globale. È sempre più necessario infatti riuscire a cogliere le difficoltà che oggi vive la città come risultato dello scontro tra queste due dimensioni: problemi originati su una scena globale che hanno pesanti implicazioni nella vita quotidiana difficilmente possono essere interpretati e quindi affrontati rimanendo ancorati allo scenario di una singola città o di un singolo quartiere.

Il legame tra un insediamento umano e la sua organizzazione sociale è un filo rosso che lega tutta l'antropologia: da Lévi-Strauss a Malinowski, da Mauss a Leroi-Gourhan, lo studio dei rapporti tra gli uomini è stato sempre strettamente connesso al loro milieu. Il problema che oggi dobbiamo porci è capire se la dimensione della città contemporanea, l'anomia sociale che l'attraversa, l'individualizzazione dei comportamenti dei suoi abitanti, consentono ancora di inseguire questo legame; e quali sono i termini in cui questo è possibile. O meglio ancora e più precisamente come questo legame si struttura nelle condizioni che la città contemporanea vive. È un legame soggetto alle molte tensioni fra polarità diverse caratteristiche della vita urbana: continuità/discontinuità; prossimità/distanza; localismo/mobilità; pratiche centripete/pratiche centrifughe.

Ogni territorio dal punto di vista della rappresentazione rimanda ad una immagine che può appartenere o all'ordine dell'esperienza o a quello dello stereotipo; o come spesso succede, ad un mixage tra i due. Allo spazio vissuto come vicino è facile che si associ il sentimento di protezione, di dominio, di sicurezza e di ancoraggio; mentre allo spazio considerato "lontano" si associa la mobilità, l'anonimato, l'estraneità.

Ma a parte il fatto che nella città contemporanea non sempre il "vicino" corrisponde alla cerchia dei familiari, degli amici, della memoria di luoghi conosciuti e attraversati da anni, dobbiamo esser pronti nell'affrontare una ricerca di etnografia urbana a non attribuire alla polarità vicino/lontano valori positivi assoluti o valori negativi assoluti. Al contrario è dai rapporti specifici che legano un individuo o un gruppo ad ogni singolo luogo, a partire dal senso che essi attribuiscono a questi rapporti, dalle pratiche che li connotano e li attualizzano, che dobbiamo muovere per attribuire alla polarità il suo valore.

Il progetto etnografico

A scorrere le cronache di quotidiani e riviste, numerosissimi sono gli esempi di integrazione che portano alla luce cantanti, musicisti, designer, stilisti, che sanno fondere stili di vita e di espressioni comunicative dalle provenienze più diverse: e tutti sanno utilizzare forme di comunicazione che hanno come scenario l'intero pianeta.

Ma accanto a tutto ciò, mescolati ad essi, vengono quotidianamente riversati su di noi i mille casi dei fallimenti dei processi di inclusione e di integrazione, con le notizie delle morti sul lavoro che in grandi percentuali riguardano gli immigrati "clandestini", dei naufragi delle "barche della disperazione e della speranza", con i delitti commessi spesso all'interno di gruppi familiari per purificare un onore che si ritiene macchiato da una giovane donna colpevole di amare "uno straniero" o di indossare con sfida i vestiti del paese straniero in cui è nata ed è stata allevata. E a volte l'omicidio è ordinato con un cellulare che trasmette la sentenza dal villaggio arroccato sui monti afgani al piccolo paese austriaco.

L'esistenza di questa contraddittorietà, considerata nei suoi aspetti di un *leitmotiv* che a nostro avviso pervade le storie individuali e i tessuti culturali in cui esse sono immerse, dovrebbe essere messa alla base di tutte le ricerche e le riflessioni che oggi in modo massiccio sembrano investire la vita così come si svolge nelle aree urbane. Ed invece assistiamo troppo spesso a lavori che presentano in modi unilineari questi processi fermandosi in questo modo più al livello descrittivo e basandosi solo su questo – e quindi sulle apparenze, senza aprirsi ad indagare i sottesi e numerosi piani di realtà che esse nascondono – per trarre le loro interpretazioni e le loro conclusioni.

È un compito in cui le scienze sociali si sono addentrate con troppe esitazioni, catturate tutto sommato dagli aspetti più immediati dei cambiamenti che da qualche decennio hanno investito le nostre città, spesso più dai loro aspetti quantitativi che da quelli qualitativi, spesso separati gli uni dagli altri in modo drastico. E quando poi si rivolgono agli aspetti qualitativi, per lo più li affrontano semplificando e sfrondando le loro tematiche, rifugiandosi in descrizioni che raramente superano in efficacia e profondità i resoconti giornalistici. Spesso ciò avviene per la necessità di intervenire in situazioni di emergenza, per le difficoltà a fissare la linea di cambiamenti che hanno un ritmo incalzante e frenetico.

L'ampiezza e soprattutto la profondità che si richiede oggi ai lavori etnografici è forse maggiore di quella che era necessaria nel passato per affrontare la descrizione etnografica delle organizzazioni sociali delle culture

tradizionali, per ricondurre entro linguaggi e categorie comprensibili al lettore occidentale gli scambi della circolazione *kula*, la duplice discendenza, i lignaggi acefali e segmentari, il sistema familiare matrilineo. È necessario, come afferma George Marcus, considerare i cambiamenti introdotti nella natura stessa della ricerca sul campo dalla scomparsa di un soggetto etnografico unico ed identificabile: esso è sostituito sempre più spesso non solo da semplici variazioni di luogo – quali quelle che si verificano studiando gli aspetti culturali disseminati, ad esempio, nel continuum città/campagna – ma da una pluralità di soggetti che si dispongono in raggruppamenti e posizioni sociali conflittuali. Quando l'"Altro" e "penetrare all'interno" – prosegue Marcus – perdono la loro forza come elementi definitori della scena della ricerca di campo, il termine di "complicità" e non di "rapporto" designa la nuova posizione che deve sostituire quella che tradizionalmente contraddistingueva le relazioni soggettive della ricerca di campo[2].

La multidimensionalità delle interpretazioni

Assistiamo oggi nella società, ed in particolare nelle aree metropolitane, ad una stratificazione identitaria che neanche in piccola parte può essere ricondotta al modello lineare della tradizionale dialettica tra identità ed alterità nella quale si ipotizzava l'esistenza di definizioni, localizzazioni, caratteri distinti, specificità e peculiarità. I confini, tutti i confini sembrano spostarsi continuamente e senza alcuna linearità: i processi della globalizzazione a livello economico sembrano tendere verso la loro eliminazione ma poi essi vengono riproposti per fermare i flussi migratori, per qualificarli e regolarli; a volte poi divengono vere e proprie barriere per frenare connessioni eversive o rivoluzionarie o malavitose. Le innovazioni tecnologiche accomunano nella produzione e nella fruizione interi continenti ma al loro interno, all'interno delle loro stesse città, si riaprono fra i diversi gruppi lacerazioni dolorose e vistose distinzioni: È nella città che secondo Gérard Althabe si sviluppano in gran misura i processi di "produzione sociale" dello straniero. Secondo questo autore, le minoranze immigrate nelle realtà urbane fungerebbero da "attori simbolici negativi", i quali con la loro semplice presenza e con l'attivazione dei processi di esclusione nei loro confronti, rafforzerebbero l'intesa e il consenso tra gli autoctoni[3].

Mi sembra tuttavia che anche in questo caso sia necessario seguire con grande attenzione queste dinamiche tra "in" ed "out", difficili, proprio per l'alto grado di comunicazione e di circolazione presenti nella vita urba-

na, da poter separare così nettamente così come sembra suggerire Althabe. Inoltre se questo fronte sembra formarsi in seguito ad episodi di violenza di cui sono protagonisti alcuni immigrati, in realtà il fronte dello stereotipo è molto più fluttuante e mobile nei vissuti quotidiani nei quali sempre più frequenti sono gli incontri "pacifici" e gli scambi "amicali" tra immigrati e vecchi residenti. E poi sarebbe un errore trascurare le dinamiche relazionali che si sviluppano tra le giovani generazioni, sia in quelle autoctone che in quelle immigrate, proiettando in modo indifferenziato comportamenti e atteggiamenti che spesso non appartengono loro o che comunque presentano gradi di complessità ben maggiori. Essi infatti coinvolgono la storia familiare della migrazione, la componente sessuale e la relazione tra i sessi, il grado di differenziazione che caratterizza il loro rapporto non solo con i coetanei italiani ma con i coetanei appartenenti a gruppi migranti diversi, le connotazioni del loro personale progetto di distinzione/appartenenza.

La comunità che viene

Marcel Mauss nel suo "Saggio sul dono" del 1925 si domandava da che cosa emanasse la forza vincolante che inerisce ai contratti, un obbligo irriducibile alla pura e semplice coercizione; gli era sembrato di ravvisare una possibile risposta nelle forme del dono invalse nelle società antiche e primitive, e specificamente nella forza dello *hau*, lo spirito immanente al dono che impegna il beneficiario a reciprocare[4]. Mauss era interessato allo "spirito" del dono arcaico perché era convinto che esso fosse ancora presente nella contrattualità a lui contemporanea. Lo spirito del dono arcaico faceva riferimento a una pluralità di cosmologie tutte radicalmente diverse tra loro ma tutte unanimi nel considerare le cose donate come intrise dello spirito del donatore, quindi capaci di esercitare un ascendente morale sul donatario. In altre parole per Mauss l'obbligo della reciprocità era insito nello spirito immanente alla cosa donata (il famoso *hau* polinesiano) che a sua volta instaurava un nesso dinamico e vincolante tra donatore e donatario.

Perdute negli avvenimenti di questi anni che ci distanziano dall'opera di Mauss le possibilità di trovare nella contemporaneità uno "spirito" inerente a cose o a azioni che leghi tra loro chi dà e chi riceve, forse è un esercizio utile cercare pensieri da articolare sul tema della reciprocità sociale: per quanto difficile e lontana essa appaia, non si può negare che essa è la base su cui costruire nelle città, nei suoi quartieri, nelle sue strade un futuro comune che non sia di lacerazione e di lotte continue. E ciò che potrebbe

apparire un astratto esercizio teorico metodologico, se divenisse fulcro della ricerca etnografica potrebbe indicare direzioni importanti per l'azione e la pratica sociale.

Ci troviamo di fronte ad un dilemma: da una parte la comunità "come legge comune dell'essere insieme", ma dall'altro una "comunità che manca", la sua irrealizzabilità da un punto di vista politico, un ritorno alla comunità in forme regressive, quasi patogene. Essa sembra abitata da un'assenza, l'assenza di progettualità[5].

Comunità oggi non è un'appartenenza di sangue, di lingua, di religione, di cultura: essa se deve essere deve essere un vincolo di relazione. La comunità è un dono da rinnovare, da comunicare: è un compito infinito nel cuore della finitezza. Pone il problema dell'essere insieme di una pluralità: nella comunità del futuro, esposta ai flussi e alle loro dinamiche, la singolarità di ciascuno è attraversata da altro, da altri.

La possibilità di prendere parte – cioè la partecipazione – è una costruzione continua, fragile, faticosa di ciò che può essere considerato comune. Partecipare è un'esperienza di grande densità che supera le dimensioni sociali, economiche e politiche perché si alimenta altrove, si alimenta nella consapevolezza di prendere parte attiva alla propria vita, di condividere con altri la propria condizione umana, nella capacità di tessere insieme con altri la trama delle esperienze, dei racconti, dei legami. La partecipazione è possibile là dove si incontrano corpi: la comunità agisce non solo in quanto struttura di mediazione tra l'individuo e lo Stato ma anche come luogo dell'interazione diretta tra le persone per la riproduzione dal basso del tessuto sociale. I luoghi di questa comunità che è doveroso cercare almeno di delineare, non sono contesti chiusi ed autosufficienti ma sono disponibili ad aprirsi verso l'esterno a farsi attraversare, a superare continuamente i propri confini.

Ed anche se ha un senso parlare di identità di un luogo, bisogna evitare nelle nostre interpretazioni – e da qui nel rafforzamento del sentire comune – il rischio del rimpianto regressivo: per sfuggire alla trappola di un rimpianto del passato che solo la sua nostalgica mistificazione può far immaginare migliore del presente, alla base dello studio etnografico della "comunità che viene" deve essere postulato un processo di costruzione fondato su negoziazioni e contaminazioni, su tessiture concertate fra una pluralità di attori, bisogna inaugurare una modalità inedita e complessa di indagine collocandosi su quella frontiera che collega cultura e vissuto ma fa del vissuto stesso la spia più significativa di una cultura, del suo diffondersi, del suo valere, del suo agire più sui/nei soggetti che in un "sistema" astratto e formale. Che c'è ma c'è per esser vissuto e in quanto vissuto.

Note

[1] Sontag 2008, p. 41.
[2] Marcus 1998.
[3] Althabe 1984; 1992.
[4] Appadurai 2016, p. 13.
[5] Esposito 2006, 2008.

Bibliografia

Agamben G. 1990, *La comunità che viene*, Torino.
Althabe G. 1984, *L'ethnologie urbain: ses tendances actuelles*, «Terrain», 3 (1984) "*Ethnologie urbain*", Paris, pp. 3-4.
Althabe G. 1992, *Construction de l'étranger dans la France urbaine d'aujour-d'hui*, in Fabre D., L'Europe entre cultures et nations, Paris.
Atzori M. 1997, *Tradizioni popolari della Sardegna: identità e beni culturali*, Sassari.
Back L. 1996, *New Ethnicities and Urban Culture: Racism and Multi-Culture in Young Lives*, London.
Beck U. 2003, *La società cosmopolita*, Bologna.
Bhabha H. 2001, *I luoghi della cultura*, Roma.
Callari Galli M. 2005, *Antropologia senza confini. Percorsi nella contemporaneità*, Palermo.
Callari Galli M., Londei D., Soncini Fratta A. (a cura di) 2005, *Il meticciato culturale. Luogo di creazione di nuove identità o di conflitto?*, Bologna.
De Certau M. 1974, *La culture au pluriel*, Paris.
De Certau M. 1999, *L'invention du quotidien. 1. arts de faire*, Paris.
Gupta A., Ferguson J. (eds.) 1997, *Anthropological Locations*, Berkeley.
Habermas J., Taylor C. 1992, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano.
Hall S. 1995, *New cultures for old*, in Massey D., Jess P. (eds.), A place in the world? Places, culture and globalization, New York.
Inda J. X., Rosaldo R. (eds.) 1994, *The Anthropology of globalization*, Durham.
Lévi-Strauss C. 1960, *Tristi tropici*, Milano [ed. or. 1955, *Tristes tropiques*, Paris].
Lévi-Strauss C. 1964, *Il pensiero selvaggio*, Milano [ed. or. 1962, *La Pensée sauvage*, Paris].
Lévi-Strauss C. 1967, *Razza e storia e altri studi di antropologia*, in Caruso P. (a cura di), Torino.
Lévi-Strauss C. 2008, *Fuori di sé*, Niola M. (a cura di), Macerata.
Marcus G. 1998, *Ethnography through Thick & Thin*, Princeton.
Sontag S. 1967, *Contro l'interpretazione*, in Lévi-Strauss 2008, Milano.
Webner P., Modood T. (eds.) 1997, *Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, London.
Zhou M. 2005, *Ethnicity as social capital: community-based institution and embedded networks of social relations*, in Loury G.C., Mood T., Teles T. M. (eds.), Ethnicity, Social Mobility and Public Policy: Comparing the US and UK, Cambridge.

Il viaggio di Shqiponja.
Quando esistevano le barriere nel bacino del Mediterraneo

Mario Bolognari

In questi anni invasi da idee razziste e fasciste una disciplina come l'antropologia deve attivamente combattere tendenze che potrebbero sfociare in pratiche politiche già sperimentate, con grave danno, nel Novecento. Per esempio, di fronte alla *human mobility* all'interno del Mediterraneo, soprattutto quando coinvolge persone provenienti dall'area sub sahariana, molti europei credono che si possano innalzare barriere per impedirla. Come molte etnografie dimostrano, i popoli non somigliano ai conigli australiani, che possono essere fermati da reti lunghe decine di chilometri; piuttosto somigliano ai volatili che trasmigrano da un continente all'altro, senza limiti. Piuttosto, le barriere, lungi dall'essere entità fisiche, sono entità politiche, sociali, economiche.

Di fronte a sbarchi incontrollati, sovrappopolamento di centri di accoglienza, sparizione di massa di minorenni, tratta di schiavi contemporanei, sfruttamento di ogni genere, prostituzione, spaccio di stupefacenti, furti e rapine, stupri, violenze personali, l'Europa sta reagendo con una richiesta sempre più determinata di chiusure, pregiudizi, discriminazioni. Come spesso accade nei momenti drammatici della storia, i cittadini più deboli ed esposti ai pericoli tendono a dimenticare la storia, anche recente, che, se tenuta in considerazione, li preserverebbe da tragedie simili alla Seconda Guerra Mondiale.

Per meglio comprendere la natura del problema farò un breve viaggio in un'Europa delle barriere, quelle di una volta, erette, al contrario, per impedire la fuoriuscita e non l'ingresso. Si potrà così misurare in termini rovesciati cosa accade quando si alzano muri.

L'8 settembre 1990 ho imbarcato la mia auto a Bari per approdare dall'altra parte dell'Adriatico, a Dubrovnik, allora ancora parte della ex Jugoslavia e oggi splendore croato. La nostra era una delegazione invitata dal Governo albanese di Ramiz Alia e dall'Accademia delle Scienze di Tirana[1]. Oltre la mia, avevamo l'auto di Mario Brunetti, che nelle elezioni politiche

del 1992 sarebbe stato eletto deputato nelle liste di Rifondazione comunista. Era Brunetti il capo delegazione, vista la sua militanza politica e la sua appartenenza alla comunità *arbëreshë* di Calabria. Tra gli otto membri del gruppo, però, c'era anche una cittadina albanese, la giovane Shqiponja, mandata dai genitori in Italia nella speranza che potesse abortire. Il giovane fidanzato era fuggito in Germania, anticipando una pratica che nel 1991 sarebbe divenuta di massa. Il padre della ragazza, un artista vicino al regime, aveva pregato Brunetti prima di trovare una via legale per interrompere la gravidanza e poi, fallito questo tentativo, di riportare a casa Shqiponja.

Alle otto del 9 settembre il nostro traghetto attraccò al porto. La polizia di frontiera controllò i nostri passaporti e, scoperta la ragazza, ha deciso di bloccarci. La ragazza era albanese e non poteva transitare sul territorio jugoslavo, perché il suo tragitto avrebbe dovuto essere identico a quello di andata, direttamente Italia-Albania. Inizialmente pensammo si trattasse di una impuntatura burocratica di un solerte agente, ma più tentavamo di spiegare che non c'era nulla di illegale, più l'agente si faceva minaccioso, fino a proporre di andare via, lasciando la ragazza nelle loro mani. Fu di fronte a questa evidente provocazione che il nostro spirito mutò. All'indignazione per una idiozia subentrò la preoccupazione di un problema politico. Mi ricordai che appena un anno prima, il 28 giugno 1989, Slobodan Milošević aveva tenuto il famoso discorso di Gazimestan, durante la celebrazione della Battaglia della Piana dei Merli in Kosovo, comizio rivolto a una folla oceanica nel quale il Presidente serbo rivendicò la legittimità di usare le armi per affermare diritti territoriali. Era stata la premessa di quanto di lì a poco sarebbe accaduto nella guerra che ha disgregato quel paese.

Cercammo, così, di chiedere un interprete e di parlare con un dirigente. Avemmo il dirigente che, con fare annoiato, ascoltò le nostre ragioni. Si ritirò in ufficio, forse a fare qualche telefonata, e tornò con aria rinfrancata e tollerante. Va bene, disse, potete andare, ma dovete immediatamente lasciare il Paese. Qui si incontrarono i suoi ordini con i nostri desideri. Puntammo, come del resto era in programma, verso sud, attraversando il Montenegro. Ci presentammo al confine nord dell'Albania intorno a mezzogiorno. Ci sembrava di essere a casa, al sicuro. I fratelli albanesi ci avrebbero spalancato i cancelli per accoglierci, viste le credenziali che ci precedevano. In effetti, dall'altra parte c'era un'autovettura con a bordo due funzionari che io avevo classificato del Ministero della cultura e che, invece, si rivelarono due agenti della Sigurimi[2]. Ma, prima di ricongiungerci con le nostre spie, dovemmo sperimentare la polizia di frontiera albanese.

Tutti i passeggeri dovettero scendere e attraversare la zona cuscinetto

tra due barriere di filo spinato a piedi; le due auto, a passo d'uomo, le conducemmo lungo lo stesso percorso, sotto lo sguardo vigile di un militare posto in cima a una torretta con il fucile spianato. I comandi ci vennero dati con un megafono da dietro la seconda barriera di filo spinato. Quando entrammo negli uffici fummo identificati e registrati. La minorenne Shqiponja, ancora una volta, fu bloccata. Com'era uscita, perché rientrava, come mai era con noi e perché? Mario Brunetti, nel suo *arberisht*[3] adattato allo *shqip*[4], cercava di spiegare tutto, invocando una comune ideologia politica. I funzionari preposti non sembravano commuoversi dello spirito umanitario e della solidarietà socialista del mio amico. Soprattutto, a loro appariva strano che una persona – l'essere donna e per di più minorenne era soltanto un'aggravante – potesse liberamente uscire dall'Albania e rientrarvi, così, liberamente. Persino il tentativo di Mario, di far intervenire i due agenti che erano venuti a prelevarci e che stavano tranquilli sull'auto parcheggiata fuori, fu inutile. In una burocrazia che si rispetti ciascuno fa il suo pezzo di lavoro e gli altri ne rispettano l'autonomia. Un altro caso di barriere mentali.

Soltanto una telefonata (ancora una volta) a Tirana risolse il problema. Così partimmo alla volta del sud, fermandoci prima a Scutari e poi a Tirana. A Scutari, all'uscita dal ristorante, trovammo una folla che voleva vederci, soprattutto bambini che chiedevano l'elemosina. I due *sigurimi* e gli adulti li cacciavano per impedirci di entrare in contatto con loro. Un'altra barriera eretta dalla menzogna: non far vedere e sapere quali sono le reali condizioni economiche del Paese. Ma la sorpresa vera fu quando regalammo delle banane che avevamo acquistato in Montenegro: era evidente che quei bambini non sapevano di che si trattasse, non le avevano mai viste. Il controllo dentro le barriere della menzogna funzionava abbastanza bene anche nei primi anni Novanta, nonostante i buchi in quel controllo si fossero già prodotti, attraverso la radio, la televisione, qualche libro.

Nel corso della settimana, grazie alle nostre continue insistenze, potemmo visitare, oltre i luoghi canonici che già la gentile ospitalità locale ci aveva riservato, fabbriche ridotte ad ammassi di ruggine, scuole primarie didatticamente arretrate di almeno cinquant'anni, coltivazioni di cotone e tabacco dove a lavorare c'erano solo donne, con gli uomini seduti a controllarle, intenti a fumare e chiacchierare, luoghi di lavoro malsani e bui dove venivano sfruttate ragazze minorenni, ristoranti e negozi per i cittadini albanesi completamente vuoti di merce, dove si faceva una fila anche di qualche ora senza risultati. Insomma, visitammo un Paese povero; non nel senso che c'erano i poveri, che più o meno esistono in tutti i paesi, ma nel

senso che tutto il paese era povero, non produceva nulla, stava implodendo su sé stesso, girava intorno a un'economia di Stato fatta di militari, poliziotti, burocrazia, autoalimentati, senza mercato e senza etica, solidarietà e giustizia.

Tirana, la capitale, era il fantasma di se stessa: le strade larghissime del centro erano percorse da qualche decina di autovetture, tutte strettamente di stato; la gente vagava a piedi senza un'apparente logica produttiva, entrando e uscendo da luoghi privi di una funzione produttiva, tenuti in vita per dare un senso alla loro esistenza; la bicicletta era un bene di lusso; i camion trasportavano gli operai; uomini e donne, vecchi e giovani erano magri, con i capelli arruffati, in cerca sempre di qualcosa. Nelle stanze del potere politico, accademico, scientifico, letterario, naturalmente, le cose apparivano diverse. La narrazione dominante era quella di un paese in cammino, contro tutto il resto del mondo, per difendere l'identità e la sovranità nazionali; e questa difesa era fatta a costo di chiudere il popolo dentro una gabbia sovrana, ma pur sempre gabbia.

Nell'albergo Tirana, costruito sulla piazza centrale della capitale, venivano a trovarci amici di Mario Brunetti, tutti membri del partito, del parlamento, responsabili e funzionari governativi, intellettuali, che lamentavano le difficili condizioni del paese, ma a denunciare anche lo stato ormai comatoso del gruppo dirigente, entrato in crisi dopo la morte di Enver Hoxha, avvenuta cinque anni prima. Quando commentavamo questi colloqui, Mario tendeva a ridimensionare la portata del loro significato, anche se si rendeva conto che i suoi amici rischiavano molto a raccontare certe cose e, se lo facevano, era segno che la misura era colma.

Per strada, all'università, all'uscita dell'albergo, giovani ci avvicinavano per parlare ed esternare la loro sofferenza. Sembravano animali in gabbia, ristretti in un mondo troppo piccolo per loro. Le richieste iniziali erano banali: *jeans*, *sneakers*, *t-shirt*, occhiali da sole. Subito dopo si facevano più interessanti: l'indirizzo per scambio di lettere, indicazione di università dove imparare le lingue, qualche giudizio sul loro paese. Chissà quanti di quei ragazzi sono poi saliti sulle navi che tentavano di trasportare i migranti attraverso l'Adriatico e quanti sono sopravvissuti. Negli occhi si sarebbe potuta leggere la decisa volontà di rompere le barriere e correre qualsiasi rischio.

Intanto, dovevamo riportare a casa Shqiponja, a Valona. Abitava in un quartiere di edifici altissimi e tutti uguali, separati da pezzi di terra brulla, deserti tra edifici degradati. L'interno della casa era accogliente, di piccole dimensioni, ma dignitoso. I genitori ci aspettavano e ci ringraziarono per aver custodito la loro figlia. Dopo che andammo via da quella gentile casa

nessuno di noi seppe mai che fine fece Shqiponja. Abortì? Fuggì in Germania? Salì su una di quelle navi? Cadde nelle mani della criminalità albanese? Nulla, il nulla che le barriere proteggono e alimentano.

Il nostro viaggio verso sud si concluse ad Argirocastro, città museo di un'Europa ormai non più esistente. Le case, le strade, l'abbigliamento delle persone, i barbieri, gli artigiani, tutto ad Argirocastro sapeva di fine Ottocento o primi Novecento. Una sorta di metafora dell'Albania chiusa in sé stessa, ferma piuttosto che influenzata dall'esterno, orgogliosa della propria povertà perché all'oscuro del benessere diffuso. Dalla stazione degli autobus partivano uomini verso il nord, recitando la *Ṣalaī al-Ẓuhr*, cosa che contrastava con la Costituzione albanese, unica al mondo a dichiarare lo Stato ateo. Eppure, tutto avveniva alla luce del sole, nella più totale indifferenza dei passanti. Un esempio di crepa sulla barriera religiosa che per quasi cinquant'anni ha reso quel paese una bolla del pensiero. Più a nord, dove il controllo politico e poliziesco era più ferreo, questi musulmani non avrebbero potuto pregare il loro dio e non avrebbero potuto esternare i loro sentimenti religiosi. Quando tornammo, circa dieci anni dopo, visitammo due cimiteri, che raccontavano in modo plastico la storia del Paese: fino al 1944 le tombe erano sistemate con una rigorosa separazione tra cristiani e musulmani; dal 1944 al 1991 i morti erano tutti insieme, senza alcun segno religioso sulle tombe; negli ulteriori dieci anni le tombe tornavano a essere separate e con evidenti segni dell'appartenenza religiosa dei sepolti. Durante il regime lo Stato controllava non solo il pensiero dei suoi cittadini, ma anche il loro destino *post mortem*. La Sigurimi andava oltre la vita e la morte, unica vera autorità spirituale del regime.

La discesa dal confine greco-albanese sino a Igoumenitsa fu una strana sensazione di libertà, nostalgia e colpa. Libertà da un senso di oppressione, chiusura, controllo che ogni luogo, persona, situazione portavano con sé. Nostalgia per un ritorno a casa che avrebbe cancellato, molto probabilmente, volti e parole di richiesta d'aiuto. Colpa per non aver saputo fare nulla, con la sensazione che nulla si sarebbe potuto fare dall'esterno, tanto era forte il senso di chiusura che tutto esprimeva in quel regime. La sera, durante la cena, nel gruppo nacque una discussione politica molto accesa, tra coloro che ritenevano la situazione che avevamo visto una crisi passeggera e un momento di difficoltà che il regime avrebbe superato e coloro che, invece, ritenevano un punto di non ritorno tutto il disagio che si era manifestato anche a noi. Personalmente, credo di aver fatto una delle mie più azzeccate previsioni. Non passerà un anno, dissi, e il sistema politico albanese esploderà, accadrà qualcosa di grosso.

Infatti, l'8 agosto 1991 nel porto di Bari attraccò il mercantile Vlora sul quale viaggiavano circa 20 mila persone. Era l'inizio della fine del regime di Ramiz Alia, ma noi sapevamo che era solo una tappa di una strategia politica per superare il regime, come se fosse saltato il tappo di una bottiglia il cui contenuto fermentava da troppo tempo. Fuggire era un atto disperato, ma un atto politicamente rilevante nel contesto albanese. Infatti, la chiusura e il divieto di uscire era il principio su cui si reggeva tutto il sistema sociale e culturale albanese. Fuoriuscire era il più rivoluzionario degli atti possibili. La transizione verso la democrazia fu, a quel punto, tutto sommato indolore, quasi una conseguenza ineluttabile dentro un linguaggio dei gesti e delle posture, dei corpi e delle menti.

Tornai a Tirana nel 2002, per verificare cosa era accaduto. In Europa gli albanesi erano diventati il male assoluto; la gente ne aveva paura; persino gli Arbëreshë non li accolsero più con l'entusiasmo degli inizi e anzi eliminarono dalla loro mitologia ogni richiamo alle comuni origini. Mi interessava quindi vedere cosa accadeva in Albania, qual era la narrazione dominante, quali i segni del cambiamento. Quanto accadeva era per alcuni versi la consueta transizione alla modernità che abbiamo molte volte osservato anche in altri contesti; per altri versi, invece, presentava singolari caratteristiche. Due casi etnografici, in particolare, possiamo citare. Il primo è quello della *Dordolec*, il secondo quello della *Gjakmarrja*.

La *Gjakmarrja* è la vendetta di sangue, legittimata dal Kanun nei casi di omicidio di un parente stretto, di un'umiliazione o di reati contro il patrimonio. Fu vietato durante il regime comunista, con efficacia, vista anche la abolizione della proprietà privata; ma, caduto il regime, sia nel nord dell'Albania, sia in Kosovo l'efficacia del divieto fu ridimensionata. Il ritorno alla pratica vendicativa tornò inopinatamente. In una società che si apriva alla concorrenza, alla competizione, al conflitto del mercato, mancando alternative "moderne", a causa della chiusura pluridecennale agli scambi con contesti diversi, l'unica, immediata, comprensibile e semplice pratica per dirimere i conflitti fu il ricorso a un antico rituale. Come accade spesso, aperture e chiusure sono correlative, azioni non necessariamente opposte, contraddittorie e complesse, semplici e complicate allo stesso tempo[5].

Il caso della *Dordolec*, o la bambola della casa, cioè l'uso di appendere sugli edifici in costruzione un pupazzo per allontanare il malocchio, fenomeno scomparso che è tornato prepotentemente dopo la caduta del regime, si configura anch'esso come antico rituale che, in assenza di proprietà privata, aveva perduto significato. La grande espansione edilizia degli anni Novanta, alimentata dalla circolazione del denaro e dalle rimesse degli emi-

grati, si ritrovò nella necessità di porre dei segni di identificazione e di marcatura dello spazio privato. I cantieri furono imbandierati con il vessillo nazionale, che era in uso in Kosovo per evidenti motivi di riconoscibilità, e con la *dordolec*, perché allontanasse l'invidia, la malevolenza e le disgrazie[6].

Note

[1] La personalità che all'interno dell'Accademia ci aveva voluto era Alfred Uçi, filosofo noto anche all'estero e membro del governo di Enver Hoxha molti anni prima.

[2] *Drejtoria e Sigurimit të Shtetit* (direzione della sicurezza di stato), nota comunemente come *Sigurimi*. Creata nel 1943, si sciolse nel 1991. La letteratura albanese è oggi ricca di racconti e ricostruzioni del terrore che essa seminava tra i dissidenti, ma anche tra i collaboratori del regime che, per banali fraintendimenti o lievissime colpe, come, per esempio, scrivere una poesia d'amore, potevano cadere nella persecuzione maniacale degli agenti della Sigurimi.

[3] È la lingua delle comunità italo-albanesi d'Italia, che la trasferirono in Italia nella seconda metà del Quattrocento.

[4] È la lingua della nazione albanese indipendente, dopo la liberazione dall'impero ottomano.

[5] Resta 1997.

[6] Peterson-Bidoshi 2006.

Bibliografia

Resta P. (a cura di) 1997, *Il Kanun: le basi morali e giuridiche della società albanese*, Nardò.

Peterson-Bidoshi K. 2006, *The "Dordolec": Albanian House Dolls and the Evil Eye*, «Journal of American Folklore», 119, 473 (Summer 2006), pp. 337-355.

Come ripensare l'africanistica

Gabriele Bortolami

Metodo antropologico da rinnovare

Da qualche tempo i paesi del cosiddetto terzo mondo erano chiamati paesi emergenti, sottosviluppati a sud rispetto l'occidente e dipendenti dai sistema economici di società organizzate come eterne periferie di un mondo che al centro di tutti gli interessi organizzava e decideva dentro un unico sistema economico globale e omologante. La classica concezione olistica di matrice tyloriana che ha portato molti studiosi a considerare la cultura africana come un "*hortus conclusus*" la cui solidità era affermata e logicamente composta, lascia il posto a un sistema, a una visione dove non si giustifica più l'esterno come matrice per sistematizzare l'interno delle società africane. Anche l'epopea marxista aveva previsto un'evoluzione che faceva dipendere il progresso delle società da tappe evolutive stabilite da dialettiche applicate da qualche tempo a fenomeni dialettici occidentali. L'incongruenza è evidente, non solo il rischio di incorrere in facili letture etnocentriche i cui topici ricorrono, ma anche l'azzardata applicazione a parametri metodologici del tutto estranei ed esterni per spiegare realtà culturali che si strutturano nell'alterità. E per ciò che concerne il metodo sono paradigmatiche le osservazioni sul diario di Malinowski da Tentori: «L'osservatore resta infatti esterno alla struttura sociale degli osservati, non ne condivide valori, concezioni di vita e credenze; vive tra loro per lo più (o almeno sotto certi aspetti) in modo privilegiato e sa che la sua esperienza ha un termine, trascorso il quale si reinserirà nella società di provenienza»[1].

Alla luce della situazione coloniale di George Balandier[2] bisogna riflettere sull'importanza che in Africa hanno i processi di universalizzazione globale del sistema capitalistico, e così è necessario gestire una certa mediazione tra dinamiche interne, appurate senza visioni etnocentriche, e dinamiche esterne che dal colonialismo in poi hanno fatto sfoggio di efficiente monopolio della subalternità. Le nazioni africane affermano il loro diritto

alla differenza culturale nello sforzo di incontrare nuove vie per costruire civiltà che non siano brutte copie dell'occidente ma che rispecchi gli autentici valori africani. Tutto si svolge come dinamica, dove le società africane continuano a inventare il loro futuro locale; e la diversità culturale, non più legata a passati tradizionali, è il frutto di continue mediazioni tra un'eredità che cede il passo a novità che sempre irrompono. Infatti, la loro non è più un'autenticità in pericolo, ma qualcosa di creativo, da immaginare continuamente, sottratta alla condanna del dover subire[3]. Ritengo, al riguardo, l'apporto di James Clifford indispensabile dal punto di vista metodologico cosicché la cultura africana dagli ingenui contatti culturali del XV e XVI secolo, dall'acculturazione forzata del periodo coloniale e dal forte cambiamento sociale in atto a causa della globalizzazione riconsidera i frutti puri della tradizione sognati come anelito di autenticità. Si può richiedere un modello di modernità etnografica in cui sia sempre presente la coscienza dell'esperienza inevitabile di sradicamento e d'instabilità quasi si dovesse assistere attoniti alla disgregazione culturale locale di un futuro collettivo che si dibatte tra pressioni esterne. Lo studioso africano possiede un forte senso di autenticità perduta, e prende le sue precauzioni davanti alla modernità che rovina «una qualche essenza o sorgente, non è nuovo [...] tante e tante volte lungo il filo dei millenni il cambiamento è stato configurato come disordine, i frutti puri impazziscono»[4]. Nella megalopoli angolana di Luanda tra dialettiche che oppongono il centro al caos delle periferie, si è creato uno spazio realmente globale di connessioni e dissoluzioni culturali. È possibile nelle vie chiassose che conducono al mercato incrociare donne maliane con la *burka* e donne *muwila* a seni nudi accomunate da un unico desiderio: guadagnare. Non c'è dubbio che ambedue siano portatrici di autenticità locali che però s'incontrano e si fondono in precari ambienti urbani e suburbani. In questi ambienti cessa il controllo ideologico che vigilava sulla purezza delle forme, s'ingenera un continuo farsi e disfarsi della cultura africana, grazie al mercato concepito come zona di contatto tra gruppi di provenienza diversa. E allora ci si chiede se è possibile mantenere l'"autenticità" in un costante interagire di molteplici forme culturali. Si assiste a una costante reinvenzione dell'africanità in un ambiente così transitorio e ibrido. In questa serie d'improvvisi cambiamenti ci si pone la domanda su quale sia il metodo antropologico più adatto per stabilire un necessario approccio alla cultura africana. Si tratta di un mondo che apre il velo che lo copriva; e senza lasciarsi ingannare ci si chiede come poter definire il campo di ricerca antropologica delle culture africane. Essendo ambiguo e rischioso tradurre una cultura diventa un'operazione difficile

circoscrivere e delimitare, oggettivamente il problema fondamentale su cui stabilire l'inizio di una ricerca perché a un certo punto si pretende di fissare, in qualche modo, qualcosa che è in continuo movimento.

«E tuttavia l'antropologo non può eludere un certo tipo di domande. Nella società studiata, qual è la parte rispettiva della determinazione interna e della determinazione esterna?». Inoltre, sorge naturale il quesito se siamo autorizzati a descrivere e delimitare una cultura per definirla sia sul piano dell'organizzazione sociale come sul piano della cultura materiale. Mentre la stragrande maggioranza della letteratura antropologica coloniale considerava le culture angolane (*Bakongo*, *Akwakimbundu*, *Ovimbundu*, *Nhaneka*, *Luchazi*, *Tuchokwe*, *Kwanhama*, *Muwila* etc) come popolazioni poco differenziate e poco gerarchizzate che secondo lo schema evoluzionistico dovevano essere docili e assimilarsi alla cultura portoghese, assistiamo in seguito a tentativi di giustificare con la storia e nella maggior una storia tormentata, come quella dei Bakongo, grazie ai moderni approcci antropologici più diversi ci si chiede in che modo s'incontrano o si scontrano i mondi che vengono a contatto. Nella serie infinita d'incontri che situavano le società storicamente studiate nella dipendenza, si rendeva necessario tradurre la loro cultura come un insieme globale e coerente. Ma il rischio sempre presente era investigare qualcosa andando alla ricerca del tempo perduto. Le dimensioni diacroniche e sincroniche della cultura si presentano come complementari e per ottenere effettivi risultati, evitando sia il funzionalismo che obbligava la cultura a rispondere alle necessità umane, come anche il rischio di cadere nell'etnografia di un eterno e immutabile presente, bisognava restituire alle culture africane le loro particolarità storiche, anche se ciò implicava risalire alla "tradizionalità" pre-coloniale.

Il contesto antropologico e i suoi periodi

I presupposti per una nuova comprensione. Per contestualizzare la storia degli studi riguardo l'africanistica è bene periodizzare il contesto storico che ha dato origine ai paesi africani secondo questa tipologia. Innanzitutto bisogna considerare il contesto dei primi contatti culturali con l'occidente nei secoli XV e XVI. In questo periodo abbondano le cronache di viaggiatori, mercanti, soldati e missionari. Si tratta di documenti preziosi che invogliano lo studioso a considerare la cultura così come la incontrarono i primi testimoni. Si tratta di un materiale che costituisce fonte per l'antropologia applicata all'Africa. L'analisi di questi preziosi documenti deve andare di

pari passo con lo studio dei miti che fondano le origini di numerose etnie, oggetto dello studio antropologico.

Il secondo momento che diventa necessario per l'analisi cronologica nella storia degli studi è quello che coincide con le spedizioni geografiche composte da studiosi ed esploratori e che copre l'arco di tempo che va dal XVI al XVIII secolo. Si tratta del periodo delle prime spedizioni geografiche ed etnografiche, le cui cronache sono veramente importanti ai fini della ricerca anche perché precedono il periodo coloniale propriamente detto e danno preziose testimonianze sull'insorgere della schiavitù e dei primi approcci violenti alla cultura africana nei diversi paesi. Il rapporto ingenuo e accogliente stabilito dagli africani diventa disillusione dopo aver scoperto le vere intenzioni degli esploratori. Appartengono a questo periodo i primi studi etnolinguistici e la composizione delle prime grammatiche delle lingue indigene. S'intensificano i rapporti commerciali e i commercianti portoghesi ottengono grandi profitti dagli scambi commerciali con le carovane indigene provenienti dall'interno. Lo scambio si presenta subito ineguale favorito dallo sfruttamento degli agenti coloniali (*pombeiros*, *funantes* e negrieri). Da questo periodo le formazioni sociali africane iniziano a perdere la loro autonomia.

Il terzo periodo coincide con la conquista coloniale, è probabilmente in questo periodo, che si situa tra XIX e la prima metà del XX secolo, che si ha la vera e propria occupazione delle terre appartenenti agli africani e lo sfruttamento delle prime risorse economiche (gomma, avorio). In questo periodo è importante osservare che la preoccupazione dello sfruttamento delle materie prime destinate a sostenere le prime industrie europee e americane, determina lo spostamento degli interessi dalla manodopera schiava che non è più ricercata, con la conseguente caduta della schiavitù. Per i fini che ci proponiamo in quest'articolo bisogna constatare che sono queste le circostanze della prima antropologia africanistica che si colora di tinte coloniali. C'è una certa produzione di opere etnografiche che forniscono preziose informazioni agli amministratori coloniali. Avvengono inoltre le prime *surveys*, con la produzione delle prime opere etnografiche. Siamo in un periodo, dove regna il paradigma evoluzionista.

Il quarto periodo, incluso nella storia degli studi di africanistica, coincide con l'insorgere dei movimenti di guerriglia anticoloniale e lo scoppio dei primi moti indipendentistici. Per i coloni la situazione diventa insostenibile e davanti al paese ormai incontrollabile è necessario concedere l'indipendenza. Avviene un repentino cambiamento nelle istituzioni e nei saperi coloniali che si ritenevano fondamentali per una nuova società, e

sostenevano mire espansionistiche e oppressive. Prima che Caetano scrivesse il *Depoimento*, si cercava di tamponare le falle di un vuoto strutturale e di celare il fallimento del colonialismo sullo sfondo di un sipario che l'11 novembre 1975 ha alzato con l'indipendenza angolana. Gli angolani prendono coscienza della loro patria e da indigeni soggetti ai coloni diventano cittadini, si formano le prime strutture dello Stato-Nazione. È evidente che non si possono creare stacchi tra periodi diversi come se non partecipassero di un continuum crescente di collegamenti e interdipendenze, ed è questo l'ambiente che permette alle formazioni sociali africane di evoluire in modo autonomo. Le modalità adottate dagli Africani oggi, sono ben altro da quelle di un tempo, anche se li accomuna una memoria collettiva, viene definita una specifica identità che è più nominale che etnica. Loro però ritengono ancora di appartenere a un lignaggio che diventa famiglia allargata ma a tutti gli effetti si tratta di un'identità ormai meticcia. S'ingenera un processo creativo che determina un insieme di cambiamenti, rifacimenti, rifunzionalizzazioni e mediazioni. Fonte di omologazione e cambiamento è stata prima la guerra poi l'ondata del mercato globale che ha influito sulle credenze dando origine a nuovi comportamenti, in una sorta di automodellamento personale e allo stesso tempo collettivo. La tradizione ha lasciato il posto alla nuova logica di mercato, che, pur mantenendo lo stile di vita ereditato dagli antenati, impegna e obbliga ad assumere tutta una serie di novità, cosicché da esperti in comunicazione mediatica, molti ignorano la loro lingua e il loro villaggio per vivere concentrati nelle periferie delle grandi città.

L'oggetto della ricerca antropologica. A questo punto con Jean-Loup Amselle ci chiediamo qual è l'oggetto dell'africanistica: il villaggio tradizionale, l'organizzazione sociale, l'etnia, la cultura materiale?

Produrre un testo etnografico. Lo sviluppo dell'antropologia si realizza, attraverso stadi di cambiamento, trasformazione e dibattito, tipici del processo perché tale. Questi cambiamenti furono intesi in passato come "crisi d'identità" dell'antropologia, basata sulla crisi dell'oggetto di studio, dei metodi di ricerca impiegati nel lavoro etnografico e rappresentativo, e questo si riflette sulla capacità di autodeterminazione dell'antropologo, sia nel lavoro quotidiano sul campo che nell'interazione con l'oggetto di studio, così come nella produzione scritta di un testo etnografico che metta in relazione il lavoro sul campo, la rappresentazione e l'interpretazione delle esperienze dirette del ricercatore, e riveli la costruzione oggettiva di un testo etnografico e perciò la validità dell'autorità scientifica dell'antropologo.

La storia degli studi. La relazione tra antropologia e letteratura è già

all'origine della disciplina, se consideriamo i tempi classici e i pionieri della ricerca socioculturale: la conoscenza antropologica era stata prefigurata molto prima da un religioso spagnolo nel sedicesimo secolo. Il frate in questione era il francescano Bernardino de Sahagún [...], ha detto che non avrebbe potuto compiere la sua missione se avesse ignorato chi fossero i suoi interlocutori, senza conoscere la loro lingua e cultura. Documenti di viaggiatori, avventurieri, funzionari, missionari, hanno contribuito lungo la storia con descrizioni e le valutazioni di culture lontane e società sconosciute, attraverso aggettivi abbondanti quali "arretrato", "esotico", "selvaggio", "semplice". Sono scritti che hanno l'intento di descrivere i tratti culturali, i comportamenti e gli oggetti della cultura materiale, con un interesse letterario o personale, che ha riportato il confronto tra culture e fatto riflettere sul significato dell'alterità. Queste fonti destinate alla progressiva scoperta dell'alterità evidenziano l'ignoranza delle lingue native. È chiaro che il lavoro sul campo e l'osservazione diretta diventano strumenti necessari e strategie di base per la conoscenza antropologica e per la comprensione della lingua nativa come unico modo per capire una cultura. Il lavoro sul campo etnografico è divenuto la categoria di base essenziale per lo sviluppo della ricerca antropologica, mentre il bisogno di comunicazione con i nativi usa la lingua locale per dare un significato ai dati etnografici. L'interesse antropologico per la lingua di una società rappresenta uno dei pilastri del suo sviluppo come scienza, infatti, la specificità linguistica della cultura umana è un argomento pienamente condiviso dagli antropologi. Molti autori comprendono il linguaggio, come elemento che rappresenta e articola le culture. La conoscenza della lingua permette l'analisi di una cultura, se questo è un principio metodologico che si applica in generale, tanto più valido è per la cultura africana.

La letteratura come fonte di documentazione antropologica

La letteratura ha rappresentato e continua a rappresentare una premessa fondamentale della ricerca. Una delle prime questioni affrontate dall'etnografo nel lavoro sul campo è come poter raccogliere dati utili per l'analisi antropologica.

Fin dal primo approccio bisogna saper individuare gli elementi rilevanti per la ricerca. Una volta raccolta la documentazione sarà esteso, ampliato, specificato e approfondito tutto il lavoro sul campo, poiché questi documenti, che richiedono selezione e controllo insieme con lo sguardo rifles-

sivo dell'etnografo, forniranno nuove informazioni interessanti. Il compito del ricercatore sarà di valutare la rilevanza di queste fonti, valutarne la qualità oggettiva, interpretativa e descrittiva. Il tipo di documenti varia, secondo l'oggetto di studio, poiché non bastano i documenti ufficiali per aiutare a ricostruire un processo sociale, l'antropologo ha bisogno dell'aiuto di altre discipline e prima di andare sul campo, deve ricostruire lo stato dell'arte attraverso la letteratura della regione nei suoi vari aspetti: la geografia, la storia, la demografia e, naturalmente, gli studi antropologici che possono essere già stati prodotti sull'etnia in questione. Queste informazioni possono anche suggerire linee di ricerca, diversi punti di vista, e altre informazioni sui gruppi locali che altrimenti non sarebbero accessibili tramite l'osservazione diretta o partecipante dell'etnografo. Oltre a questa documentazione iniziale in tutta la sua diversità, l'oggetto della ricerca può richiedere l'uso di testi specifici, e una maggiore attenzione per un approccio adeguato, oggettivo o informativo. È possibile che ci siano luoghi in cui l'inserimento dell'antropologo sia in sostanza impossibile, o dove la presenza dell'etnografo, soprattutto quando è straniero, distorca la situazione, come alcune cerimonie o riti, incontri o comunità. In questi casi, l'etnografo può ottenere dati solo ricorrendo a informanti dall'interno, con le loro interpretazioni sarà in grado di descrivere situazioni e azioni espressive. Il lavoro sul campo a volte richiede che gli informanti scrivano le loro impressioni su aspetti specifici della cultura, costumi o rituali, o su eventi passati rilevanti. A questo riguardo sono molto espressive le «storie di vita», raccolte sul campo, sono uno strumento di arricchimento che fornisce interpretazioni, percezioni di situazioni e comportamenti, credenze e valori collettivi.

Il villaggio come *topos* di ricerca

C'è una serie di critiche mosse al villaggio. La prima parte dal fatto che spesso le ricerche sul campo si basano su un campionario ridotto tratto da uno o due villaggi, in questo modo i dati etnografici non possono essere referenti sicuri di un fenomeno. La seconda critica viene mossa da Jean-Loup Amselle che elenca le caratteristiche del villaggio in questo modo: «1) isolamento e una economia chiusa o di sussistenza; 2) Una omogeneità sociale e culturale; 3) La supremazia di un certo tipo di rapporti sociali fondati sulla discendenza, l'alleanza, il vicinato e l'aiuto reciproco; 4) la tradizione; 5) una società di conoscenza reciproca».

Il villaggio sembra diventare un topico del presente etnografico, racchiuso nell'atemporalità senza esser soggetto agli influssi della storia, è lì, dove si rifugiano gli antropologi alla ricerca del tempo perduto. Se ciò rimane valido per il computo dei risultati, bisogna stare attenti a non sminuire uno dei topici più importanti della ricerca etnografica. Perché sembra assurdo porre in dubbio che il villaggio sia mai esistito, o comunque sia una creazione delle autorità coloniali, come se prima dell'amministrazione coloniale gli africani vivessero appesi agli alberi. In verità gli insediamenti precoloniali, esistevano in aree irraggiungibili, con terreni fertilissimi, da queste zone dette *mabaixas* gli angolani furono obbligati a concentrarsi lungo le vie di facile accesso dette *bala-bala*. L'insicurezza prodotta dalle guerre ha obbligato le persone a un nuovo abbandono delle *bala-bala* coloniali per insediamenti peri-urbani detti comunemente *bairros*. In ogni caso la cultura non è sparita solo a causa di questi trasferimenti forzati, ed è pur sempre vero che bisogna andare là dove le persone vivono per poterle conoscere e rimanere con loro a lungo. Infatti se Malinowski è riuscito a ottenere una buona visione della cultura trobriandense è perché vi fu obbligato a rimanere a causa della guerra.

Note

[1] Malinowski 2016, p. 9.
[2] Balandier 1977, p. 5.
[3] Bortolami 2018, p. 22.
[4] Clifford 1999, p. 15.

Bibliografia

Amselle J.-L. 2002, *Contro il primitivismo*, Torino.
Balandier G. 1963, *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, Paris.
Balandier G. 1965, *La vie quotidienne au royaume de Kongo*, Paris.
Boas F. 1972, *L'uomo primitivo*, Bari.
Bortolami G. 2018, *Feticci e credenze religiose dei Bakongo*, Roma.
Caetano M. 1974, *Depoimento*, Lisboa.
Chabal P. 2002, *A History of Postcolonial Lusophone Africa*, London.
Chabal P. 1999, *Africa Works*, London.
Clifford J. 1999, *I frutti puri impazziscono*, Torino.
Dos Santos E. 1969a, *Elementos de Etnologia africana*, Lisboa.
Dos Santos E. 1969b, *Religiões de Angola*, Lisboa.
Dos Santos E. 1972, *Movimentos proféticos e mágicos em Angola*, Lisboa.
Felgas H. 1960, *As populações nativas do Congo Português*, Luanda.
Hammersley M., Atkinson P. 1995, *Ethnography*, London.
Hodges T. 2002, *Angola. Do Afro-Estalinismo ao Capitalismo Selvagem*, Lisboa.
Junod H. A. 1936, *Moeurs et coutumes des Bantous*. Vol. I, Paris.

Leon-Portilla M. 2002, *Bernardino de Sahagún First Anthropologist*, Oklahoma.
Martins J. 1972, *Cabindas. História-crênças-usos e costumes*, Cabinda, Comissão de Turismo da Câmara Municipal.
Martins Morais de M. A. 1958, *Contacto de culturas no Congo português*, Lisboa.
Mendes Correa A. A. 1943, *Raças do Império*, Porto.
Milheiros M. 1953, *Registo etnográfico e social sobre a tribo dos Maiacas*, «Mensário Administrativo», n. 67-68, pp. 5-131.
Redinhas J. 1966, *Etnossociologia do Nordeste de Angola*, Braga.
Rodrigues de Areia M. L. (eds.) 1998, *Angola. Bibliografia Antropológica*, Coimbra.
Van Wing J. 1959, *Etudes bakongo*, Bruxelles.

Radici antropologiche della violenza contro la donna

Gioia Di Cristofaro Longo

Il problema della violenza contro le donne richiede una riflessione specifica attraverso la quale mettere in luce le radici culturali di tale fenomeno. Una prima considerazione è essenziale: si tratta di una realtà millenaria. Alcune frasi documentano eloquentemente tali realtà.

Quando si parla di millenni non si deve cadere nella trappola del riferimento ai duemila anni dell'era cristiana, come erroneamente molto spesso accade. Duemila anni fa, infatti, il pregiudizio culturale che ha discriminato le donne in forme diverse, più o meno vistose, ma tutte altrettanto gravi, decretando una loro immotivata inferiorità culturale, ha registrato un momento di rottura culturale proprio in Gesù, che ha consegnato un patrimonio di libertà, liberazione e uguaglianza che non ha precedenti.

Per rendersi conto di questa realtà rivoluzionaria basta ricordare che l'ebreo contemporaneo di Gesù pregava dicendo: «Signore ti ringrazio di non avermi fatto pagano, schiavo e donna». Anche altre citazioni confermano un antifemminismo antico, anzi, antichissimo, come ad esempio nel Siracide[1] nel quale si afferma: «Qualunque malizia è nulla in confronto della malizia della donna: che la sorte dei peccatori la colpisca! […] Meglio la cattiveria di un uomo che la bontà di una donna». Gesù capovolge questa concezione e le parole di San Paolo ne sono una conferma nella Lettera ai Galati (3, 28): «Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù».

Il problema, anzi meglio, la responsabilità dei cristiani sta nel non aver saputo fare tesoro dell'insegnamento di Gesù ricadendo in breve tempo nella subalternità alla cultura dominante. La novità culturale proposta da Gesù è stata, infatti, prontamente riassorbita con modalità diverse a seconda delle varie epoche storiche e dei rispettivi contesti culturali dalla cultura dominante declinata al maschile.

Non solo ieri, ma anche più recentemente. Ricordiamo, ad esempio, nel

XIX secolo due scienziati: l'antropologo Paolo Mantegazza e il medico legale Giuseppe Ziino che documentano la persistenza di tale orientamento.

Parole di uomini che è bene precisare si collocano in un'ottica favorevole alle donne e si riferiscono al dibattito culturale della scienza positivistica.

Paolo Mantegazza pensava che, attraverso una conoscenza sempre maggiore dell'uomo fisico, si potesse giungere alla conoscenza dell'uomo morale. La misurazione del cranio offriva un grande argomento alla tesi di una minore intelligenza della donna, confortata dalla constatazione che: *d'altronde nella storia ci sono state poche donne davvero geniali, eccezioni che confermano la regola*. La convinzione, quindi, che la donna fosse inferiore era quasi unanimemente accettata. Mantegazza aveva registrato che solo il 9,1% dei personaggi citati in un dizionario biografico fossero donne, e affermava che: «Quando una donna è bella è tanto facile trovarla interessante e geniale»[2].

Il medico legale Ziino nella sua "Filosofia del delitto", in un capitolo affronta il problema della donna delinquente. Egli è avversario dell'"emancipazione muliebre" e, se è moderatamente favorevole al diritto al lavoro delle donne, lo è purché ristretto "in certi uffici e certe officine", mentre è pienamente contrario ai diritti politici. Quanto alla politica egli afferma: «Cosa di per sé già troppo ardua, essa non ha certo bisogno delle donne, o meglio di quella vaporosità propria del loro organismo linfatico-nervoso»[3].

La scienza dà sistemazione a quello che era un convincimento diffuso: la donna è fisicamente e moralmente inferiore all'uomo. Ziino ancora afferma: «Natura esige e scienza impone quando giustifica una minore imputabilità della donna in quanto ella è meno in intelletto, razionalità, moralità, senso della giustizia e più in: Emotività, irritabilità, immaginazione, istintività, amore»[4].

Gli uomini di scienza così confermano le connotazioni culturali correnti. Le donne appaiono incapaci di ragionamento logico, di concentrazione su un problema e nei loro giudizi si affidano all'intuizione considerata la forma di pensiero tipicamente femminile. La considerazione che veniva fatta dell'intuizione è significativamente spiegata dal giudizio di Lombroso e Ferrero: «Quell'intuizione psicologica è un vero e proprio istinto, posseduto anche, sebbene in grado inferiore, dai bambini e dagli animali, per esempio il cane»[5].

Diverso e profondamente innovativo il pensiero di donne intellettuali di molti Paesi che individuano con lucidità i termini del pregiudizio culturale a fondamento delle discriminazioni femminili. Dalla comparazione

delle parole degli uomini e delle donne emerge la documentazione dell'esistenza di due codici culturali dissonanti a testimonianza del mutamento culturale nella concezione e percezione delle identità di genere nello stesso periodo storico: una genealogia di cui essere consapevoli.

Alcuni esempi sono indicativi di questo processo culturale:

Mary Wollstonecraft (1759-1797), seconda di sette figli di un artigiano, nel 1792 pubblica la *Vindication of the Rights of Woman*, il testo che inaugura il femminismo, nel quale sostiene: «Oserò affermare che una ragazza il cui carattere non sia stato spento dall'inerzia, e la cui innocenza non sia stata compromessa da un falso pudore, sarà sempre una monella, e la bambola non attrarrà mai la sua attenzione. Voglio dire che ragazze e ragazzi giocherebbero insieme senza alcun rischio, se la distinzione tra i sessi non venisse inculcata in loro molto prima che la natura produca alcuna differenza». E più avanti: «Credo che le donne dovrebbero avere una rappresentanza invece di essere governate arbitrariamente, senza che sia loro concesso di partecipare in alcun modo alle decisioni di governo».

Lady Wortley Mary Montagu (1689-1762) nel suo libello pubblicato nel 1739 *A Person of Quality* diceva: «Se un Uomo potesse spogliarsi della parzialità legata al suo io e porsi per un momento in una condizione di neutralità, sarebbe in grado di vedere e sarebbe costretto a riconoscere che il pregiudizio e l'avventatezza sono le cause principali per cui si attribuisce alle Donne minor valore che agli Uomini, conferendo quindi a questi una eccellenza e nobiltà molto superiori che a quelle. In breve, se gli uomini fossero filosofi nel vero senso della parola, si renderebbero conto che la natura dimostra inconfutabilmente una perfetta uguaglianza tra il nostro sesso e il loro […]. È una enorme assurdità sostenere che l'istruzione sia inutile alle Donne, perché di fatto non hanno accesso alle cariche pubbliche, che rappresentano lo scopo per cui gli Uomini si dedicano ad essa».

Lydia Becker (1827-1890), animatrice del suffragismo di Manchester, in un suo scritto afferma che: «La posizione politica delle donne non è mai stata completamente uguale a quella degli uomini. Ma nel passato non era così nettamente dominata come è avvenuto dopo che l'estensione generale del diritto di voto a metà della popolazione ha posto l'altra metà in condizione relativamente peggiore. Oggi tutte le richieste di potere politico basate sul rango, la ricchezza, l'intelligenza, l'istruzione, stanno cadendo in discredito, e il solo requisito del sesso è considerato l'unico titolo per i diritti politici nella richiesta di suffragio universale maschile. Nessuna forma di governo, dunque, ignora i diritti politici della donna in modo così assoluto come la moderna democrazia».

Abigail Adams (1744-1818) sposò John Adams (secondo Presidente degli Stati Uniti dal 1797 al 1800). Seguì il marito nella sua attività di statista e fu autrice di numerose lettere, in una delle quali, rivolta al marito, dice: «Io desidero con tutto il cuore sentir dire che avete dichiarato l'indipendenza e nel frattempo spero che, nel nuovo codice di leggi che immagino dovrete preparare, vi ricordiate delle Signore e siate nei loro confronti più generosi e meglio disposti dei vostri predecessori. Non riponete nelle mani dei mariti troppo ampi poteri. Ricordate che tutti gli uomini sarebbero dei tiranni se fosse loro consentito. Siamo decise a fomentare una ribellione se non si presteranno alle signore cure e attenzioni particolari, e non ci sentiremo vincolate a rispettare nessuna legge di cui non ci sia data voce, o rappresentanza».

Olympe de Gouge nella sua dichiarazione dei diritti delle donne e delle cittadine (1792) dedicata a Maria Antonietta afferma: «La donna nasce libera e resta uguale all'uomo nei suoi diritti; lo scopo di ogni associazione politica è la conservazione dei diritti naturali e imperscrittibili della donna e dell'uomo; l'esercizio dei diritti naturali della donna ha per solo limite la tirannia perpetuata dall'uomo: questi limiti devono essere riformati dalla legge della natura e della ragione; la donna ha il diritto di salire il patibolo, deve avere anche il diritto di salire la Tribuna[6].»

Il contributo delle donne antropologhe nell'analisi scientifica della discriminazione

Decisiva la riflessione delle scienziate antropologhe nel processo di ridefinizione delle identità femminili, attraverso l'analisi scientifica del concetto di discriminazione.

Tra le prime ricordiamo Margaret Mead.

Proprio Margaret Mead, un'importante antropologa americana, ha affrontato con grande anticipo e lucidità la riflessione sulla mascolinità e sulla femminilità "in questo ventesimo secolo in cui – afferma la Mead – tante delle nostre vecchie idee hanno bisogno di essere rinnovate".

Dobbiamo alla Mead una considerazione fondamentale: "In ogni società conosciuta, l'umanità ha elaborato la divisione biologica del lavoro tra i due sessi in forme spesso remotamente collegate alla differenza biologica che di questa divisione sono state la causa prima".

Applicando il metodo dell'antropologia, che definisce la "scienza dei costumi", compara "modelli di civiltà diversi e contrastanti costruiti dagli uomini sulla base di eredità biologiche comuni"[7].

Il relativismo culturale in questo campo, di cui siamo debitori alla Mead, è espresso in termini estremamente semplici, ma non per questo non meno efficaci.

Afferma, infatti, l'autrice: "Partendo dal contesto tra la forma del corpo e le sue funzioni, gli uomini hanno formato analogie tra sole e luna, notte e giorno, bontà e cattiveria, forza e tenerezza, costanza e incostanza, resistenza e vulnerabilità. Una qualità è stata attribuita ora all'uno, ora all'altro sesso. Talora si pensa che siano i ragazzi ad essere estremamente sensibili e bisognosi di cure ed attenzioni particolari, altre volte si crede che lo siano le ragazze. In alcune società i genitori debbono provvedere ad una dote o fare delle magie per assicurare un marito alle figlie, in altre padre e madre si preoccupano per la difficoltà di sposare i maschi".

All'interno di questa e altre differenze M. Mead nota, comunque, una permanenza: in ogni cultura si trova pur sempre un'assegnazione di parti tra i due sessi. E quanto ciò sia importante è messo in luce dall'affermazione: «I rapporti tra uomini e donne, tra genitori e figli sono il punto cruciale delle relazioni umane.

Come queste relazioni sono modellate, così sono trasmesse al lattante dal seno materno e prima di cominciare egli ha già assorbito un particolare tipo di rapporti sessuali e imparato a respingere quelli diversi»[8].

Anche sulle parole conclusive di M. Mead è bene oggi rileggere molte delle nostre convinzioni e riaggiustare i relativi orientamenti[9].

Il lungo viaggio intellettuale e reale da lei condotto la porta a cogliere nell'interdipendenza dei sessi il punto nodale del rapporto tra i sessi stessi: «Soltanto negando la vita stessa si può negare l'interdipendenza tra i sessi. Se ne riconosciamo l'esistenza – continua l'autrice – e la seguiamo nei minimi particolari... possiamo studiare un sistema di vita in un mondo bisessuato che permetta ad ogni sesso di avvantaggiarsi al massimo di questa duplice presenza».

Non, quindi, negazione delle differenze perché «ogni adattamento che riesca ad annullare una differenza e una vulnerabilità in un sesso e una superiorità di forza nell'altro, diminuisce la possibilità di completarsi reciprocamente... negando ad ognuno la completa umanità che avrebbero potuto raggiungere»[10], ma anche contemporaneamente la consapevolezza che "noi siamo anzitutto esseri umani" e che è necessario che "ogni bambino ed ogni bambina si sentano anche degli esseri umani completi". Umanità che dovrebbe comprendere – a giudizio della Mead – anche l'orgoglio di appartenere al proprio sesso[11] senza quelle che Mead chiama "convinzioni nocive" che definiscono artificialmente maschile e femminile in un'infini-

tà di caratteristiche al di là delle profonde e contraddittorie differenze che possono esserci tra gente dello stesso sesso e senza ancora un'educazione che porti a desiderare di essere nati del sesso opposto.

Sono queste affermazioni che, rilette oggi, pur avendo presenti le critiche che alla Mead furono successivamente fatte, non possono non essere ritenute interessanti, fertili e oggi sorprendentemente attuali.

Proprio le "artificiali differenze" hanno costruito l'oppressione del sesso femminile nella storia della cultura di cui l'antropologia, seppur con difficoltà proprio per il condizionamento dei modelli androcentrici propri dei ricercatori, nella maggioranza uomini, è venuta prendendo coscienza.

Molte altre voci di scienziate di varie realtà culturali si sono espresse significativamente in questa direzione.

Per brevità ci riferiamo ad Elisabeth Badinter che, più recentemente, ha affermato: «Nello spazio di venti anni i rapporti tra gli uomini e le donne sono radicalmente mutati. Partendo alla conquista del mondo esterno, Eva ha posto fine alla divisione sessuale del lavoro. Battendosi per il diritto alla contraccezione ha recuperato per sé sola il controllo della riproduzione. Infine, libera del suo corpo, padrona della sua vita, non è più oggetto di scambio tra gli uomini. In tal modo i tre pilastri del patriarcato sono stati abbattuti in meno di un ventennio nella maggior parte del mondo occidentale»[12].

È ammesso, per la prima volta, il superamento o la possibilità di superamento del potere che Françoise Heritier constata in tutte le società e che riguarda la creazione da parte degli uomini di una «sfera riservata, inaccessibile alle donne, simmetrica alla riproduzione biologica, inaccessibile agli uomini: un sapere tecnico specializzato a uso esclusivo del sesso maschile che richiede un apprendistato realmente o falsamente complesso, ma nel quale nulla per la costituzione fisica femminile impedirebbe alla donna di avere accesso»[13].

Per la prima volta – afferma Badinter – questo potere perde quel «carattere generale che ne faceva uno dei fondamenti delle società umane»[14].

L'asimmetria delle relazioni di genere è passata per la divisione dei ruoli predeterminati culturalmente.

Françoise Heritier, più ancora di Margaret Mead, insiste sul carattere asimmetrico e disuguale della dicotomia sessuale. Parla a questo proposito di una divisione nella quale «tutto sarà diviso in due e attribuito ad un sesso o all'altro secondo due poli che saranno stabiliti come opposti»[15].

A parte le indicazioni sulle cause di questa asimmetria che registra diverse ipotesi le quali tutte ruotano, offrendo soluzioni diverse, sul rappor-

to natura-cultura, è proprio su questa "inversità" che si è fondata, radicalizzandosi soprattutto nelle società urbane-industriali, una divisione dei ruoli che affida alla donna il privato e all'uomo il sociale-pubblico.

La realtà attuale: una transizione tra rotture e resistenze

Quale è la situazione oggi? Il ventesimo secolo ha registrato una mutazione antropologica epocale che ha ridefinito l'identità culturale femminile. Un processo trasversale a livello internazionale che ha coinvolto donne in tutti i Paesi. Ne sono testimonianza, per fare un semplice e sintetico esempio, i congressi mondiali dell'ONU sulla questione femminile negli ultimi decenni.

È bene precisare che siamo dentro una transizione culturale nella quale agiscono contemporaneamente due orientamenti culturali opposti e conflittuali con i quali fare i conti, donne e uomini, nella quotidianità.

La rottura culturale che ha sancito a livello teorico il superamento del pregiudizio culturale che giustifica l'inferiorità femminile è documentato sia a livello nazionale che internazionale rispettivamente dalla Costituzione italiana e dalla Dichiarazione Universale dei Diritti Umani, due capisaldi dai quali non si può prescindere.

L'art. 3 della Costituzione italiana recita: «Tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono eguali davanti alla legge, senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali. È compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l'eguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese».

Sulla stessa linea gli artt. 1 e 2 della Dichiarazione Universale dei Diritti Umani: Art. 1: «Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti. Essi sono dotati di ragione e di coscienza e devono agire gli uni verso gli altri in spirito di fratellanza; Art. 2: Ad ogni individuo spettano tutti i diritti e tutte le libertà enunciate nella presente Dichiarazione, senza distinzione alcuna, per ragioni di razza, di colore, di sesso, di lingua, di religione, di opinione politica o di altro genere, di origine nazionale o sociale, di ricchezza, di nascita o di altra condizione…».

È significativo ricordare che sia il dettato costituzionale che la Dichiarazione Universale sono entrambi del dicembre 1948 e documentano elo-

quentemente il cambiamento epocale sul piano culturale a livello delle identità di genere femminile e maschile, una vera e propria rottura antropologica a livello mondiale.

Il principio costituzionale ha avviato in Italia una profonda riforma a livello legislativo che da una parte ha portato a cancellare le discriminazioni presenti nelle leggi esistenti, dall'altra ha introdotto nuove norme attraverso le quali affermare la nuova cultura di pari dignità di donne e uomini.

Il problema del permanere di comportamenti violenti con i quali si continua, ancora oggi, a fare i conti in termini drammatici, come ad esempio nel caso dei femminicidi – complessivamente 1740 in dieci anni, di cui il 71% in ambito familiare –, ma anche con tutte quelle forme di violenza solo apparentemente più leggere, ma ugualmente incidenti in quanto provenienti della stessa radice culturale, impone una riflessione attraverso la quale indagare le motivazioni culturali alla base di tali comportamenti, nonostante l'affermazione di principi che solennemente affermano la pari dignità di genere.

Emerge chiaramente una realtà decisamente grave che ancora oggi incide sensibilmente: la discrasia tra parole e fatti.

Un interrogativo: tutto ciò capita per caso? Oppure è una modalità attraverso la quale la società a dominanza maschile tenta di ridimensionare la portata profondamente innovativa della nuova identità femminile affermata sul piano legislativo nazionale e internazionale relegando i fatti di violenza a semplici incidenti di percorso?

Alcune considerazioni importanti caratterizzanti la violenza nei confronti delle donne sono:

– la violenza riguarda ogni ceto, grado di istruzione, condizione professionale e realtà geografiche: è un fenomeno mondiale;

– dura anni, a volte anche tutta la vita;

– si sostanzia in un atteggiamento diffuso e continuo che può essere definito mobbing familiare e/o relazionale che si traduce in non riconoscimento di autorevolezza e competenza, denigrazione, distorsione, sottovalutazione e riduzione di quanto dalla donna operato.

La cornice antropologica nella quale si colloca questo fenomeno riguarda l'attuale processo epocale di affermazione della nuova identità di genere femminile che si è tradotto nel superamento da parte delle donne dell'obiettivo della parità per l'affermazione del modello di orgoglio di appartenenza al genere femminile, scardinando nella sostanza gli assetti culturali precedenti fondati su un'asimmetria di ruoli: uomo titolare di potere nel senso etimologico di "poter essere" e la donna oggetto di "possesso" e quindi corpo su cui esercitare violenza.

Molte ricerche condotte in vent'anni da chi scrive confermano inequivocabilmente questo dato.[16]

Fondamentale in questa prospettiva è la presa d'atto dell'esistenza di due culture contrastanti, teoricamente incompatibili, ma nei fatti contemporaneamente operanti: quella che prevede l'affermazione di una cultura delle pari dignità tra uomo e donna e quella tradizionale che contempla, invece, una superiorità maschile a legittimazione della sopraffazione, della violenza, della discriminazione.

Un'analisi sul concetto di discriminazione

A proposito della discriminazione può essere introdotta una riflessione che distingue tre tipi di discriminazione riguardanti tutti i soggetti vittime di tale processo culturale: impedimento; occultamento; riduzione/banalizzazione/distorsione.

La prima riguarda il concetto di impedimento. Alle categorie discriminate viene impedito l'accesso a partecipazione e responsabilità nella sfera pubblica, culturale, professionale, politica e sociale in genere.

La seconda riguarda il processo di occultamento di quanto i soggetti discriminati realizzano, negando la visibilità e la rappresentazione del loro operato.

La terza, più sottile, ma subdolamente rinvenibile negli interstizi del non detto, riguarda i fenomeni di banalizzazione, riduzione e distorsione di quanto realizzato dai soggetti discriminati.

Le donne rientrano perfettamente nel quadro discriminatorio evidenziato.

La presa di coscienza di questa realtà va declinata su due versanti: il primo riguarda l'analisi delle discriminazioni; il secondo, invece, consiste nel progettare e "vivere" una società orientata ai principi che teoricamente sono approvati e proposti dalla società nel suo complesso, ma purtroppo ancora spesso disdetti nelle pratiche.

Tale processo passa per tre traiettorie:

– il riconoscimento delle radici culturali delle discriminazioni nei confronti delle donne;

– l'analisi dei valori culturali distintivi della nuova cultura di genere;

– l'individuazione dell'asimmetria femminile e maschile in termini di potere nelle nuove identità di genere.

Un cammino dunque in salita che si snoda tra "rotture" e "resistenze".

Tra le rotture: l'apparato legislativo complessivo a cominciare dal diritto delle donne al voto nel 1946, la rappresentanza femminile nel Parlamento, l'eliminazione nelle leggi esistenti degli elementi pregiudiziali nei confronti delle donne, nonché l'introduzione di nuove leggi in tema di lavoro, contro la violenza sessuale, lo *stalking*, le pari opportunità, la sperimentazione nella vita quotidiana pubblica e privata di comportamenti non stereotipati ecc.

Tra le resistenze: il così detto tetto di cristallo con il quale si fa riferimento alle difficoltà di raggiungere da parte delle donne le posizioni apicali nelle istituzioni pubbliche e private, prescindendo completamente da valutazioni di merito.

Un aspetto decisamente significativo sul quale è utile una specifica riflessione riguarda il ruolo dei mass media nella rappresentazione della donna nella società.

La rappresentazione della donna nei mass media

In questo quadro emerge come elemento fondamentale e, quindi non accessorio e secondario, il problema della visibilità, con particolare riferimento alla televisione, problema che nei nostri tempi risulta elemento strategico nella costruzione dell'immaginario culturale complessivo.

Una prima considerazione: esiste un eccesso di rappresentazione mediatica nella quale prevale la presenza di donne vittime di violenza con abbondanza di processi paralleli in tv che alimentano morbosità e voyeurismo che poco hanno a che vedere con il giusto diritto all'informazione e alla denuncia. Per cogliere la gravità di questa realtà è utile procedere ad una comparazione con la rappresentazione mediatica degli uomini prevalentemente rappresentati in situazioni di prestigio e di potere. La televisione, dunque, opera una sistematica forma di resistenza nella rappresentazione della nuova donna trascurandone impegni, successi e realizzazioni.

Rispetto a tale realtà va registrata una situazione caratterizzata da una parte da una sottorappresentazione e occultamento sistematico delle realtà femminili positive e innovative della realtà; dall'altra una sovrarappresentazione della "donna oggetto" simbolo sessuale destinataria privilegiata di atti di violenza. Si tratta di due facce complementari: presenze e assenze entrambe contribuiscono a delineare un modello femminile ancora nella sostanza, a differenza delle parole, discriminata.

Tenendo conto della realtà sinteticamente presentata, si può affermare

che i media costituiscano una delle sacche più vistose di resistenza all'affermazione della nuova cultura di genere.

Il ribaltamento del paradigma di potere nella relazione uomo – donna

Di fronte alla nuova donna che si percepisce titolare di diritti a cominciare da quello centrale dell'autodeterminazione, del diritto cioè di scelta, l'uomo vive una vera e propria *crisi di ruolo* che si traduce nella sua incapacità di accettazione della nuova situazione alla quale reagisce spesso con comportamenti violenti.

Ci troviamo dunque di fronte ad una realtà che è bene cogliere in tutta la sua valenza inedita: stessi comportamenti, ma opposte motivazioni culturali.

Prima il comportamento violento era legittimato dalla cultura dominante semplicemente in quanto semplicemente esercitato da un uomo.

Oggi, invece, la violenza esprime un'incapacità di accettazione del rifiuto della donna e l'insopportabilità della sconfitta genera fissazione ossessiva, stato di pulsione compulsiva alla base di comportamenti violenti. Tali comportamenti si spingono fino all'eliminazione fisica, come nel caso dei femminicidi e, anche in alcuni casi, all'uccisione di altri familiari della donna, sempre più spesso i figli. L'intollerabilità della situazione può portare anche al proprio suicidio.

Gli ultimi anni hanno registrato drammatici casi rispetto ai quali la società e le istituzioni, pur avendo promosso nuove leggi e provvedimenti tendenti a contrastare tali comportamenti, purtroppo si sono dimostrati ancora del tutto insufficienti a dare una risposta concreta ed efficace alle denunce delle donne. Un solo riferimento, come esempio. Il numero dei femminicidi nel 2016 è stato di 149 di cui 59 da parte del partner, 33 da un familiare, 17 da un ex partner, 21 da uno sconosciuto, 9 da un conoscente e 10 da un non identificato[17]. Si tratta, dunque, di una realtà che fotografa drammaticamente un'incapacità di relazione tra donna e uomo e una non accettazione dei relativi nuovi valori emergenti.

I nuovi ambiti della violenza alle donne

Un rapido riferimento riguarda una realtà attualmente molto incidente: i social media e internet in generale.

Una realtà che richiede grande vigilanza e che nell'esposizione mediatica introduce nuove forme di violenza nei confronti delle donne con particolare riferimento alle giovani generazioni, ma non solo.

Tale realtà è spesso sottovalutata mentre richiede seri approfondimenti e specifiche ricerche al fine di essere in grado di valutarne consapevolmente rischi ed opportunità.

Recenti eventi hanno dimostrato in tutta la loro drammaticità come anche attraverso i social media si apra uno spazio nel quale esercitare violenza contro le donne da parte di uomini addirittura molto spesso familiari, amici o persone conosciute, che deliberatamente introducono nella rete immagini lesive della dignità della donna, spesso giovanissima.

In conclusione è opportuno sottolineare un aspetto da non trascurare: gli specifici atti di violenza fisica, sessuale, psicologica, domestica, economica, sociale nei confronti delle donne sono all'interno di una violenza di genere remota e diffusa per la quale ancora oggi permangono discriminazioni in molti campi come ad esempio:

– nel lavoro: le retribuzioni delle donne in tutto il mondo sono inferiori a quelle degli uomini a parità di lavoro;

– gli incarichi di Governo: le donne sono sempre un numero inferiore rispetto agli uomini. La loro presenza, quando si registra, continua a dar luogo a commenti che sottolineano il fatto in termini positivi, confermando in tal modo indirettamente l'eccezionalità dell'evento;

– il tetto di cristallo nelle posizioni apicali;

– il lavoro non retribuito: unico esempio di superiorità femminile come il lavoro di cura sottovalutato però nella gerarchia generale del potere;

– l'accesso alla ricerca, alle carriere universitarie e scientifiche in genere, nonché alla dirigenza privata e pubblica.

Sono conferma significativa delle difficoltà di affermazione di una cultura della parità di genere alcuni dati evidenziati recentemente nell'ultimo rapporto del *World Economic Forum* a proposito del *Global Gender Gap*. Secondo il *World Economic Forum* l'Italia crolla di trentadue posizioni classificandosi all'ottantaduesimo posto su 144 Paesi, dopo, ad esempio il Burundi, la Bolivia, il Mozambico, la Mongolia, l'Uruguay, ecc.[18] È bene precisare che la classifica a cui si fa riferimento prescinde dalla valutazione sulla qualità dei servizi e dalle condizioni di vita in generale con attenzione particolare all'economia, alla politica, alla salute, alla formazione, mentre concentra l'analisi sui divari di genere in tutto il mondo registrando l'indice di cambiamento nel processo di riduzione delle differenze tra uomo e donna.

Il 25 novembre giornata mondiale contro la violenza

Il permanere della realtà della violenza ha portato, in tutto il mondo, a proclamare il 25 novembre di ogni anno la Giornata Mondiale nella quale si denuncia la violenza contro la donna.

Se tale iniziativa è quanto mai opportuna, l'auspicio però deve essere senz'altro quello che ci sia anche un 7 dicembre, 21 febbraio, 10 ottobre, ecc.: la realtà della violenza deve essere tenuta sempre presente e combattuta tutti i giorni con mezzi sempre più efficaci a cominciare dall'educazione.

Centrale in questa prospettiva il ruolo delle scuole per un'efficace formazione alla cultura del diritto e del rispetto di tutti e di tutte.

Il 25 novembre, quindi, non una ricorrenza, ma l'affermazione concreta di una nuova cultura che affronti la sfida antropologica di oggi: donne e uomini, giovani e adulti e adulte impegnati in una convinta alleanza per una vita nella quale diritti fondamentali come il diritto di scelta, la giustizia, la libertà siano condivisi e trovino concrete aree di applicazione.

Una realtà che riguarda tutti i Paesi, seppure in forma differenziata, come testimonia la recente Convenzione di Istanbul[19]. Tale Convenzione richiede agli Stati membri di promuovere il cambiamento culturale e sociale nei comportamenti maschili e femminili finalizzato allo sradicamento di pregiudizi, atteggiamenti, condotte ed abitudini basati sugli stereotipi di genere.

Pietra miliare di questo processo è il riconoscimento dei diritti delle donne come diritto umano fondamentale, diritto umano che come gli altri richiede il superamento dell'insostenibile divario schizofrenico tra parole e fatti.

Si viene delineando così un percorso nel quale esercitare l'affermazione concreta del diritto delle donne che non può limitarsi ad affermazioni di principio anche forti, ma che deve declinare e coniugare in tutte le sfaccettature l'applicazione dei principi affermati, rifiutando la dimensione episodica ristretta nella quale è spesso confinata.

Tale percorso oggi coinvolge, ma sempre più deve coinvolgere, gli uomini che devono affrontare l'inevitabile processo di rilettura della propria identità nella prospettiva di una nuova complementarietà dei generi fondata sul superamento della contrapposizione uomo-donna alla base dei comportamenti violenti più o meno gravi, più o meno vistosi, nel reciproco rispetto di diritti e valori condivisi: un nuovo umanesimo.

Note

[1] Siracide, 25, 17,21; 42, 14
[2] Mantegazza 1891, p. 12.
[3] Ziino 1881, pp. 151-152.
[4] *Ibidem.*
[5] Ferrero, Lombroso 1863, p. 19.
[6] Cfr. AA.VV. 1993.
[7] Mead 1962, p. 16.
[8] *Ivi*, p. 21.
[9] *Ivi*, p. 318.
[10] *Ivi*, p. 320.
[11] *Ivi*, p. 321.
[12] AA.VV. Firenze 1975.
[13] *Ibidem.*
[14] *Ibidem.*
[15] *Ibidem.*
[16] Cfr. Di Cristofaro Longo 2002.
[17] Dati ISTAT 2017.
[18] Cfr. La Stampa, 2/11/2017.
[19] "Convenzione del Consiglio d'Europa sulla prevenzione e la lotta contro la violenza nei confronti delle donne e la violenza domestica", approvata ad Istanbul l'11 maggio 2011e ratificata dall'Italia il 27 settembre 2012.

Bibliografia

AA.VV., *La Legge, le Donne e la Storia. La Legge 125 sulle azioni positive*, Milano.
Di Cristofaro Longo G. 2002 [1993], *Identità e Cultura. Per un'antropologia della reciprocità*, Roma.
Ferrero G., Lombroso C. 1863, *La Donna Delinquente, la Prostituta, la Donna Normale,* Torino.
Mantegazza P. 1891, *Fisiologia della Donna*, Milano.
Mead M. 1962, *Crescita di una Comunità Primitiva: trasformazioni culturali Amanus*, Milano.
Ziino G. 1881, *Fisio-patologia del delitto*, Napoli.

Il “Fondo Atzori”. Riordino, catalogazione, restituzione

Gianna Saba

La costituzione di una collezione di materiali audiovisivi ricavati dai propri sforzi di ricerca etnografica si pone per qualsiasi antropologo come esito (tra *otium* e *studium* antropologico[1], talvolta cosciente, talvolta inatteso) del proprio *fieldwork*. Se, da una parte, la produzione e collezione d’immagini degli oggetti/soggetti studiati era prassi affermata già dagli albori delle discipline etno-antropologiche, in Italia ed altrove, dall’altra appare sempre più evidente la contemporanea proliferazione di collezioni di materiali fotografici ed audiovisivi.

In una prospettiva squisitamente antropologica, d’altronde, non può non tenersi conto dello statuto liminale che le immagini del campo e dal campo inevitabilmente assumono, per il ricercatore e la disciplina, tra strumento di analisi del contesto socio-antropologico e pratica socialmente determinata. D’altronde, l’acquisizione di dati sul campo, con qualsiasi mezzo essa si compia, raramente viene a configurarsi come l’impresa di un singolo ricercatore, quanto, più sovente, come uno slancio collettivo, un’impresa corale i cui membri a vario titolo (antropologi, collaboratori, gli stessi “nativi”) partecipano di una dimensione sovraordinata e condivisa, a metà strada tra l’“accademia” di cui i ricercatori sono esito ed espressione e quei nativi che si propongono di rappresentare (o impersonare).

Non stupisce quindi che, nell’orizzonte demo-etnoantropologico contemporaneo, così interessato al multiforme concetto di “patrimonio”, si assista da qualche tempo ad un crescente interesse rispetto alle dinamiche di patrimonializzazione della fotografia, nella sua trasformazione di *status* da immagine a documento. Ed è chiaro, al contempo, che al momento della creazione di un archivio che possa definirsi tale, diventi inevitabile indagare, con conoscenze, metodologie e strumenti adeguati, le complicate e molteplici relazioni che legano ogni ricercatore al “dato” che emerge dal suo contesto di indagine, e a come esso è stato prelevato, trattato, infine collezionato e/o archiviato. Tutto ciò finisce col richiedere la messa in cam-

po di competenze plurali, collaborazioni d'*équipe*, inevitabili riflessioni su oggetti e soggetti.

All'indomani dello studio e catalogazione del "Fondo Atzori" nasceva quindi l'urgente necessità di tutela, informatizzazione e valorizzazione dell'ingente patrimonio di materiali audio-visivi fino ad allora preservato ma sconosciuto, destinato come fu ad uso interno, perlopiù didattico. Una minuta eccezione a questo stato di cose furono le selezionatissime immagini confluite nelle pubblicazioni dell'autore e dei collaboratori dei suoi gruppi di ricerca, o quelle stampate ed incorniciate, poste ad adornare le pareti degli studi dei docenti dell'allora sezione etno-antropologica della Facoltà di Lettere e Filosofia.

La ricca e variegata collezione di materiali, tra filmati in vario formato, fotografie, diapositive, negativi, nastri e bobine del Fondo Atzori rappresenta l'esito dell'attitudine documentaristica che ha caratterizzato l'attività di ricerca del professore e dei suoi collaboratori e che culminò nella fondazione del Laboratorio di Antropologia Visuale della Sezione Etno-Antropologica, attivo dal 1979 al primo decennio del 2000.

Consistenza e caratterizzazione del Fondo

Mentre prosegue ininterrottamente la campagna di digitalizzazione dei materiali audiovisivi, le operazioni di censimento, riordino e catalogazione si sono finora concentrate sul corpus di immagini fotografiche, che costituisce la sezione più consistente del Fondo. Questa sezione, che consta di oltre 6.000 pezzi tra stampe in vari formati, negativi e diapositive in buono stato di conservazione, si dimostra fortemente disomogenea per consistenza numerica delle varie serie e collocazione dei materiali, condizionati come da originaria scelta autoriale in diabox o scatoline, con indicazioni manoscritte all'esterno. Questi supporti, in alcuni casi danneggiati, si dimostrano non idonei alla corretta preservazione nel tempo dei materiali fotografici, per cui sono previste nell'immediato futuro opportune azioni di ricondizionamento.

Nello specifico, la sezione "stampe e negativi" consta di n.15 contenitori tra cartelle in plastica, faldoni cartacei e raccoglitori ad anelli, così suddivisi:

– 1 raccoglitore ad anelli contenente 202 stampe 9×12, 34 stampe 10x15, 35 Polaroid, collocate tramite angoli plastici adesivi su fogli cartacei e su questi numerate, con relativi negativi collocati distesi in buste cartacee con indicazioni e numerazioni manoscritte; cui si aggiungono 36 stampe

(9x12;10x15) e 7 Polaroid scartate e rivenute "sciolte" in buste da lettera, per un totale complessivo di 314 pezzi, negativi esclusi. Le immagini, scattate sia dall'autore del fondo che da alcuni collaboratori (non sempre specificati) risalgono al periodo 1991-1997 e documentano l'evoluzione del comparto dell'allevamento ovino in Sardegna (con riferimento specifico alla mungitura e lavorazione del latte, manuale e meccanica, alcuni mestieri tradizionali (calzolaio, cestinaia), feste religiose sarde (Festa dello Spirito Santo a Torralba, Festa dei Santi Gavino, Proto e Gianuario a Porto Torres) e spagnole (Settimana Santa a Siviglia).

– 1 raccoglitore ad anelli contenente 134 stampe: 33 immagini in formato 13x18, conservate in due album con buste in plastica e 2 buste cartacee, più relativi negativi; 14 immagini in formato Visita (6,5x10,5) applicate su schede di catalogazione, 12 immagini dello stesso formato rinvenute in una busta cartacea, contenente anche i relativi negativi; 20 immagini in formato 10x15 rivenute sciolte, 20 dello stesso formato applicate su scheda tramite angoli adesivi, altre 5 immagini in due differenti formati (12x18; 10x15) applicate su foglio di carta con descrizione manoscritta. Le immagini, ad opera di differenti autori non sempre specificati, documentano le collezioni di ex voto conservate in alcuni santuari sardi (Oschiri, Bitti, Chiaramonti, Oristano, Sennori) e risultano prive di datazione specifica. Risalgono indicativamente, sulla base delle indicazioni dei vari studi fotografici apposte sui contenitori o nel retro delle immagini, alla prima metà degli anni '90. La maggior parte delle immagini risultano collegate, fisicamente applicate o con numerazione di riferimento, alle schede di catalogazione dei singoli ex voto.

– 1 raccoglitore ad anelli siglato "Ex voto Valverde", contenente una cartella in cartoncino color havana, alcuni appunti manoscritti riguardanti gli ex voto e 1 foglio formato A4 su cui sono incollate 5 stampe 10x15, raffiguranti l'interno del santuario. Il nucleo documentario consiste però in 127 schede cartacee degli ex voto esposti nel santuario, la maggior parte delle quali in duplice versione, una sintetica su singola facciata e l'altra composta da 2 fogli pinzati con punto metallico. Su 80 schede nella versione "estesa" è stata collocata una stampa fotografica formato 6,5x10,5 raffigurante l'ex voto descritto[2].

– 1 raccoglitore ad anelli siglato "Ex voto Madonna di Bonaria", contenente 49 schede cartacee degli ex voto esposti nel santuario in duplice versione, una sintetica su singola facciata e l'altra composta da 2 fogli pinzati con punto metallico, su cui è stata collocata una stampa fotografica formato 6,5x10,5 raffigurante l'ex voto descritto[3].

– 1 raccoglitore ad anelli siglato "Ex voto San Costantino", contenente in 234 schede catalografiche cartacee degli ex voto esposti nel santuario, collocate in buste perforate in materiale plastico. Su 159 schede è stata collocata una stampa fotografica formato 6,5x10,5 raffigurante l'ex voto descritto[4].

– 1 raccoglitore ad anelli contenente 159 immagini, 67 stampe in formato 10x15 applicate su fogli perforati a4, con numerazione per singola immagine e indicazioni manoscritte, e 92 diapositive conservate in buste perforate in materiale plastico da 20 alloggiamenti ciascuna. Le immagini documentano le edicole votive site in diverse località del Sassarese e sono corredate di descrizioni minuziose degli oggetti rappresentati.

– 1 cartella di plastica contenente 10 buste cartacee, 3 delle quali contenenti un totale di 125 stampe 10x15 e relativi negativi, le restanti risultate vuote o con i soli negativi. Le immagini, prive di indicazioni autoriali e cronologiche specifiche, documentano le edicole votive site in diverse località sarde e sono corredate di descrizioni minuziose degli oggetti rappresentati non direttamente ricollegate alle immagini.

– 4 raccoglitori ad anelli contenenti un totale di 1040 stampe 10x15 con relativi negativi. Le immagini, che documentano il consistente patrimonio di beni appartenenti all'ISOLA, sono suddivise per comparto produttivo e zona di produzione del bene. Costituiscono la documentazione fotografica a corredo di una tesi dal titolo "Inventari e repertori sulla cultura materiale della tradizione sarda: indagine negli archivi dell'I.S.O.L.A." di Giuseppina Deriu, di cui fu relatore il prof. Atzori e correlatrice la prof.ssa Maria Margherita Satta.

– 4 raccoglitori ad anelli contenenti circa 3000 diapositive e stampe, con relativi negativi. Le immagini, scattate dal professor Atzori e da un gruppo di collaboratori, allievi e dottorandi dell'Università, documentano la campagna di ricerca condotta dal 1997 ad oggi in Ciad, nella regione del Mayo Kebbi.

Le operazioni effettuate: le serie di diapositive a tema "Sardegna"

I primi due anni di lavoro sono stati dedicati al censimento, spoglio e riordino di circa 4200 diapositive a colori. Le immagini, scattate o commissionate dall'autore del fondo, risalgono ad un arco temporale che va dal 1979 al 2000 e documentano temi canonici della ricerca demologica: feste, comportamenti devozionali, pratiche rituali, tecniche e prodotti del lavoro agricolo e artigianale.

All'atto del primo censimento, le diapositive, in gran parte numerate e con indicazioni a penna o matita sui telaietti, si presentavano ordinate in contenitori etichettati con indicazioni dattiloscritte, con riferimento alla tematica della serie e alla data di scatto. Alcune immagini apparivano spostate e riordinate in nuove serie per precisa scelta autoriale, mentre altre serie risultavano già dai primi sondaggi ricavate da smembramento delle serie precedenti. Alcune diapositive, una volta utilizzate per il soddisfacimento di esigenze temporanee (supporto didattico, presentazione a convegni), non furono in alcuni casi adeguatamente ricollocate. Circa cinquanta diapositive, inoltre, in gran parte prive di indicazioni, sono state invece rinvenute in buste cartacee e/o all'interno di contenitori non etichettati. Si è quindi provveduto, in questi casi, all'opportuno ricondizionamento, tramite analisi dei supporti e ricostruzione delle serie originarie, collocando quando possibile le diapositive sciolte entro i contenitori originari. Lo stesso si è provveduto a fare per quanto riguarda quelle serie che sono state ricavate "per eccesso", ovvero per semplice accorpamento di materiali. Ciò ha comportato, in alcuni significativi casi, precise scelte archivistiche, che distinguessero le volontà autoriali dagli interventi successivi, di cui comunque si è tenuta traccia.

Si cita, a titolo esemplificativo, la serie "Carnevali in Sardegna", costituita tramite il prelievo di una-due diapositive da differenti serie per costruire una carrellata esemplificativa delle diverse forme assunte dai travestimenti carnevaleschi in Sardegna. Questa serie, che da informazioni ricavate da un colloquio con l'autore del Fondo fu temporaneamente costituita in occasione di un convegno, ha finito col cristallizzarsi così. Ciò ha portato, però, ad una non corretta identificazione dei materiali, per cui in un momento successivo alla creazione della serie sono state manoscritte sui supporti primari delle diapositive indicazioni errate, col risultato che alcune maschere tradizionali siano state identificate con nomenclatura e paese di provenienza erronei. Si è quindi provveduto allo smembramento della serie e alla successiva ricollocazione dei materiali nelle varie serie originarie.

Si cita inoltre, a titolo esemplificativo, la serie più numerosa tra tutte, dedicata all'Ardia di San Costantino, corsa equestre che si svolge nel piccolo centro di Pozzomaggiore. Delle circa 700 diapositive totali, la maggior parte risultava suddivisa in due serie principali, datate al 1987 e 1989; rimanevano però altri due contenitori, intitolati "San Costantino sequenza" e "San Costantino varie". Se, nel primo caso, si è rispettata la scelta autoriale di selezione di alcune diapositive di annate differenti per costituire una cronistoria dell'evento festivo che ne comprendesse tutti i momen-

ti fondamentali, nel secondo caso la serie "varie" è stata completamente smembrata, a seguito dell'identificazione di una serie cronologicamente successiva alle precedenti fino ad allora individuate e al riconoscimento di alcune diapositive erroneamente ricondotte a Pozzomaggiore e raffiguranti invece l'Ardia di San Costantino di Sedilo.

Si rileva, inoltre, che alcune serie di diapositive presentano più di una numerazione manoscritta sul supporto, segno che siano state sottoposte a più operazioni di catalogazione nel tempo, ma non si è finora rinvenuto alcun elenco o inventario che possa consentire di datare con sicurezza questi interventi. Si è quindi proceduto ad una numerazione ex novo di ogni singola diapositiva che consentisse di risalire facilmente alla collocazione dei materiali fisici nei raccoglitori. Successivamente, si è proceduto ad una prima schedatura analitica per unità documentaria, grazie all'elaborazione di un'apposita scheda d'inventario che costituisce una versione semplificata della scheda F secondo standard ICCD e che costituirà la base di una futura campagna di catalogazione estensiva.

Per ogni unità documentale è stata quindi compilata una scheda descrittiva che consenta di poter agevolmente ricavare le informazioni basilari descrittive della risorsa: numero di inventario, immagine digitalizzata, sommaria descrizione, collocazione, tipologia del supporto e stato di conservazione, identificazione, ove possibile, di autore, luogo e data di realizzazione. A queste sintetiche informazioni se ne aggiungono altre, che confluiranno in futuro nella sezione NSC (Notizie storico-critiche) delle schede catalografiche, basate sulla descrizione estensiva della composizione della serie e della collocazione originaria e successiva dell'immagine all'interno di essa, nonché del contesto socio-antropologico in cui è stata scattata.

Si è inoltre provveduto alla digitalizzazione complessiva in formato JPG (più "leggero" rispetto al canonico TIFF e per questo preferito per la fase di pre-catalogazione) dei materiali. Ogni copia digitale dell'immagine è stata catalogata con sigla provvisoria, via via sostituita con la numerazione definitiva.

Nello specifico, l'analisi del corpus documentario ha portato alla individuazione ed alla suddivisione dei materiali in tre macro-tematiche, intitolate "Feste e sagre", "Religiosità popolare" e "Arti e Mestieri".

L'area maggiormente documentata, per consistenza delle serie e numero totale di immagini, è senza dubbio quella relativa alla religiosità popolare: quasi 2900 diapositive, suddivise in 53 contenitori di differenti foggia e dimensioni e due valigette porta-diapositive. Ciò riflette, in maniera evidente, una della maggiori direttrici di ricerca che hanno guidato negli anni

le ricerche dell'autore, con specifico riferimento alla Sardegna: lo studio dei comportamenti devozionali e delle espressioni culturali inevitabilmente connessi alle sottese credenze, con specifica attenzione alle dinamiche di spettacolarizzazione del momento festivo e di acculturazione ed ibridazione, in riferimento soprattutto alle consistenti influenze iberiche. Questo orizzonte speculativo trova traccia nei nuclei di diapositive relativi alle corse equestri ("ardie") svolte in onore di San Costantino nei paesi di Sedilo e Pozzomaggiore (circa 900 diapositive), e ai riti religiosi della Settimana Santa in varie località (Alghero, Cagliari, Castelsardo, Iglesias, Bonorva, Sassari, Oristano), per un totale di circa 500 diapositive. Una documentazione etnografica che costituisce la base di una solida speculazione teorica, come dimostrano le molteplici pubblicazioni dell'autore dedicate al tema delle tradizioni equestri e della Settimana Santa in Sardegna (v. bibliografia dell'autore contenuta in questo volume).

Senza dubbio meno consistenti, rispetto alla serie destinata alla religiosità popolare, le diapositive riferibili alle due serie "arti e mestieri" e "feste e sagre", con una rispettiva consistenza numerica di circa 900 e 650 diapositive totali. Si tratta di una discrepanza tra dato etnografico e speculazione teorica apparentemente inspiegabile, se si pensa all'attenzione riservata dall'autore, nelle sue pubblicazioni, al rapporto uomo-materia-cultura e ai relativi aspetti ergologici, simbolici e identitari presenti nell'artigianato tradizionale sardo. Lo stesso potrebbe dirsi della produzione bibliografica riservata ai processi di rifunzionalizzazione e spettacolarizzazione delle culture popolari, solo in parte dimostrata dalla consistenza numerica della serie dedicata ai Carnevali isolani, cui son dedicate circa 400 diapositive. Poco numerose rispetto al totale appaiono, inoltre, le serie appartenenti alla macro-tematica "*Arti e Mestieri*", sia per quanto riguarda la documentazione di metodologie di lavoro tradizionale (cestineria, mascalcia, momenti dell'allevamento), sia per quanto riguarda metodi e prospettive di esposizione museale dei prodotti dell'artigianato, oggetto di alcune serie. Questa non perfetta corrispondenza tra tematiche di ricerca dell'Autore e testimonianze fotografiche è però temporanea e relativa alla non completa catalogazione dei materiali: come emerge dagli elenchi sopra forniti, infatti, gran parte delle altre tipologie di immagini ha come oggetto questi temi.

Nonostante il lavoro risulti lontano dall'essere completato, emergono chiaramente alcune delle caratteristiche costitutive del Fondo. L'arco temporale interessato dalla documentazione rende le immagini una testimonianza preziosa dei mutamenti socio-culturali determinati dall'industrializzazione che, in Sardegna come altrove, ha modificato, con più o meno

evidenti stravolgimenti, la vita quotidiana e lavorativa, devozionale e festiva, così come prevede l'estrema duttilità delle singole espressioni culturali. E davanti a queste inevitabili dinamiche di cambiamento e trasformazione, la fotografia, nel fissare staticamente i momenti descritti dal ricercatore, arriva ad assumere i caratteri del documento, della testimonianza di una situazione o di una pratica che potrebbe evolversi, o scomparire, anche piuttosto rapidamente. È il caso, ad esempio, delle immagini scattate all'interno dei santuari sardi, che documentano, da una parte, pratiche devozionali di "ideologia della promessa" in forte regressione, dall'altra, la collocazione originaria degli *ex voto* all'interno del santuario, in alcuni casi ormai spostati e sottoposti a musealizzazione. È il caso, inoltre, della serie che documenta il Carnevale cagliaritano originatosi nel Dopoguerra, con la tradizionale *Ratantira* ed il rogo del *Canciofalli*, scomparso per quasi un decennio e solo di recente riproposto su impulso dell'amministrazione comunale cittadina.

Alcune singole diapositive, collocate di qua e di là nelle varie serie, restituiscono, invece, una visione più "intima" delle attività di ricerca di quel gruppo di ricercatori e collaboratori a vario titolo che ha contribuito alla creazione del corpus documentario. Documentano, infatti, una certa attitudine e consuetudine al campo, una vera e propria "familiarità" tra i membri della spedizione, e tra questi, il contesto e il fatto folklorico che vi ha luogo, come dimostrano le immagini in cui il professore o i suoi collaboratori appaiono immersi nel proprio lavoro o, ancor oltre, si mostrano attivi partecipi nelle scene riprese.

Le operazioni previste

È prevista per l'immediato futuro la prosecuzione delle operazioni di digitalizzazione, descrizione e catalogazione dei documenti costituenti il Fondo, in grado di render chiare le relazioni interne all'Archivio, le modalità di formazione ed incremento e di garantirne una facile fruizione.

Oltre che alle necessarie procedure di ricondizionamento dei materiali secondo standard di conservazione, è chiaro che questo proposito comporterà inevitabilmente nuove sfide per il futuro lavoro di archiviazione.

Una di queste riguarda senza dubbio il problema della molteplicità di edizioni del medesimo documento fotografico presenti all'interno dell'archivio: appare, infatti, chiaro che, a partire da un medesimo negativo, l'archivio contenga più copie dell'immagine stampate in tempi e formati differenti, che corrispondono ad intenti ed esigenze autoriali differenti. È il

caso, questo, delle immagini riferite agli ex voto, da cui sono state ricavate sia una serie di diapositive, spesso inserite in campagne più ampie di catalogazione di eventi festivi e/o forme di devozione, sia le stampe in formato "visita" applicate alle singole schede catalografiche degli ex voto.

Un'altra innegabile sfida scaturisce dalla necessità di collegare, in futuro, le immagini di diverse tipologie afferenti alle medesime tematiche, in maniera tale da preservare la suddivisione tematica fino ad ora proposta, consentendo allo stesso tempo modalità di consultazione dell'archivio che rendano evidenti le differenti caratteristiche costitutive dei materiali.

Con l'intento di rendere le relazioni interne tra le diverse copie dell'immagine contenute nell'archivio, sono previste, a seguito del completamento delle operazioni di catalogazione delle prime 4200 diapositive, la revisione e implementazione della struttura ad albero e dei livelli gerarchici finora individuati. Il lavoro si concentrerà, da una parte, sull'acquisizione delle immagini in alta qualità formato TIFF per la conservazione a lungo termine e, dall'altra, sulla descrizione e metadazione delle risorse per agevolarne il reperimento e la consultazione attraverso il Sistema Bibliotecario d'Ateneo.

Scopo e livello ultimo del progetto rimane, quindi, l'opera di restituzione al territorio e ai protagonisti delle varie risorse finora archiviate, in uno slancio che non si limiti alla "riconsegna" ed alla fruizione dei materiali, ma che si ponga come spunto e motore di nuove riflessioni e analisi, in una prospettiva condivisa e partecipata.

Note

[1] Faeta 2000, p. 47

[2] Mentre è previsto, su consiglio del funzionario restauratore della locale SABAPP, il ricondizionamento delle stampe in buste e cartelle idonee alla conservazione, i materiali sono stati sottoposti a digitalizzazione integrale negli anni 2015-2016, sarà a breve possibile consultare e/o acquisire le schede catalografiche informatizzate in versione PDF.

[3] v. sopra.

[4] v. sopra.

Finito di stampare nel mese di aprile 2020
presso Magic Press Edizioni srl - Via Cancelliera 60 - Ariccia (Roma)