

n. 2 dicembre 2025

Dada

Rivista di antropologia post-globale



Fondata e diretta da Antonio L. Palmisano

Direttore responsabile

Antonio L. Palmisano

Comitato scientifico

Alberto Antoniotto, Vito Antonio Aresta, Ariane Catherine Baghaï, Marco Bassi, Paolo Bellini, Loredana Bellantonio, †Brigitta Benzing, Gianluca Bocchi, Davide Borrelli, Elena Bougleux, Patrick Boumard, Andreas Brockmann, Jan Mauritius Broekman, Mauro Ceruti, Margherita Chang Ting Fa, Domenico Coccopalmerio, Antonino Colajanni, Fabio de Nardis, Vincenzo Esposito, Luisa Faldini, Michele Filippo Fontefrancesco, Guglielmo Forges Davanzati, Jorge Freitas Branco, Lia Giancristofaro, Roberta Iannone, Michel Kail, †Luigi Lombardi Satriani, Ulrich van Loyen, Ada Manfreda, Sergio Estuardo Mendizábal García, Jean-Pierre Olivier de Sardan, Paolo Pagani, Maria Paola Pagnini, Leonardo Piasere, Dan Podjed, Ron Reminick, Gianluigi Rossi, Norbert Rouland, Antonio Russo, Ryuji Satomi, Maurizio Scaini, Fabrizio Sciacca, Siseraw Dinku, Gaetano Stea, Bernhard Streck, †Franco Trevisani, Giuseppe Vercelli, Han Vermeulen, Natasia Villani, Yoko Kumada, Martin Zillinger

Comitato di redazione

Stefan Festini Cucco, Anna Lazzarini, Raffaella Sabra Palmisano

Graphic designer

Italo Belamonte – copertina: © di Raffaella S. Palmisano, 2025

Web master

Gianluca Voglino

Direzione e redazione

Via della Geppe 4
34132 Trieste
prof.palmisano@gmail.com

Gli articoli pubblicati nella rivista sono sottoposti a una procedura di valutazione anonima. Gli articoli da sottoporre alla rivista vanno spediti alla sede della redazione e saranno consegnati in lettura ai referees dei relativi settori scientifico disciplinari.

Anno XV, n. 2 – Dicembre 2025
15 Dicembre 2025 – Trieste

ISSN: 2240-0192

Autorizzazione del Tribunale civile di Trieste N. 1235 del 10 marzo 2011
Editor



Antropologi in Azione

Aia, Associazione Antropologi in Azione – Trieste-Lecce

DADA permette a terzi di scaricare le sue opere fino a che riconoscono il giusto credito citando la fonte ma non possono cambiarle in alcun modo o utilizzarle commercialmente (CC BY-NC-ND). La rivista è fruibile dal sito www.dadarivista.com gratuitamente.

The Review

Dada. Rivista di Antropologia post-globale is a digital periodical review. The access is free on www.dadarivista.com

The review intends to focus on the issues of anthropology and contemporary philosophy in order to face the classical and modern questions in the social, political and cultural context of our post-global era in which the *grands récits* are hidden but all the more present and operating.

Since we are convinced that the meaning of life coincides with intensive research intended as a joyful experimentation, even in those fields in which any kind of change and actually any kind of experimentation seem to be out of the question, and, being more than ever aware that the heritage connected to the *grands récits* should be removed from our discourses, the review selected the term *Dada* to indicate a position of structural opening toward the choice of research methods and the use of language in order to avoid the dogmatic of protocols. This long way has already been undertaken by many scholars such as Paul Feyerabend for instance, and we warmly invite you to join us and proceed with resolution and irony.

In this context, the contributions can be published in one of the languages of the European Union, according to the wish of the authors, after reviewing by native-speaking colleagues. Multilingual reading seems to be spreading in the academic circles of the Continent and this partially allows avoiding translations in *lingua franca* and their inescapable limitations. The authors are free to adopt their own style concerning footnotes and bibliographical references as far as they remain coherent with their own criteria.

The review also has the scope to publish the contributions of young scholars in order to introduce them to the national and international debate on the themes in question.

The Editor
Antonio L. Palmisano

Editoriale

Questo è il numero di Dicembre 2025 di *Dada. Rivista di Antropologia post-globale*. Si tratta dell'edizione semestrale, contenente articoli su differenti temi.

Michele Filippo Fontefrancesco e Elena Fusar Poli analizzano i valori multipli e spesso contrastanti che modellano il panorama agricolo, concentrandosi sul caso delle Terres de l'Ebre, Portogallo. Loredana Bellantonio e Maria Costanza Trento esaminano le sfide contemporanee che i musei demo-ethno-antropologici devono affrontare per adattarsi a una società in cambiamento. Amelio Pezzetta tratta l'evoluzione storica del culto di San Nicola nella Valle dell'Aventino, Chieti. Mattia Iannaccone rileva e discute, a proposito della questione “patrimonio culturale”, i processi culturali e politici che portano alla selezione di quale passato ricordare e come ricordarlo. Davide Costa e Raffaele Serra indagano le dimensioni simboliche, rituali e morali della medicina tradizionale praticata dagli Arbëreshë dell'Italia del Sud. Emma Barontini analizza la produzione di nuovi codici culturali dovuti all'incontro tra persone e oggetti, all'esempio della mostra *Kyklos* tenuta a Porto Santo Stefano, Toscana.

In questa occasione comunico ai Colleghi interessati che, come da nostra prassi, per il prossimo anno è prevista la pubblicazione di alcuni numeri Speciali:

- The good and the evil (deadline: March 30, 2026),
- Anthropology and race (deadline: June 30, 2026),
- Research and communication in anthropology (deadline: September 30, 2026),
- Vittorio Lanternari's thought revisited (deadline: December 30, 2026).

Gli autori sono invitati a segnalare alla Redazione il loro interesse nel partecipare alla realizzazione di queste nuove avventure di studio e di ricerca.

Il Direttore
Antonio L. Palmisano

Dada Rivista di Antropologia post-globale, semestrale n. 2, Dicembre 2025

DADA

Rivista di Antropologia post-globale

Fondata e diretta da Antonio L. Palmisano

Numero 2 – Dicembre 2025

a cura di

Antonio L. Palmisano

Indice

Essays

Valori morali, pratiche agricole e costruzione di un paesaggio: la mappa etica delle Terre dell'Ebro

Michele Filippo Fontefrancesco - Elena Fusar Poli p. 07

Interattività e museologia critica: un nuovo modello per il Museo Pitrè

Loredana Bellantonio - Maria Costanza Trento p. 29

Il culto di San Nicola di Bari nella valle dell'Aventino (Abruzzo): storia ed evoluzione dal Medio Evo all'attualità

Amelio Pezzetta p. 47

Articles

Patrimonio e potere

Mattia Iannacone p. 71

Thresholds of Healing: Good and Evil in the Moral Imaginary, Ritual Medicine, and Symbolic Practice in Arbëreshë Traditions

Davide Costa - Raffaele Serra p. 85

***Kyklos: il ritorno dell'antico* Multiculturalità tra arte, artigianato e archeologia**

Emma Barontini p. 101

Autori

p. 117

Valori morali, pratiche agricole e costruzione di un paesaggio: la mappa etica delle Terre dell'Ebro

Michele Filippo Fontefrancesco - Elena Fusar Poli

Moral Values, Agricultural Practices, and the Making of a Landscape: the Ethical Map of Terres de l'Ebre

Abstract

This article explores the ethical complexity of contemporary agriculture through a case study in charting the moral economies of the Ebro's Farmers, Catalonia. Starting from the anthropological premise that economic actions are always imbued with moral values, the essay opposes a reductionist view of 'good' and 'evil' based solely on market calculations. Based on the results of ethnographic research in the area of Terres de l'Ebre, the contribution constructs an "ethical map" that reveals the multiple and often conflicting value systems that shape the agricultural landscape. The analysis reveals a complex moral arena, articulated along different lines of tension: the dialectic between compliance with European regulations and pragmatic disobedience; the oscillation between cooperation within cooperatives in crisis and competitive fragmentation; the moral boundaries between community inclusion and the exclusion of actors such as migrant workers; and the value conflicts between generations, such as the contrast between an "orderly" field and one that favors biodiversity. The map shows that what is considered 'good' or 'right' is positional and contextual, reflecting competing "moral economies." In conclusion, the article argues that ethical mapping is a crucial tool for researchers and policy makers, as it allows for an understanding of the moral logics underlying agricultural practices. This approach makes it possible to overcome top-down policies and to design more just, effective and sustainable interventions, recognizing rural communities as complex moral subjects.

Keywords: ethical map, moral economy, terres de l'Ebre, economic anthropology

Pratiche morali e mappe etiche

All'interno del paradigma dell'economia moderna di mercato, i concetti di 'bene' e 'male' sono spesso ridotti a un semplice calcolo dei risultati (Cohen, 2014): un'azione è tipicamente considerata 'buona' se raggiunge con successo un obiettivo economico predeterminato, come la massimizzazione del profitto o dell'efficienza, spesso con un'enfasi sui guadagni a breve termine e una scarsa considerazione per le esternalità a lungo periodo. Questa prospettiva, tuttavia, trascurando il ricco tessuto di valori

umani che sta alla base di ogni attività economica, comporta il rischio di monetizzare dimensioni etiche e civiche riducendole a merci (Sandel, 2012), di ridurre la valutazione etica a esiti aggregati di benessere e, non solo rischia di essere concettualmente povera e normativamente inadeguata (Sen, 1987), ma è a dir poco impossibile separare nettamente l'analisi economica dai valori che la sostengono (Sedláček, 2011).

Il contributo dell'antropologia è stato cruciale nel dimostrare che l'economia non sia una sfera autonoma governata da proprie leggi universali, ma è invece profondamente radicata (*embedded*) nelle relazioni sociali e nei valori culturali (Hann, Hart 2011). Lavori fondamentali, come l'analisi di Bronisław Malinowski (1922) sul circuito di scambio Kula, hanno rivelato che gli scambi economici potevano essere finalizzati principalmente a rafforzare i legami sociali piuttosto che ad accumulare ricchezza materiale. Allo stesso modo, il concetto di 'Grande Trasformazione' di Karl Polanyi (1944) ha sostenuto che l'economia di mercato moderna fosse uno sviluppo unico e storicamente recente che ha pericolosamente separato (*disembedded*) la vita economica dalla sua matrice sociale. L'incontro antropologico con le etiche "degli altri" ha inoltre contribuito a mettere in discussione l'universalismo etico ed economico della razionalità produttiva occidentale, mostrando come popolazioni differenti rispondano a cosmovisioni e logiche differenti. Per esempio, Eduardo Grillo e Grimaldo Rengifo (2017) spiegano come nella *chakra* andina non sia la massimizzazione del profitto e la minimizzazione delle perdite la bussola che orienta l'azione dei contadini, ma la cura reciproca tra umani, piante, animali e persino parassiti nell'ambito di un'ecologia multispecie orientata alla ricerca di armonia e bilanciamento degli opposti e degli eccessi.

La lente antropologica rivela che le azioni economiche sono sempre azioni morali, intrise di una pluralità di valori che danno origine a concezioni diverse e spesso contrastanti di 'bene' e 'male'. A partire dalle celebri riflessioni sul ruolo dell'etica protestante nello sviluppo del capitalismo di Max Weber (1904), alla più celebre storia del debito di David Graeber (2011), la disciplina ha mostrato come concetti morali e religiosi di peccato e redenzione siano intrecciati con le relazioni economiche. Partendo da queste premesse, il presente articolo intende illuminare questa complessità etica attraverso un caso di studio incentrato sull'agricoltura nelle Terre dell'Ebro. Più di altri settori, l'agricoltura funge da potente ponte tra le economie intime della comunità e le logiche impersonali del mercato (Gudeman, 2001, 2005). È un campo in cui le tensioni tra sistemi di valori concorrenti sono particolarmente palpabili (e.g. Hann 1980, 1985). Come esplorato da studiosi come James C. Scott (1976) nel suo lavoro sull'"economia morale", le società contadine operano spesso con un'etica basata sulla "sicurezza prima di tutto" (*safety-first*) che privilegia la sussistenza e il benessere della comunità rispetto alla massimizzazione del profitto, un sistema di valori che può scontrarsi con gli imperativi statali o di mercato. Allo stesso modo, la prospettiva storico-globale di Eric Wolf (1957, 1982) ci

ricorda che le pratiche agricole locali sono modellate da ampi e interconnessi processi di potere e capitale, eppure gli attori locali negoziano continuamente queste forze sulla base dei propri quadri morali. Esaminando le decisioni quotidiane, i conflitti e le negoziazioni all'interno di questa arena agricola, l'articolo si propone di mappare i molteplici paesaggi etici che coesistono, dimostrando che ciò che è ‘buono’ per un attore — che si tratti di efficienza economica, sostenibilità ecologica o conservazione della tradizione — può essere visto diversamente da un altro, superando così una comprensione monolitica della moralità economica. Dunque, questo contributo, sviluppandosi in continuità con i precedenti contributi pubblicati su Dada (Fontefrancesco & Fusar Poli, 2024, 2025), si pone tale scopo discutendo la mappa etica che si dipana attorno al vissuto quotidiano degli agricoltori del Delta dell'Ebro come espressione di mappe etiche che esprimono tensioni culturali tra attori locali.

In queste pagine, si intende per mappa etica l'esito narrativo e posizionato (Clifford & Marcus, 1986) di un processo di analisi (mappatura) di un contesto locale volto a cogliere i sistemi di valori che animano una comunità ed il modo in cui essi sono agiti e riverberano nel mondo tratteggiando quell'intreccio di linee e percorsi che è la realtà sociale (Ingold, 2007).

In questa prospettiva, la “mappa etica” si configura come dispositivo non-rappresentazionale (Thrift, 2007), volto a disvelare le forze sociali, morali e simboliche che lo plasmano, fornendo al ricercatore una chiave interpretativa e un supporto per azioni applicate di trasformazione socio-culturale.

La concettualizzazione qui proposta si inserisce in una tradizione epistemologica più ampia, che ha orientato l'antropologia tanto nella lettura dei contesti locali, quanto, nello specifico, nell'interpretazione delle dinamiche proprie dei sistemi agricoli. In primo luogo, sviluppare una mappa etica è un esercizio ermeneutico volto a identificare ed interpretare i sistemi simbolici e storici di una comunità. In tal senso, si può trovare eco dell'insegnamento di Clifford Geertz (1973, 1983), radicato nella tradizione boasiana propria dell'antropologia culturale americana (e.g. Boas 1920), che ha visto nei contesti locali testi da decifrare, attraverso un percorso interpretativo che parte dallo sguardo sul quotidiano per comprendere ed estrinsecare i principi morali, etici e cosmologici che caratterizzano una comunità. Più recentemente, il dibattito antropologico internazionale si è concentrato maggiormente sui temi di implicazione morale ed etica (Zigon 2007), spostando il cannocchiale etnografico sull'intersezione tra pratiche quotidiane, agenti forme politiche ed economiche che condizionano il vivere (Fassin 2008) e nuovamente interrogando il rapporto tra *agency* e struttura nel definire le caratteristiche dei sistemi valoriali (Robbins 2013). Nell'alveo di questa discussione, voler mappare e tratteggiare mappe risponde ad una sensibilità che si ritrova, per esempio, nell'opera di Jean-Pierre Olivier de Sardan (1995, 2015), che ha riletto la pratica ermeneutica dell'etnografia in un esercizio volto a costruire mappe di rappresentazioni incrociate capaci di rendere esplicativi i diversi modi in cui gli attori

sociali definiscono sé stessi, gli altri, le situazioni in cui sono coinvolti, i bisogni, le aspirazioni e i valori che li animano. Infatti, secondo lo studioso francese, il terreno etnografico è uno spazio strategico fatto di manovre, alleanze, silenzi e opposizioni e una mappatura permette di chiarire meglio le relazioni, le asimmetrie e i conflitti, ma anche le cooperazioni, gli scarti tra norme e comportamenti, i margini di manovra e le resistenze. Questa lezione è stata applicata a contesti agricoli, a partire dalla lezione malinowskiana (Malinowski 1935). L'antropologia ha, infatti, riconosciuto le pratiche agricole come un punto d'accesso possibile e prezioso per comprendere l'ordine sociale e cosmologico di una comunità. Inoltre, come hanno dimostrato tanto Eric Wolf (1957; 1982) in America Latina, quanto James Scott (1976) nel sud-est asiatico, l'agricoltura è un intreccio di micro e macrodinamiche di dominio e di resistenza, tale da rappresentare una viva finestra attraverso cui indagare i regimi morali che organizzano la vita quotidiana delle comunità. Più in generale, l'antropologia ha messo in evidenza come i territori rurali non siano semplicemente spazi produttivi, ma arene complesse dove si intrecciano relazioni sociali, ecologiche, simboliche e politiche: agricoltori, tecnici, braccianti, animali, semi, piante e infrastrutture formano una rete eterogenea di soggettività e agency, ognuna portatrice di bisogni, visioni, memorie e pratiche. In questo contesto, l'agire agricolo è espressione di regimi di valore (Graeber, 2001) condivisi e spesso tacitamente negoziati, che si esprimono nelle estetiche ecologiche (Favole, 2024) che si incarnano nell'organizzazione spaziale del paesaggio. Allo stesso tempo, le conoscenze dei singoli e delle comunità sono attraversate da codici morali e razionalità politiche che sfuggono alla formalizzazione istituzionale: un sapere incarnato, situato, che si manifesta nei gesti, nei ritmi, nelle architetture del paesaggio (Scott 1976, 1985). Alla luce di questo ricco dibattito, è evidente che la realtà agricola sia di per sé una dimensione densa, polisemica e attraversata da epistemi in tensione, dove si confrontano modernità ed ecologie plurali (Favole, 2024); un costrutto relazionale, storicamente situato e carico di significati affettivi e simbolici (Cresswell, 2004). L'etnografia diventa pratica privilegiata per affrontare questa complessità evidenziando gli addentellati morali ed etici che ne sottendono le forme e le dinamiche.

In queste pagine si è così approcciato la realtà catalana, volendo dare contezza delle molteplici dimensioni che strutturano questo mondo agricolo, attraverso una mappatura che ha letto la mondanità del paesaggio rurale come arena di conflitto e negoziazione (Olivier de Sardan, 1995), abitata da soggetti differenti, portatori di bisogni, valori e pratiche a volte convergenti, altre volte in tensione o contraddizione, volendo in questo modo mostrare come morale ed etica non siano concetti astratti, ma pratiche concrete che prendono forma nei campi coltivati, nei mercati instabili, nelle alleanze locali e nelle tensioni globali, così permettendo ad un ragionamento di antropologia morale che parte delle cose del mondo e torna ad esse di diventare lente per vedere in un territorio, come quello delle Terre dell'Ebro, non sono soltanto un territorio in crisi, ma anche uno spazio di possibilità e futuro.

A tal fine, l'articolo presenta i lineamenti della ricerca e della sua metodologia, quindi gli esiti della ricerca dipanando una mappa etica che esplora i confini fluidi tra locale e globale, le soggettività che animano il territorio, i regimi di valore che orientano l'azione, i bisogni materiali e simbolici degli attori coinvolti, le pratiche ibride che attraversano la quotidianità agricola e, infine, i vettori di forza che danno forma a movimenti di conservazione, disobbedienza, cooperazione e conflitto. Questi dati sono discussi negli ultimi paragrafi per dar contezza delle caratteristiche della mappa emergente e del suo valore per i ricercatori.

In conclusione, quest'articolo¹ è uno degli esiti del progetto di ricerca europeo *SAFWA – Alternative Biopesticides for Safe Integrated Pest & Water Management around the Mediterranean* (CUP G77G23000070008), finanziato dal programma PRIMA dell'Unione Europea.

La ricerca e il processo di mappatura

La ricerca qui presentata è l'esito di un processo di costruzione di una base di conoscenza volto a definire una mappa etica, un apparato non rappresentativo (Thrift, 2007) che non vuole limitarsi alla semplice descrizione spaziale ma ad attestare esperienze, pratiche e relazioni vissute nel territorio valorizzando la dimensione affettiva, performativa e soggettiva all'interno di una dimensione narrativa. Per i suoi scopi, per tanto, si colloca in un più ampio alveo di esperienze che hanno visto legare la pratica etnografica a processi di mappatura. Guardando agli studi del mondo rurale, si possono ricordare le esperienze dei *Participatory Rural Appraisals* in India (Chambers, 1994), le *counter-mapping* in Indonesia (Peluso, 1995), le *fuzzy cognitive mapping* in Turchia (Özesmi & Özesmi, 2004) e, più recentemente, le pratiche di *food system mapping* sviluppate in Kenya e Bolivia (Jacobi et al., 2019) ovvero i *Public Participation GIS* in Finlandia (Kahila-Tani et al. 2019), volte a studiare le relazioni strutturali tra gli attori del mondo agricolo e agevolare processi di trasformazione dei contesti e capacitazione degli operatori (Tab. 1).

¹ Il presente articolo è l'esito del lavoro congiunto dei due autori. Il disegno di ricerca è stato sviluppato da MFF. Il lavoro sul campo è stato svolto da EFP sotto la supervisione di MFF. La ricerca è stata autorizzata dal Comitato Etico dell'Università degli Studi di Scienze Gastronomiche (verbale 6/2023 del 12 dicembre 2023). EFP ha sviluppato la prima bozza del presente articolo su indicazione di MFF. MFF ha rielaborato ed integrato i materiali nella forma del presente articolo, revisionato da EFP. La stesura dell'articolo finale così come dei suoi contenuti è approvata da entrambi gli autori.

Tabella 1 Mappa come strumento operativo: esempi

Strumento/ Approccio	Autori / Contesti di riferimento	Applicazioni operative
Counter-mapping	Peluso (1995) – Indonesia	Strumento politico ed economico di difesa dei diritti territoriali; usato per negoziare con istituzioni e mercati globali.
Food system mapping	Jacobi et al. (2019) – Kenya, Bolivia	Evidenzia attori, relazioni di potere, squilibri strutturali; produce raccomandazioni operative per strategie di sviluppo alimentare eque e sostenibili.
Fuzzy cognitive mapping	Özesmi & Özesmi (2004) – Lago Tuzla, Turchia	Integra saperi locali e scientifici; genera scenari “what-if” come supporto decisionale condiviso tra comunità rurali e autorità pubbliche.
Participatory Rural Appraisal (PRA)	Chambers (1994) – India	Mappatura agro-ecologica co-costruita con i contadini; orienta interventi concreti come selezione delle colture e controllo delle fitopatie.
Public Participation GIS (PGIS)	Kahila-Tani et al. (2019) – Finlandia	Traduzione delle percezioni e priorità degli abitanti in mappe partecipative; facilita comunicazione e legittimazione dei processi di pianificazione; evidenzia però anche limiti di inclusività e rappresentazione.

La ricerca è stata condotta tra il 2023 e il 2024 vedendo tre fasi distinte di raccolta dati:

1. Revisione sistematica della letteratura internazionale sui pesticidi e sui driver socio-culturali che ne orientano l'uso, da cui è stato tratto un framework interpretativo preliminare (Fusar Poli & Fontefrancesco, 2024)
2. Rilevazione attraverso questionario: 26 questionari brevi (sommministrati face-to-face da IRTA) a produttori con differenti colture, età e ubicazione nelle Terre dell'Ebro, selezionati secondo criteri di eterogeneità interna e prossimità ai centri sperimentali (Fusar Poli et al., 2025).
3. Etnografia estesa e multilivello (Burawoy, 1998; Marcus, 1995) nel territorio delle Terre dell'Ebro: due campagne di campo fra marzo e luglio 2024 hanno prodotto 48 colloqui complessivi, di cui 22 interviste in profondità; le restanti interviste semi-strutturate hanno coperto tecnici agronomi ed esperti locali (alcuni esiti di questo lavoro sono stati presentati in questa rivista: si vedano Fontefrancesco & Fusar Poli 2024, 2025).

I materiali raccolti in questo percorso (e.g. pubblicazioni, diari di campo, audio, foto) sono stati codificati individuando nuclei tematici ricorrenti (e.g. valori,

bisogni, pratiche, tensioni), poi messi in relazione mediante un approccio interpretativo multilivello (Burawoy, 1998; Marcus, 1995) per permettere, da un lato, una triangolazione tra gli esiti della revisione della letteratura (fase 1) e quelli della rilevazione qualitativa (fase 2) e dell'indagine di terreno (fase 3) al fine di mitigare gli eventuali pregiudizi o errori interpretativi legati ad una breve permanenza sul terreno e di restituire un quadro dinamico delle relazioni che governano la resilienza agricola delle Terre dell'Ebro. Il processo di analisi è stato scandito attraverso un processo che si è articolato in cinque fasi distinte (Tab. 2) mirato a restituire una narrazione capace di rendere la densità valoriale e affettiva del contesto analizzato

Tabella 2 Fasi di costruzione della mappa etica

Fase	Tecniche/Strumenti	Funzione nel processo
Raccolta dati	Colloqui semi-strutturati, diari di campo, osservazione partecipante.	Individuare valori, bisogni, pratiche e tensioni ricorrenti.
Codifica	Analisi tematica, codifica aperta e assiomatica.	Trasformare narrazioni e note etnografiche in nuclei tematici comparabili.
Attestazione visuale	Fotografie dei paesaggi mostrati dagli interlocutori per la loro estetica.	Dare consistenza spaziale e simbolica alle relazioni.
Narrazione	Trascrizioni di interviste, estratti etnografici, storie di vita.	Restituire la densità etica e affettiva delle mappe, non riducibili a soli dati visuali.
Sintesi finale	Mappa etica come costruzione processuale (linee, percorsi, connessioni).	Rendere visibili le forze sociali, morali e simboliche che plasmano il paesaggio agricolo.

Le Terre dell'Ebro

Il presente studio si è concentrato sulle Terre dell'Ebro, situate a sud della Catalogna. Si tratta di una Riserva della Biosfera riconosciuta dall'UNESCO, caratterizzata da un'ampia diversità di paesaggi che includono il litorale mediterraneo, le zone umide del Parco Naturale del Delta dell'Ebro e i rilievi montuosi del Parco Naturale dei Ports.

Il territorio ha una vocazione fortemente agricola, in cui la risicoltura rappresenta la principale produzione, assieme alla produzione di agrumi, olivi, pesca e acquacoltura (Fig. 1).

Figura 1: Localizzazione del territorio della ricerca.



Il paesaggio del presente e l'assetto socio-produttivo delle Terre dell'Ebro sono il risultato di profonde trasformazioni occorse nell'ultimo secolo. L'intervento antropico, in particolare la costruzione di dighe e bacini idrici lungo il corso del fiume a partire dagli anni Sessanta (Fontefrancesco & Fusar Poli 2024), ha indotto una drastica riduzione dell'apporto sedimentario, innescando processi di regressione costiera e di salinizzazione dei suoli. Contestualmente, si è assistito a un'intensificazione agricola favorita dall'implementazione di una capillare rete irrigua. Tale specializzazione produttiva, pur avendo consolidato l'economia locale, ha generato significative esternalità ambientali, quali la perdita di habitat umidi e una crescente vulnerabilità sistematica agli shock climatici ed ecologici, mettendo in evidenza le intrinseche contraddizioni di un modello agricolo idrovoro e altamente specializzato.

Questo territorio è popolato da una molteplicità di attori. Tra questi figurano agricoltori di piccola e media scala, cooperative, tecnici agronomi, enti di ricerca, lavoratori migranti, attori istituzionali a vari livelli (dalla Generalitat de Catalunya alla Commissione Europea) e investitori esterni. Ogni attore opera secondo razionalità distinte, generando linee di tensione che attraversano l'intera arena. Come si è illustrato in un precedente contributo (Fontefrancesco e Fusar Poli, 2025), queste possono definirsi su assi diversi:

- Conservazione vs. Innovazione: lo scontro tra la difesa di pratiche considerate tradizionali e l'adozione di nuove tecnologie o modelli produttivi.
- Logiche Ecologiche vs. Logiche di Mercato: la contrapposizione tra la resilienza ecologica del territorio e le pressioni per la massimizzazione del rendimento economico.
- Modelli Familiari vs. Agroindustria: la crescente penetrazione di capitali esterni e logiche finanziarie trasforma la terra da bene comunitario a mero asset, minacciando il modello di agricoltura familiare.
- Locale vs. Globale: le normative sovranazionali, come la strategia europea “Farm to Fork”, vengono spesso percepite come direttive astratte e decontestualizzate, generando frustrazione e strategie di resistenza o rielaborazione da parte dei produttori locali.

Queste dinamiche sono ulteriormente complicate da sfide strutturali quali la crisi del ricambio generazionale, l'invecchiamento della popolazione agricola, i fenomeni di deagrarizzazione e i cambiamenti climatici, che pongono interrogativi profondi sulla sostenibilità a lungo termine del settore.

In questo campo (Bourdieu 1979) si muovono gli attori, dando vita a fenomeni di trasformazione dei saperi e profonda tensione rispetto a sistemi valoriali che animano. In particolare, i protagonisti del mondo agricolo danno vita a “modernità multiple” (Eisenstadt, 2000) in cui coesistono pratiche eterogenee di cui questa mappa etica cerca di tracciare i contorni partendo dai protagonisti del mondo rurale e dalle loro prospettive (Viveiros de Castro, 1998) sul mondo.

Tracciare la mappa

La mappa etica delle Terre dell’Ebro si dipana a partire dall’individuazione dei suoi attori principali, gli agricoltori. È sicuramente una scelta arbitraria, laddove altri punti di accesso al paesaggio possono essere scelti: dai prodotti (Tsing, 2015) alle architetture (Stewart 1999). D’altra parte, un territorio non è una semplice cornice visiva, ma il risultato sedimentato delle pratiche, delle memorie e delle intenzioni di chi lo abita e lo lavora. In tal senso Tim Ingold (2000) ha parlato di “storia materializzata”, un registro durevole delle vite e delle opere delle generazioni che si sono succedute, che gli agricoltori, attraverso il loro lavoro quotidiano, “iscrivono” nel terreno, facendone luogo carico di significato. Come ricorda Eric Wolf, sono l’esperienza diretta e il loro “sapere pratico” (Wolf, 1966) a costituire la trama fondamentale su cui si innestano le visioni e gli interessi di tutti gli altri attori. Da qui discende la scelta di partire proprio dai *pagesos*, dai contadini e dalle loro prospettive.

L’Istituto di Statistica della Catalogna (Idescat) rileva che nel 2024 il settore primario impiegava circa 5.000–5.500 persone, corrispondenti al 7–8% della popolazione locale. Questi lavoratori si distinguono per l’elevata età anagrafica: l’età

media dei titolari di aziende è di 62 anni e oltre il 40% supera i 65 anni. Ne emerge un profilo in cui gli agricoltori anziani si configurano come attori centrali della mappa, portatori di saperi storici e tecnici sedimentati nel tempo. I loro racconti rievocano la gelata del 1957, le potature miracolose che salvarono gli ulivi e le cure apprese osservando e controllando le piante per una vita intera. Il loro sapere pratico – fatto di innesti, trappole artigianali e una complessa dinamica di fiducia e sfiducia nei fitosanitari chimici, costruita tra le spinte modernizzatrici del franchismo e della rivoluzione verde (Fontefrancesco & Fusar Poli, 2024) – funge oggi da pietra miliare etica e tecnica per intere famiglie e aziende. Questo ruolo è rafforzato dal riconoscimento sociale della figura dei padri e dei nonni, raramente messo in discussione dalle generazioni successive.

A fianco loro si trova la presenza giovanile minoritaria, spesso divisa tra il desiderio di innovare in senso ecologico e le barriere economiche che ostacolano l'abbandono di metodi chimici, percepiti come più sicuri e redditizi. Molti giovani, specialmente gli under-40 che beneficiano di contributi pubblici, sperimentano tecniche biologiche e naturali su piccole parcelle o si dedicano a produzioni di nicchia, denunciando però la mancanza di mercati dedicati e la scarsa valorizzazione del loro lavoro, profilando un primo fronte di conflitto e tensione che solca la mappa in chiave di contrapposizione generazionale.

Giovani e più anziani *pagesos*, non sono le uniche voci e prospettive che il territorio esprime. Marginalizzate, infatti, si trovano le esperienze e le vite dei lavoratori stagionali provenienti da Nord Africa, India, Pakistan e Bangladesh. Sono presenze indispensabili per la raccolta, ma socialmente neglette. Se da un lato la loro manodopera garantisce la continuità delle produzioni, dall'altro le condizioni contrattuali precarie li rendono invisibili e facilmente sostituibili. Molti imprenditori locali lamentano una “de-professionalizzazione” del settore, mentre raramente riconoscono le competenze pratiche di questi lavoratori. Esistono eccezioni, con contratti più equi e percorsi di integrazione, ma la tensione tra dipendenza economica ed esclusione sociale rimane una linea di frattura centrale.

All'opposto dello spettro del riconoscimento sociale, il mondo rurale dell'Ebro vede la presenza degli agronomi. Essi agiscono come mediatori tra sapere scientifico ed esigenze contadine. Il loro parere è spesso decisivo nelle scelte produttive, ma essi stessi si trovano a navigare tra una normativa europea sempre più restrittiva, la scarsità di principi attivi autorizzati e le aspettative degli agricoltori. Che operino come consulenti indipendenti o all'interno di cooperative, devono costantemente bilanciare logiche di mercato, sostenibilità ecologica e pragmatismo quotidiano, diventando figure cruciali ma anche vulnerabili.

Dal punto di vista dei soggetti giuridici che caratterizzano l'economia locale, le aziende agricole a conduzione familiare rappresentano la spina dorsale dell'agricoltura del territorio, incarnando un modello che intreccia produzione agricola, identità culturale e gestione del territorio. Il loro ruolo va ben oltre la

semplice coltivazione, configurandosi come un presidio fondamentale per la stabilità ecologica e sociale della regione. Sono per lo più di piccola estensione, con 10-20 ettari di coltivo. Se questa frammentazione da un punto di vista economico limita le possibilità di rafforzare direttamente le loro performance produttive, essa è altresì la garanzia di una gestione capillare del territorio, che mantiene attivi canali, argini e risaie.

Anche per far fronte ai problemi di carattere economico delle imprese, sul territorio si sono diffuse le cooperative agricole che dagli inizi del XX secolo (Garrido Herrero, 2003) rappresentano una delle principali forme di aggregazione imprenditoriale. Storicamente un pilastro di mutuo sostegno, oggi esse attraversano una fase di crisi. L'età avanzata dei soci e la difficoltà nel ricambio generazionale ne limitano la capacità di innovazione, mentre i tentativi di introdurre linee biologiche creano spesso tensioni interne. Nonostante ciò, rimangono un nodo fondamentale per i piccoli produttori, offrendo protezione contro il potere dei grandi grossisti. Ogni assemblea diventa un'arena di negoziazione tra giovani innovatori e soci anziani, ridisegnando continuamente i confini della comunità.

D'altro canto, soprattutto negli ultimi decenni, il paesaggio imprenditoriale locale ha visto la sempre maggiore presenza di imprese agroindustriali e investitori privati esterni alla storia profonda del territorio e che vi si avvicinano secondo una logica puramente finanziaria. L'acquisto di terreni come asset speculativi o la loro conversione turistica esercitano una forte pressione sui piccoli produttori.

Oltre al ruolo delle imprese, lo sviluppo agricolo si lega all'opera delle istituzioni. Dal governo catalano all'Unione Europea, sono percepite come attori potenti ma distanti. Le politiche comunitarie (PAC) sono vissute in modo ambivalente: i sussidi sono vitali, ma le restrizioni sui fitofarmaci e la burocrazia sono viste come punitive. Molti denunciano una "partita truccata", in cui l'Europa impone regole severe ai produttori locali senza controllare con lo stesso rigore le importazioni extra-comunitarie. Tuttavia, i progetti sperimentali che uniscono centri di ricerca e agricoltori mostrano che la relazione con le istituzioni può anche trasformarsi in una risorsa per l'innovazione.

Se l'analisi dei diversi attori che operano nelle Terre dell'Ebro permette di delineare il campo e suggerisce quali possano essere alcune delle principali tensioni che lo attraversano, è attraverso lo studio di quelli che Bronisław Malinowski definì gli "imponderabilia della vita reale" (1922), ovvero i gesti minuti, le scelte quotidiane e le pratiche materiali, che la mappa etica si compone. Il paesaggio agricolo, così come il singolo appezzamento di terra, non è solo un'arena di interessi contrapposti, ma un testo che prende forma nelle azioni più ordinarie dando contezza dei regimi di valore (Graeber, 2001), delle conoscenze e delle *agency* locali.

Ed è proprio in questa trama minuta di pratiche, dal gesto lento dell'anziano che spruzza l'oliveto o la scelta del giovane di portare avanti le coltivazioni di famiglia, che prende corpo l'*amor a la tierra* (Escalera-Reyes, 2013; 2020),

sentimento affettivo che spinge a restare malgrado crisi e spopolamento e prendersi cura della storia familiare, del territorio e della propria dignità di lavoratore. Questo amore, tuttavia, può avere manifestazioni molto differenti, connesse a sistemi valoriali che si aggrumano attorno al concetto di sostenibilità che possono aver traiettorie confliggenti. “Un terreno ordinato è prova della virtù del suo proprietario”, sostengono diversi produttori storici: l’assenza di erba attorno ai tronchi comunica disciplina, laboriosità e rispetto, soprattutto per le generazioni più anziane. Per molti giovani, al contrario, il manto erboso è invece segno di biodiversità e innovazione; ne deriva un conflitto simbolico in cui la stessa zolla d’erba può valere come indizio di pigrizia o di sostenibilità. Così, le scelte che regolano l’adozione di pesticidi chimici, biopesticidi industriali, biopesticidi autoprodotti, trappole alimentari o feromoniche e un’ampia gamma di altri rimedi per la protezione del raccolto rispondono paradossalmente in maniere differenti seppure mossi dalla stessa motivazione di responsabilità nei confronti delle proprie piante, della necessità di ridurre i costi e di distinguersi sul mercato. Questi obiettivi entrano spesso in frizione tra di loro: ordine contro biodiversità, efficienza contro cura, autonomia contro regolazione esterna. Così, stagione dopo stagione, le soggettività negoziano etiche e prassi dando forma al paesaggio in un mosaico rurale in rapida trasformazione e in relazione con i bisogni materiali e simbolici di ciascun attore alimentando tensioni ma anche aperture a nuove soluzioni.

Queste aperture seguono una diversa logica rispetto a quello dell’*amor a la tierra*. In un contesto di imprenditoria familiare, infatti, le scelte sono prese confrontandosi sul piano della ricerca della sicurezza per sé e la propria famiglia e del proprio terreno; una sicurezza che in prima battuta è sempre economica nei racconti degli informatori. Per garantire i bilanci, i *pagesos* sono spinti a trasformare le loro pratiche, propendendo però per mantenere le sicurezze offerte da strumenti agronomici efficaci e comprensibili e, quando questi scarseggiano, ricorrono a forme di diversificazione multifunzionale (turismo rurale, servizi agricoli, artigianato) che garantiscano un secondo reddito senza snaturare l’identità contadina. L’incertezza economica è addotta come primo motivo frenante il ricambio generazionale. A essa si affiancano necessità spesso irrisolte dei più giovani, tra cui le difficoltà nell’accesso al credito e le convenzioni lavorative percepite come molto impegnative e totalizzanti, che scoraggiano l’innovazione biologica o rigenerativa. Molti chiedono percorsi formativi dedicati, *mentorship* e spazi decisionali nelle cooperative per non “ereditare soltanto debiti e vincoli”. I tecnici agronomi, dal canto loro, chiedono frequentemente una maggior chiarezza normativa e la garanzia di accesso a principi attivi adeguati a far fronte ai parassiti che minacciano i raccolti. I tecnici invocano anche un dialogo più stretto con la ricerca pubblica per testare biopesticidi ed altri rimedi fitosanitari realmente spendibili sul campo in un contesto spesso limitato dall’azione e dalle ambizioni dei commercianti e grossisti, che ricercano principalmente margini di profitto, spazi di mercato, fidelizzazione ed esclusività da

parte del cliente disegnando un quadro in cui le rispettive aspettative di successo e modernità (Ferguson, 1999) diventano elementi di frizione nel sistema. Agli occhi degli intervistati, le istituzioni pubbliche si mostrano insensibili a tali dinamiche, limitandosi a perseguire *standard* produttivi e commerciali pensati per assicurare la tutela del consumatore finale e il rispetto di regolazioni sanitarie e ambientali sempre più rigorose.

La mappa che emerge è quella in cui le istanze e gli orientamenti etici raramente coincidono: la richiesta di stabilità dei prezzi dei contadini si scontra con l'esigenza di flessibilità dei trader; la necessità dei tecnici di nuovi fitofarmaci cozza con l'obiettivo istituzionale di ridurne l'uso; il desiderio dei giovani di innovare incontra la prudenza degli anziani. Tuttavia, proprio dove i bisogni si sovrappongono – ad esempio nella ricerca di filiere più trasparenti o di modelli di certificazione che premino la qualità locale – si aprono spazi di potenziale trasformazione capaci di ridefinire l'arena agricola, traducendosi in pratiche molteplici e plurali, irriducibili a opposizioni binarie di bene e male, giusto e sbagliato.

Infatti, la pratica agricola si configura molto più complessa dell'opposizione tra agricoltura convenzionale e agricoltura biologica. Si tratta infatti di un *continuum* che va dall'uso di fitosanitari di sintesi alla sperimentazione di alternative di diversa provenienza, mostrando come ogni scelta tecnica sia, al tempo stesso, un gesto economico, estetico e politico. Molti coltivatori e tecnici continuano a utilizzare prodotti chimici convenzionali, pur lamentando il progressivo ritiro dei principi attivi e la necessità di “fare il contrario di ciò che insegnano all'università”, con il rischio di sviluppare resistenze parassitarie o incorrere in sanzioni. Accanto a questa linea conservatrice, si afferma un pluralismo di soluzioni ecologiche: dai biopesticidi a base di Neem, Bacillus o Beauveria disponibili nei negozi specializzati, alle miscele autoprodotte pensate per ridurre la dipendenza dal mercato, fino alle trappole alimentari e feromoniche, sia industriali sia artigianali.

Infine, un ulteriore piano su cui si sviluppa la mappa è quello della valorizzazione, intesa come il desiderio di preservare e promuovere i patrimoni bioculturali locali. Di fronte a questo obiettivo, l'imperativo economico sembra essere in qualche modo frenato. Un esempio emblematico è la relazione con gli ulivi, specialmente se millenari, della varietà Farga, considerata la più antica e tipica delle Terre dell'Ebro. Questi ulivi diventano risorsa identitaria e leva turistica perché assumono un ruolo particolare nel paesaggio locale e nell'immaginario della regione, diventando oggetto per la narrazione ed il confronto con il mondo extra-locale, diventando meta di visite guidate, nonché della creazione di un prodotto distinto da quello di massa e protetto da marchi di qualità e origine capaci nuovamente di raccontare e tramandare storie, leggende e narrazioni identitarie di generazione in generazione. D'altro canto, anche questa tensione non è unidirezionale e pienamente condivisa dagli attori locali. Infatti, in taluni casi, i produttori d'olio sostituiscono le piante considerate obsolete con impianti intensivi e più redditizi, laddove le strategie

creative di accesso alle sovvenzioni si concretizzano nell'attivazione di micro-progetti: restaurare un muretto a secco o piantare fiori lungo il confine del campo è talvolta più premiato che curare gli alberi secolari, anche se tali strategie suscitano critiche e dibattiti sull'equità dei criteri di valore. Infine, la diversificazione produttiva, affianca la produzione primaria, generando redditi aggiuntivi e ridefinendo l'identità contadina in senso pluri-attivo.

Leggere la mappa

La mappa etica delle Terre dell'Ebro, una volta dispiegata, si rivela molto più di una semplice cartografia di attori e interessi: è la trama di un paesaggio morale scritto con i gesti quotidiani del lavoro agricolo. Lungi dal restituire una visione del mondo dicotomica, in cui si distinguono chiaramente il bene e il male, essa ci offre un aggregato complesso di forze e di linee che traducono sul campo i concetti teorici discussi in apertura. La mappa diventa così la prova tangibile di come le azioni economiche siano, in realtà, profonde azioni morali, dove ogni scelta tecnica è al contempo un posizionamento etico. Le tensioni che la attraversano non sono semplici divergenze operative, ma espressione di “economie morali” in conflitto, come teorizzato da James C. Scott (1976), in cui diverse concezioni di giustizia, sicurezza e benessere si scontrano, dando forma al suolo, alle piante e alle relazioni umane. L'analisi di queste forze rivela dinamiche ricorrenti, veri e propri vettori che orientano la vita nell'arena agricola.

La prima grande linea di tensione si manifesta nella polarità tra conformità e disobbedienza. Questa non è una semplice scelta tra legalità e illegalità, ma un profondo dilemma morale che ogni agricoltore affronta. Da un lato, troviamo l'etica della conformità, spesso incarnata dagli agricoltori più anziani e dai soci storici delle cooperative. Per loro, allinearsi alle stringenti regole della Politica Agricola Comune o alle decisioni della maggioranza non è un atto di sottomissione passiva. Al contrario, è l'espressione di un'etica basata sulla “sicurezza prima di tutto” (*safety-first*): i sussidi sono vitali per la sopravvivenza di aziende familiari frammentate e la coesione della cooperativa è vista come l'ultimo baluardo contro il potere schiacciante dei grandi grossisti. Rispettare le norme, anche quando percepite come punitive o decontestualizzate, diventa un atto morale volto a preservare la stabilità economica e l'unità della comunità. Sul versante opposto si colloca un'articolata etica della disobbedienza. Un giovane agricoltore che sperimenta miscele autoprodotte o che costruisce trappole artigianali per i parassiti non sta semplicemente cercando di tagliare i costi. Sta mettendo in atto quelle che Scott definirebbe le “armi dei deboli”: forme di resistenza quotidiana che rivendicano autonomia e sapere pratico di fronte a una burocrazia impersonale. In queste azioni si esercita l'agency degli attori locali, i quali, sentendosi intrappolati in una “partita truccata” dall'Unione Europea,

rinegoziano i margini del possibile, trasformando un gesto tecnico in una dichiarazione d'indipendenza.

La seconda dinamica fondamentale è l'oscillazione continua tra cooperazione e frammentazione. Le cooperative agricole, nate come pilastri di un'economia profondamente radicata (*embedded*) nel tessuto sociale locale, oggi vivono una profonda crisi. Come notava Mark Granovetter (1985), le relazioni economiche non sono mai transazioni astratte, ma sono immerse in reti di fiducia e interdipendenza. Oggi, queste reti sono sotto stress. L'invecchiamento dei soci, la pressione costante sui prezzi imposta dai mercati globali e la comparazione ossessiva dei rendimenti come metro del valore di un agricoltore stanno erodendo i legami solidaristici, spingendo verso una frammentazione competitiva. Eppure, mentre questa forma storica di *embeddedness* si logora, se ne creano di nuove. Emergono micro-alleanze informali, spesso facilitate dalla tecnologia: giovani innovatori che si scambiano dati sugli esperimenti con i biopesticidi tramite gruppi di messaggistica o agricoltori che collaborano direttamente con i centri di ricerca per testare nuove soluzioni. L'economia non si sta completamente "separando" (*disembedding*) dalla sua matrice sociale, come temeva Polanyi; piuttosto, si sta "ri-radicando" (*re-embedding*) in nuove configurazioni, più agili e selettive, dimostrando la perenne necessità di fondare l'azione economica su legami di fiducia.

Infine, la mappa è attraversata dai confini morali dell'inclusione e dell'esclusione, che definiscono chi appartiene alla comunità e chi ne è estraneo. In senso prospettivista, come insegnava Viveiros de Castro (1998), ogni attore traccia una propria mappa etica, costruendo un mondo con un "dentro" e un "fuori" ben definiti. Il "dentro" coincide con un "noi" che include le famiglie radicate sul territorio, le imprese agricole locali, le varietà autoctone come gli ulivi millenari della Farga e persino i parassiti storici, parte integrante del paesaggio. Il "fuori" è un contenitore eterogeneo e spesso minaccioso: i produttori agricoli d'oltremare, i grossi investitori che vedono la terra solo come un asset finanziario, le istituzioni europee percepite come distanti, e i parassiti esogeni arrivati con i commerci globali. I lavoratori migranti occupano uno spazio ambiguo e doloroso in questa mappa: economicamente indispensabili per la sopravvivenza del sistema, ma socialmente esclusi e mantenuti ai margini del "noi".

La divisione morale si manifesta in modo potente nell'estetica del paesaggio. Nella prospettiva di un agricoltore anziano, il terreno ripulito dalle erbacce è il segno tangibile della dedizione e del rispetto verso la terra, una dimostrazione di disciplina che affonda le radici in una lunga tradizione di lavoro agricolo. Per i giovani che si avvicinano all'agricoltura rigenerativa, invece, quello stesso tappeto di erbe spontanee non è indice di trascuratezza, ma una risorsa preziosa: testimonia la vitalità del suolo, la presenza di biodiversità e la possibilità di sperimentare forme di coltivazione innovative. Non stanno semplicemente esprimendo opinioni diverse:

stanno abitando mondi diversi, dove la stessa zolla di terra assume significati etici opposti.

Queste traiettorie morali non restano parallele, ma si intrecciano generando effetti imprevisti e dinamici. Lo scetticismo verso l'UE alimenta movimenti localisti che riscoprono il valore patrimoniale degli ulivi secolari; l'autoproduzione di fitofarmaci, nata come disobbedienza, diventa un sapere condiviso che crea nuove reti di cooperazione. È in questa "giostra prospettica", in questa continua rinegoziazione tra norme e bisogni, tradizione e futuro, che si esercita la forza trasformativa degli agricoltori delle Terre dell'Ebro. Comprendere questa densa trama ha un'utilità applicata cruciale. Per i decisori politici, questa mappa è uno strumento per capire perché le politiche universali falliscono, offrendo la possibilità di disegnare interventi più giusti e contestualizzati. Per i tecnici e gli attori dello sviluppo, è una guida per navigare i conflitti e identificare alleanze, promuovendo innovazioni che siano socialmente ed ecologicamente sostenibili. Per la comunità stessa, infine, la mappa può funzionare come uno specchio, uno strumento di dialogo per superare le fratture e immaginare collettivamente un futuro possibile. Non è un tracciato definitivo, ma un invito a riconoscere, nel più piccolo gesto agricolo, la possibilità di un'altra agricoltura.

Il valore di una mappa

La mappatura etica ed etnografica delle Terre dell'Ebro ha messo in luce un'arena agricola che si rivela essere molto più di uno spazio produttivo: è un campo morale denso, attraversato da soggettività ibride, valori concorrenti e una costante capacità di adattamento creativo. Il paesaggio rurale ebrene non è uno spazio unitario, ma una trama fitta di relazioni in cui le grandi questioni teoriche, poste in apertura del saggio, trovano una vivida incarnazione. L'analisi sul campo ha confermato in modo inequivocabile la premessa fondamentale: l'economia locale non è affatto "separata" (*disembedded*) dalla sua matrice sociale, come nella critica di Polanyi, ma profondamente radicata (*embedded*) in essa. Questa si manifesta attraverso le tensioni che definiscono la mappa stessa, dimostrando che ogni azione economica è, intrinsecamente, un'azione morale.

Le forze osservate – la dialettica tra conformità normativa e disobbedienza pragmatica, l'oscillazione tra cooperazione solidale e frammentazione competitiva, e i confini morali tra inclusione rivendicata ed esclusione sistemica – non sono altro che la manifestazione empirica di "economie morali" in conflitto, come teorizzato da James C. Scott (1976). L'anziano agricoltore che si adegua alle norme PAC per un senso di responsabilità comunitaria e il giovane che autoproduce biopesticidi come atto di resistenza, non stanno compiendo semplici scelte tecniche, ma stanno agendo secondo logiche morali distinte. Stanno mettendo in campo le "armi dei deboli",

negoziando la propria agency all'interno di strutture di potere più ampie. Allo stesso modo, le reti di fiducia che si creano e si disfano, erodendo le cooperative storiche ma dando vita a nuove micro-alleanze, dimostrano come l'*embeddedness* non sia una condizione statica, ma un processo dinamico e continuo.

In questo quadro, la giostra prospettica emerge non solo come una metafora della precarietà, ma come il concetto operativo chiave per comprendere la realtà dell'Ebro. Ogni attore occupa una posizione mutevole da cui osserva e agisce il mondo secondo una propria mappa etica. La stessa zolla d'erba può essere, da diverse prospettive, un segno di pigrizia o di innovazione; la stessa norma europea, un legaccio o una transizione ecologica necessaria. La mappa etica, quindi, non ci restituisce una verità oggettiva, ma ci invita a cogliere la pluralità di questi mondi, come suggerito da Viveiros de Castro (1998), e la loro costante interazione.

Il contributo di questo pezzo, e il valore del suo approccio, risiede proprio qui. Per altri ricercatori o operatori interessati allo sviluppo rurale, intraprendere un'analisi simile significa superare il fallimento delle politiche “*top-down*”, che spesso si scontrano con una “resistenza” locale incompresa. Questo studio dimostra che ciò che appare come resistenza è spesso un'azione radicata in una logica morale coerente. Un'indagine quantitativa potrebbe registrare dati, ma solo l'etnografia può svelare il “perché” dietro le azioni, il significato che gli attori attribuiscono alle proprie scelte. Comprendere questo “perché” permette di progettare interventi più efficaci e resilienti, capaci di dialogare con i sistemi di valore locali invece di imporsi su di essi. Rifiutare di trattare le comunità rurali come semplici destinatari di politiche, e riconoscerle invece come soggetti morali complessi, non è un lusso accademico, ma una necessità strategica per chiunque voglia promuovere uno sviluppo che sia davvero sostenibile, giusto ed equo. La mappa etica, lungi dall'essere un tracciato definitivo, diventa così un invito a restare in ascolto e a riconoscere, nel gesto agricolo più piccolo, la possibilità di un'altra agricoltura, capace di pensare il futuro a partire dai margini.

Bibliografia

- Boas, F. (1920). The methods of ethnology. *American Anthropologist*, 22(4), 311–321. <https://doi.org/10.1525/aa.1920.22.4.02a00010>
- Bourdieu, P. (1984). *Distinction: A social critique of the judgement of taste* (R. Nice, Trans.). Harvard University Press. (Opera originale pubblicata 1979)
- Bourdieu, P. (2004). *Science of science and reflexivity* (R. Nice, Trans.). Polity Press. (Opera originale pubblicata 2001)
- Bourdieu, P. (2005). *The social structures of the economy* (C. Turner, Trans.). Polity Press. (Opera originale pubblicata 2000)
- Burawoy, M. (1998). The extended case method. *Sociological Theory*, 16(1), 4–33. <https://doi.org/10.1111/0735-2751.00040>
- Chambers, R. (1994). The origins and practice of participatory rural appraisal. *World Development*, 22(7), 953–969. [https://doi.org/10.1016/0305-750X\(94\)90141-4](https://doi.org/10.1016/0305-750X(94)90141-4)
- Clifford, J., & Marcus, G. E. (Eds.). (1986). *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Cohen, D. (2014). *Homo Economicus: the (lost) prophet of modern times*. Polity Press.
- Cresswell, T. (2004). *Place: A short introduction*. Blackwell.
- Eisenstadt, S. N. (2000). Multiple modernities. *Daedalus*, 129(1), 1–29. <https://www.jstor.org/stable/20027613>
- Escalera-Reyes, J. (2013). Amor a la tierra. Identidades colectivas y resiliencia de los socioecosistemas. In E. Ruiz Ballesteros & J. L. Solana Ruiz (Eds.), *Complejidad y ciencias sociales* (pp. 333–376). Universidad de Huelva.
- Escalera-Reyes, J. (2020). Place attachment, feeling of belonging and collective identity in socio-ecological systems: Study case of Pegalajar (Andalusia-Spain). *Sustainability*, 12(8), 3388. <https://doi.org/10.3390/su12083388>
- Fassin, D. (2008). Beyond good and evil? Questioning the anthropological discomfort with morals. *Anthropological Theory*, 8(4), 333–344. <https://doi.org/10.1177/1463499608096642>
- Favole, A. (2024). *Antropologia del paesaggio: Corpi, segni e poteri della natura*. Raffaello Cortina.
- Ferguson, J. (1999). *Expectations of modernity: Myths and meanings of urban life on the Zambian Copperbelt*. University of California Press.
- Fontefrancesco, M. F. & Fusar Poli, E., (2024). Dipanare un paesaggio tossico. Il caso studio del paesaggio d'acqua del Delta dell'Ebro. *Dada*, 14(2), 7–34.
- Fontefrancesco, M. F. & Fusar Poli, E., (2025). Mappe etiche e pratiche agronomiche: Un'indagine etnografica su paesaggi agricoli, agency e tensioni culturali nel mondo rurale catalano. *DADA*, 1(1), 7–30.
- Fusar Poli, E., Campos, J. M., Martínez Ferrer, M. T., Rahmouni, R., Rouis, S., Yurtkuran, Z., & Fontefrancesco, M. F. (2025). The difficult decision of using

- biopesticides: A comparative case-study analysis concerning the adoption of biopesticides in the Mediterranean region. *Agriculture*, 15(6), 640. <https://doi.org/10.3390/agriculture15060640>
- Garrido Herrero, S. (Ed.). (2003). *Cooperativismo y economía social: perspectiva histórica* [Número monográfico]. CIRIEC-España, Revista de Economía Pública, Social y Cooperativa, (44), 5–6.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.
- Geertz, C. (1983). *Local knowledge: Further essays in interpretive anthropology*. Basic Books.
- Graeber, D. (2001). *Toward an anthropological theory of value: The false coin of our own dreams*. Palgrave.
- Graeber, D. (2011). *Debt: The First 5,000 Years*. Melville House.
- Granovetter, M. (1985). Economic action and social structure: The problem of embeddedness. *American Journal of Sociology*, 91(3), 481–510. <https://doi.org/10.1086/228311>
- Grillo, E., & Rengifo, G. (2017). *Recuperar el cariño*. Ciudad de México, México: El Rebozo.
- Gudeman, S. (2001). *The anthropology of economy: Community, market, and culture*. Malden, MA; Oxford, UK: Blackwell Publishers
- Gudeman, S. F. (2005). Community and economy: economy's base. In J. Carrier (Ed.), *A Handbook of Economic Anthropology*. Edward Eldar.
- Hann, C. (1980). *Tázlár: A Village in Hungary*. Cambridge University Press.
- Hann, C. (1985). *A Village without Solidarity: Polish Peasants in Years of Crisis*. Yale University Press.
- Hann, C. M., & Hart, K. (2011). *Economic anthropology: History, ethnography, critique*. Cambridge, UK: Polity Press
- Ingold, T. (2000). *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203466025>
- Ingold, T. (2007). *Lines: A brief history*. London: Routledge.
- Kahila-Tani, M., Kyttä, M., & Geertman, S. (2019). Does mapping improve public participation? Exploring the pros and cons of using public participation GIS in urban planning practices. *Landscape and Urban Planning*, 186, 45–55. <https://doi.org/10.1016/j.landurbplan.2019.02.019>
- Jacobi J., Wambugu G., Ngutu M., AugstburgerH., Mwangi V., Llanque Zonta A., Otieno S., Kiteme B.P., Delgado Burgoa J.M.F., Rist S. (2019). Mapping food systems: A participatory research tool tested in Kenya and Bolivia. *Mountain Research and Development*, 39(1), R1–R11. <https://doi.org/10.1659/MRD-JOURNAL-D-18-00024.1>
- Malinowski, B. (1922). *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. Routledge & Kegan Paul.

- Malinowski, B. (1935). *Coral gardens and their magic* (Vols. 1–2). London: Allen & Unwin.
- Marcus, G. E. (1995). Ethnography in/of the world system: The emergence of multi-sited ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95–117.
- Olivier de Sardan, J.-P. (1995). *Anthropologie et développement: Essai en socio-anthropologie du changement social*. Karthala.
- Olivier de Sardan, J.-P. (2015). *Epistemology, fieldwork and anthropology: A functionalist approach*. Palgrave Macmillan.
- Özesmi, U., & Özesmi, S. L. (2004). Ecological models based on people's knowledge: A multi-step fuzzy cognitive mapping approach. *Ecological Modelling*, 176(1–2), 43–64. <https://doi.org/10.1016/j.ecolmodel.2003.10.027>
- Peluso, N. L. (1995). Whose woods are these? Counter-mapping forest territories in Kalimantan, Indonesia. *Antipode*, 27(4), 383–406. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8330.1995.tb00286.x>
- Polanyi, K. (1944). *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*. Farrar & Rinehart.
- Robbins, J. (2013). Beyond the suffering subject: Toward an anthropology of the good. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 19(3), 447–462. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.12044>
- Sandel, M. J. (2012). What money can't buy: The moral limits of markets. New York, NY: Farrar, Straus and Giroux.
- Scott, J. C. (1976). *The moral economy of the peasant: Rebellion and subsistence in Southeast Asia*. Yale University Press.
- Scott, J. C. (1985). *Weapons of the weak: Everyday forms of peasant resistance*. Yale University Press.
- Sedláček, T. (2011). Economics of good and evil: The quest for economic meaning from Gilgamesh to Wall Street. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Sen, A. (1987). On ethics and economics. Oxford, UK: Blackwell.
- Stewart, K. (1996). *A space on the side of the road: cultural poetics in an “other” America*. Princeton University Press.
- Thrift, N. (2007). *Non-representational theory: Space, politics, affect*. London: Routledge.
- Tsing, A. L. (2015). *The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton University Press.
- UNISG & IRTA. (2024). *Oltre le crisi: Strategie contadine per il futuro dell'agricoltura nelle Terre dell'Ebro* [Rapporto interno non pubblicato]. Università di Scienze Gastronomiche.
- Viveiros de Castro, E. (1998). Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3), 469–488. <https://doi.org/10.2307/3034157>

- Weber, M. (1965). *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (T. Basile, Trad.). Milano, IT: Rizzoli. (Opera originale pubblicata 1904–1905)
- Wolf, E. R. (1957). Closed corporate peasant communities in Mesoamerica and Central Java. *Southwestern Journal of Anthropology*, 13(1), 1-18. <http://www.jstor.org/stable/3629154>.
- Wolf, E. R. (1966). Peasants. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Wolf, E. R. (1982). *Europe and the people without history*. Berkeley: University of California Press.
- Zigon, J. (2007). Moral breakdown and the ethical demand: A theoretical framework for an anthropology of moralities. *Anthropological Theory*, 7(2), 131–150. <https://doi.org/10.1177/1463499607077295>

Interattività e museologia critica: un nuovo modello per il Museo Pitrè

Loredana Bellantonio - Maria Costanza Trento

Interactivity and critical museology: a new model for the Pitre Museum

Abstract

The essay explores the contemporary challenges faced by the Sicilian Ethnographic Museum, inaugurated in 1910 and entrusted with preserving Sicilian folk traditions. The Museum, born from the vision of the renowned Palermo-based folklorist Giuseppe Pitre, serves as a vast cultural archive with its collection of objects, customs, and traditions of the island, now threatened by rapid socio-economic changes. Following a brief overview of the difficulties encountered by its founder in realizing the project, the authors reflect on the contemporary challenges that demo-ethno-anthropological museums must confront to adapt to an evolving society. The potential of multimedia tools is analyzed, not only as a means of attracting a younger audience but also as a way to transform the museum into a laboratory of collective identity, capable of blending tradition and modernity through greater audience engagement and participation.

Keywords: Museo Pitre, engagement, material culture, museum interactivity, accessibility

I. Il Museo di Giuseppe Pitre¹

Il Museo Etnografico Siciliano di Palermo è tra i primi musei sorti in territorio italiano. Nato dall'impegno di Giuseppe Pitre e inaugurato nel 1910, il museo fu concepito come un “archivio” in grado di documentare e preservare le tradizioni e i costumi dell’Isola in un periodo di grandi trasformazioni, in cui la modernità rendeva obsoleto il pur recente passato.

Pitre, nel *Discorso inaugurale del Museo*, evidenzia le condizioni storiche e sociali che costituirono l’*input* alla raccolta dei reperti:

«Dopo il primo movimento dei fasci cominciò una certa reazione alla vita passata da parte dei meno abbienti e soprattutto dei contadini, e con essa una certa tendenza a smettere qualcosa di quello che era stato in uso fino allora. Ma un vero colpo di grazia agli oggetti della vita domestica è venuto con la emigrazione. La diminuzione sensibile di essi vuolsi attribuire al poco conto che ne fanno gl’immigrati, tornati

¹ Il presente saggio è stato pensato e articolato congiuntamente dalle due autrici. Nello specifico i paragrafi I e II sono di Loredana Bellantonio; i paragrafi III, IV e V sono di Maria Costanza Trento.

evoluti e dispettosi di tutto ciò che loro ricordi il loro passato, ed alla quasi cessata produzione degli oggetti medesimi» (Pitrè, 2009: 247).

È la consapevolezza che usi, costumi, credenze, tradizioni, sono storia; il rapido cambiamento sociale li travolge e perdendoli, scriveva Pitrè, si perde «gran parte del nostro passato»; pertanto, «se nessuno si adopera a serbarle a durevole ricordo [...] noi non avremo la storia del popolo, delle genti, dei volghi» (Ibidem). La costituzione del Museo diviene, di conseguenza, un'iniziativa fondamentale per la conservazione della storia culturale popolare siciliana, così come, in altri settori, si era provveduto alla realizzazione di strutture atte a conservare “memorie” storiche, archeologiche, paleografiche e artistiche.

Pitrè, a quel tempo, aveva già dato vita a buona parte della sua “Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane”, pubblicando ventidue volumi su venticinque che costituiscono l'intera opera. Alla raccolta delle tradizioni orali dei siciliani, «*ad verbum* di ciò che essi raccontano, cantano, dicono, pensano, credono» doveva seguire la raccolta «di quello che essi usano» (Pitrè, 1978: 248) attraverso i musei etnografici. Documentare la vita materiale del popolo siciliano, costituiva un imperativo categorico al quale Pitrè non si sottrasse, nonostante le grandi difficoltà.

Nel 1881 Pitrè si era già dovuto misurare con la raccolta e la descrizione di oggetti della vita popolare siciliana approntando un *Catalogo ragionato* degli oggetti inviati all'Esposizione Industriale italiana di Milano, per la sezione “Industria casalinga e manifatture caratteristiche delle singole regioni d'Italia” (Pitrè, 1978). L'idea del museo però, secondo la testimonianza della figlia Maria, prese forma durante la prima Mostra Etnografiche siciliana, organizzata da Pitrè nel 1891-1892, per l'Esposizione Nazionale di Palermo (Maria D'Alia Pitrè, 1995). Anche per questa Mostra venne pubblicato un *Catalogo* che accompagnava e illustrava gli oggetti. L'Esposizione ebbe tale successo che nel 1902 Pitrè fu incaricato dal Comitato per la “Esposizione agricola”, di una seconda Mostra, realizzata sempre a Palermo. Dopo la chiusura dell'Esposizione Nazionale del 1891-92, Pitrè «chiese al Comitato la cessione degli oggetti acquistati da esso per dar principio ad un “Museo Etnografico Siciliano». Altri oggetti, provenienti da collezioni di privati, insieme a quelli acquistati dal Comitato, avrebbero costituito «un bel nucleo per il Museo progettato» (D'Alia Pitrè, 1955:168). Ma il Municipio non trovò una sede per il Museo tanto che, ancora nel 1908, Maria scriveva, in tono chiaramente polemico verso le istituzioni:

«Nessun posto si è trovato che risponda a così utile scopo. Un giorno che al Dr. Lamberto Loria venne in mente di formare un “Museo di Etnografia Italiana”, in Firenze si trovò subito un posto e col posto un Signore che con generosità sapiente fece sua l'idea e ne aiutò l'attuazione; ed il Loria, con attività instancabile, si è recato più volte in Sicilia ad acquistare quel che gli è stata possibile per la documentazione

della vita della regione siciliana. Altrettanto non si può dire, perché non si è fatto, della Sicilia per il Museo siciliano» (Ibidem).

Gli ostacoli logistici e politici compaiono anche nelle lettere di Pitrè a Pasquale Villari, storico e politico di grande notorietà. Il Villari era legato da profonda stima e amicizia al Pitrè e si adoperò per fare ottenere al demologo riconoscimenti e attestazioni. Nelle lettere (Bruzzone, 2018) lo studioso lamentava la scarsa attenzione delle istituzioni verso il progetto. Nonostante ciò, Pitrè riuscì a concretizzare il suo sogno, dando vita a un'istituzione che non si limitava a collezionare oggetti, ma che aspirava a raccontare storie, valori e identità. Alla fine, dal Municipio della Città ottenne una sede che gli venne consegnata solo nel 1909: quattro stanze dell'ex Convento dell'Assunta, in Via Maqueda, nel centro storico di Palermo e, come ricordato, inaugurò il Museo nel 1910. Nel breve scritto redatto proprio in occasione dell'inaugurazione, Pitrè sottolineò il significato della sua opera, definendola un mezzo per «far rivivere il passato nel presente e preservarlo per il futuro». (Bellantonio, 2021: 49). Ovviamente, come già ricordato, la prospettiva di Pitrè era quella della sua epoca, ossia che i musei, anche quelli etnografici, costituissero degli “archivi” a tutela di un passato recente ma in via di dissoluzione.

Ancora oggi un tratto distintivo del museo è la varietà e la ricchezza delle sue collezioni, che spaziano da strumenti musicali a oggetti di uso quotidiano, da manufatti religiosi agli abiti tradizionali, dai giochi alla magia, dalle marionette ai mezzi di trasporto (Cocchiara, 1938). Non mancano neppure oggetti di pregio come le ceramiche, il presepe del Matera, e i “pupi” del Teatro delle marionette. Questa ampiezza tematica rifletteva la volontà di Pitrè di creare un quadro completo e autentico della vita siciliana, includendo sia gli aspetti ordinari sia quelli straordinari delle sue tradizioni.

II. Il Museo etnografico siciliano dopo Pitrè. Un “bene nel bene”

Dopo la morte di Pitrè, avvenuta nel 1916, il museo non fu più fruibile fino a quando passò sotto la direzione di Giuseppe Cocchiara che, nel 1935, trasferì il museo nelle dipendenze, una volta destinate alla servitù, della Casina Cinese, nella Real Tenuta della Favorita, ai piedi del Monte Pellegrino. A Cocchiara quella destinazione parve eccellente, poiché, sosteneva, che un museo etnografico

«deve vivere in ambienti speciali che sorgano possibilmente, in aperta campagna, ove più splende la bellezza della natura, ove più immediato è il contatto con la vita delle piante. Un Museo di Archeologia accoglie oggetti “morti”. Vivi e palpitanti di vita sono, invece, gli oggetti che accoglie il Museo Etnografico» (Cocchiara, 1935, pp. 9-10).

Inoltre, secondo un orientamento condiviso, si riteneva che fosse più opportuno «isolare i Musei Etnografici dalla vita e dal traffico cittadino e collocarli piuttosto in quegli ambienti che, di più, si prestano ad accogliere le loro collezioni» (Cocchiara, 1935, p. 11). E, in effetti, il Museo si trova nella cosiddetta zona dei Colli, dove sorgono splendide ville immerse nel verde, tra cui la Casina Cinese, originale costruzione realizzata dall'architetto Giuseppe Venanzio Marvuglia a partire dal 1799, su incarico di Ferdinando III di Sicilia che ne fece la sua dimora. Questo passaggio segnò un importante cambiamento, trasformando il museo in un'istituzione più adeguata ai criteri del tempo, pur mantenendo intatto il legame con la visione originaria di Pitrè. Cocchiara implementò le collezioni e adottò un approccio più scientifico nella catalogazione e nell'organizzazione dell'esposizione. Insomma, il Museo Etnografico divenne “un bene nel bene”.

Quella che a Cocchiara parve una sistemazione ideale per il Museo, la migliore ipotizzabile in quel momento storico, si manifesta oggi, invece, a nostro parere, penalizzante. Il Museo, essendo in una zona periferica della città, non è incluso negli itinerari turistici. Inoltre, è difficilmente raggiungibile. Non è, attualmente neppure possibile coniugare una visita al Museo e alla Casina Cinese, divisi da uno splendido giardino, per le diverse fasce di orario di fruizione del servizio. Le dipendenze della Casina cinese sono costituite da ambienti non molto ampi, poco illuminati, dove trovano posto un massimo di due/tre teche in legno, che contengono una parte dei reperti, quelli ritenuti più significativi, sostituite alle precedenti, ma che sembrano appesantire la visione dei reperti. Inoltre, i vetri non sono antiriflesso. Quindi, in sostanza, sembra che con il recente restauro si sia badato più alla conservazione che alla fruizione. Molte sale sono attraversate da un corridoio che ne riduce ancora di più lo spazio espositivo. Le sale delle carrozze del Senato, dei carretti siciliani e del teatro dei pupi, sensibilmente più grandi, conducono alle aree delle cucine dalle quali è ancora possibile accedere, tramite i cunicoli sotterranei una volta utilizzati dalla servitù, alla palazzina cinese. Le cucine rappresentano un'eccezione rispetto alle altre sale: qui gli utensili sono esposti al di fuori delle teche, collocati in posizioni coerenti con il loro utilizzo funzionale. Due corridoi dividono la storica struttura, uno al coperto, che attualmente ospita le pitture su vetro, e l'altro che separa le due piccole sale dedicate agli arredi sacri. La piccola cappella, sempre del Marvuglia, è spesso sede di esposizioni temporanee. Il Museo è rimasto chiuso per restauri circa dieci anni. Riaperto nel 2021, presenta un diverso percorso espositivo, anche se non totalmente sovversivo dell'ordine precedente. La Biblioteca, i manoscritti di Pitrè e la corrispondenza, unitamente ad alcuni arredi, sono stati spostati a Palazzo Tarallo, nel quartiere dell'Albergheria.

A fronte delle riflessioni della museografia antropologica, non ci sembra che il restauro risponda ad alcuna significativa innovazione. Se il Museo, così come si presenta tuttora, reca il segno di una specifica e ben definita ideologia, essendo

testimonianza storica di una tempesta culturale e, quindi, si pone il problema di una sua conservazione identitaria, d'altra parte necessita di alcuni correttivi per tornare ad essere un centro d'interesse non solo turistico ma anche di studio, di riflessione e dialogo.

Già a partire dagli anni Cinquanta del Novecento si era sviluppato un dibattito ricco di riflessioni teoriche e metodologiche sui musei e gli archivi demo-ethno-antropologici. Sebastiano Lo Nigro, nella sua Relazione presentata al 6° Congresso Internazionale di Tradizioni popolari su «Musei ed archivi per le tradizioni popolari», nel 1978, riprendendo un'espressione di Giuseppe Bonomo, sottolineava l'inevitabile declino della struttura museale:

«Il Museo nato dalla ideologia romantico-positivista del Pitrè non sarebbe sopravvissuto alla sua morte avvenuta nel 1916, e non tanto perché vi mancasse una più organica e razionale presentazione degli oggetti, quanto perché rappresentava in termini materiali l'espressione di una concezione del folclore ormai superata, di tipo arcaizzante e conservativo, che attribuiva agli oggetti della vita tradizionale il valore documentario di semplici “sopravvivenze”, ossia di fatti culturali avulsi dal contesto della realtà sociale del presente. L'inesorabile decadenza del Museo di Palermo non sarà la conseguenza del disinteresse dei visitatori e della incuria delle autorità burocratiche, ma la riprova concreta del distacco fra l'istituzione museografica ed il processo socio-culturale del suo ambiente storico e umano» (Lo Nigro, 1980: 58).

Il cambiamento radicale non riguardava, sottolinea lo studioso, la struttura materiale del Museo, «ma il concetto di popolo e di cultura folclorica che lo aveva ispirato, un concetto di “tradizione” popolare come residuo arcaico e pittoresco del costume.» (Ibidem).

Il dibattito sulla museografia folklorica riprese, come ricorda Vito Lattanzi

«solo nel 1967 a Palermo, all'indomani dell'affidamento del Museo Pitrè a Giuseppe Bonomo, quando l'Associazione per la conservazione delle tradizioni popolari organizzò il Seminario Museografia e folklore, dove Alberto Mario Cirese presentò la nota relazione sui musei del mondo popolare, unanimamente ritenuta fondativa di un nuovo modo di pensare alle raccolte di tradizioni popolari e al ruolo dei musei. [...] Reclamare nuovi compiti per i musei del mondo popolare, rilanciarli sul piano della promozione della ricerca, riavvicinarli al mondo delle università, secondo Cirese avrebbe aiutato i musei regionali ad aderire ai progetti di ricerca antropologica» (Lattanzi, 2017: 158-159).

Secondo Lo Nigro, Cirese aveva posto sul tappeto due esigenze teoriche:

«a) rifiuto del museo “vivente” che tenta di riprodurre ambienti e persone della vita quotidiana con un linguaggio ingenuamente veristico; b) utilizzazione della fotografia, della cinematografia, del nastro magnetico e dei mezzi audiovisivi come strumenti di rappresentazione realistica degli oggetti esposti nel museo. Dalle due premesse teoriche scaturiva per il Cirese la conseguenza importante di un diverso rapporto fra la realtà museografica e i visitatori, un rapporto che sarebbe diventato di “partecipazione” e non più di passiva contemplazione, nella misura in cui l’osservatore avrebbe potuto manipolare i congegni meccanici e i processi dinamici di rappresentazione» (Lo Nigro, 1980:59).

Cirese e altri studiosi sostengono che «il museo folclorico doveva anzitutto rispondere ad una esigenza funzionale, coinvolgendo il visitatore nella fruizione pratica degli oggetti, giacché rientra nei compiti della documentazione etnografica che si sappia come in realtà funzionano o funzionavano quei meccanismi o quegli strumenti» (Ivi, 1980: 60).

Lo stesso Lo Nigro si fa promotore di una proposta:

«Per i musei locali e regionali, la soluzione più logica mi pare possa essere quella che è stata realizzata in Sicilia da Antonino Uccello con la Casa-Museo di Palazzolo Acreide, dove gli oggetti del lavoro e della vita contadina sono stati ricollocati fra le pareti e sui rustici pavimenti di viva roccia di una vecchia costruzione settecentesca» (Ibidem).

E sempre per i nuovi musei etnografici, la possibilità di documentazione storica od etnistorica per la ricostruzione di quella storia delle classi subalterne ignorate dalla storiografia egemone, unitamente ai ricordi personali e alle autobiografie registrate su nastro magnetico come fonte primaria delle condizioni di vita e sul lavoro agricolo e dei rapporti di forza tra le classi sociali. Ma se tutto ciò poteva rappresentare un ottimo suggerimento per l’allestimento di una nuova struttura museale, cosa fare per le strutture già esistenti allocate in edifici “intoccabili” essendo essi stessi beni culturali? La riflessione sulle modalità espositive e sulle finalità dei musei folklorici ha lasciato irrisolte alcune questioni di fondo. Forse è possibile, senza alterare la dimensione storico-culturale che è all’origine della fondazione di certe strutture, operare con piccoli accorgimenti che potrebbero rimediare al distacco, alla distanza, più che temporale, culturale, tra l’osservatore e ciò che viene osservato.

Scrive ancora Lattanzi:

«Gli obiettivi del museo etnografico sono stati sino a ieri focalizzati su due compiti fondamentali: informare i visitatori su forme di vita locali e fungere da centro di ricerca e di expertise sulla cultura materiale. Siamo sicuri che i visitatori chiedano ancora solo questo? Che non reclamino, piuttosto, un luogo espositivo di

intrattenimento dove ci sia spazio per lo spettacolo della diversità, oltre che per la conoscenza delle culture locali?» (Lattanzi, 2017: 160).

E per finire, come non concordare con Lattanzi quando afferma che:

«Di fronte alle sfide del presente dobbiamo cercare di trasformare in utili risorse anche le false partenze. Senza tradire gli antenati, ma rispettando fino in fondo, interpretandola, l'eredità che ci hanno lasciato» (Ivi, 163).

III. Dal *Tempio* al *Foro*: Ripensare il ruolo dei Musei Etnografici

Le trasformazioni culturali e sociali in atto impongono una ridefinizione del ruolo dei musei etnontropologici, finalizzata alla progettazione e realizzazione del loro adeguamento ai nuovi bisogni di una società in continua evoluzione. Questo processo riguarda anche il museo etnografico siciliano, nonostante esso sia un punto di riferimento per la tutela e la trasmissione della cultura materia e immateriale della regione sin dalla sua fondazione. Sebbene gli oggetti custoditi rappresentino testimonianze storiche significative, rischiano di essere percepiti come curiosità statiche e disancorate dalla quotidianità, specialmente da un pubblico giovane. Tale distacco limita la capacità dei manufatti di trasmettere significati culturali e identitari. Come sottolineava Giuseppe Cocchiara già alla fine degli anni '30, «[il museo] può essere e rimanere vivo soltanto se rispecchia lo spirito del proprio tempo e risponde alle esigenze dell'epoca» (1938: 17). Questa riflessione si rivela oggi di straordinaria attualità: il museo è chiamato a superare la mera contemplazione passiva, traducendo il patrimonio culturale in forme che parlino alle nuove generazioni, senza perdere di vista la sua autenticità storica. Rendere vivi i significati e le storie degli oggetti non significa tradire il passato, ma creare un ponte tra esso e il presente. Come osserva David Lowenthal in *The Past is a Foreign Country* (1985), il passato, pur essendo familiare, può rapidamente trasformarsi in una dimensione estranea. La sfida è preservare la memoria storica rendendola rilevante e coinvolgente, evitando che le collezioni si riducano a una mera raccolta oggetti privi di connessione con il presente. Sebbene uno degli scopi principali dei musei sia quello di custodire gli oggetti e mantenere viva la memoria culturale, in particolare di popolazioni geograficamente o temporalmente lontane, è necessario che la loro gestione sia al passo con il progresso della modernità. La difficoltà sta nel mantenere un equilibrio tra autenticità e innovazione affinché il museo sia adattato ai processi continui di trasformazione dei bisogni del pubblico senza compromettere l'integrità del valore storico dei reperti. Le tecnologie più avanzate offrono nuove possibilità di generare stupore e coinvolgimento nei visitatori. Tuttavia, è essenziale non sacrificare l'autenticità dei manufatti inseguendo la spettacolarità ad ogni costo, per mantenere un equilibrio che

consenta di attrarre un pubblico più ampio senza impedirne una fruizione convenzionale agli esperti del settore e gli appassionati.

Di fronte alle necessità imposte dalla contemporaneità, alcune teorie recenti suggeriscono di pensare i musei come luoghi di interazione dinamica, dove il pubblico può esplorare e reinterpretare i significati culturali. Bernd Wagner (2010), indagando i rapporti di relazione nei musei etnologici, ha offerto un importante contributo al dibattito sul tema. Perseguendo l'obiettivo di accorciare la distanza percepita dai visitatori verso il patrimonio esposto, egli ha rielaborato il concetto di “zone di contatto” attraverso cui guidare i musei nella transizione in luoghi di incontro e dialogo. Riprendendo l'idea originaria proposta da James Clifford (1997) e arricchita da Mary Louise Pratt (1991), Wagner sostiene che i musei possono diventare spazi di scambio culturale attivo, luoghi di dialogo e interazione, in cui i visitatori partecipano attivamente alla costruzione delle narrazioni culturali, riconsiderando il modo in cui le istituzioni rappresentano le culture esposte. I musei si trasformerebbero così in spazi dinamici di negoziazione, dove l'autenticità si arricchisce di prospettive multiple (Lorente, 2022). In particolare, Wagner nota come i bambini si avvicinino agli oggetti non solo per osservarli, ma per interagire con essi attraverso il gioco e l'esplorazione. Promuovere un'esperienza più dinamica e coinvolgente, e un rapporto più ricco e partecipativo con gli oggetti esposti, porterebbe così a superare visioni spesso stereotipate. Ispirandosi a ciò, l'adozione di strategie interattive risulterebbe quindi estremamente utile per musei come il Pitrè, poiché promuove un'esperienza più immersiva. Nella stessa direzione spingono anche le riflessioni di Jesús Pedro Lorente sulla museologia critica che, enfatizzando l'importanza di ridefinire il ruolo del museo, propone di trasformarlo da “tempio” a “foro” di partecipazione pubblica. Affinché questa evoluzione museale si concretizzi, è fondamentale l'implementazione di programmi che coinvolgano attivamente le comunità locali. Ad esempio, attraverso collaborazioni con esposizioni temporanee, progetti educativi e attività di co-curatela, i visitatori possono proporre storie e interpretazioni, contribuendo ad arricchire le esposizioni e rafforzando il senso di appartenenza e connessione tra la comunità e l'istituzione museale (Lorente, 2022). Un esempio virtuoso di trasformazione in “foro” di scambio e interazione, attraverso pratiche partecipative e senza ricorrere a tecnologie avanzate, è rappresentato dal museo nel Castello Brancaccio, noto per il suo gruppo di pupari. Il museo è animato con l'uso delle pupazze, favorendo incontri e interazioni con la comunità locale (Broccolini & Clemente, 2021).

Diversi studiosi hanno approfondito gli elementi che contribuiscono a un'interazione museale significativa, al fine di migliorare l'esperienza e il coinvolgimento dei visitatori. In *Supporting the Museum Experience*, Falk e Dierking conducono una ricerca sulle modalità attraverso cui i musei possono incrementare l'*engagement* dei visitatori, evidenziando come un'esperienza museale significativa debba andare oltre la semplice osservazione passiva delle collezioni esposte. Gli

autori sostengono che il coinvolgimento del pubblico sia influenzato da tre contesti principali: personale, sociale e fisico, ciascuno dei quali contribuisce a creare un'interazione profonda e stimolante tra il visitatore e il museo. Il contesto personale riguarda i background individuali dei visitatori, includendo interessi, esperienze pregresse e motivazioni che ogni individuo porta con sé. Poiché, Falk e Dierking sottolineano, l'*engagement* è un fenomeno soggettivo e influenzato dalle caratteristiche uniche di ciascun visitatore, i musei sono incoraggiati a offrire esperienze personalizzabili che possano stabilire connessioni emotive e intellettuali, creando un legame più profondo tra il pubblico e i contenuti esposti.

Parallelamente, il contesto sociale gioca un ruolo significativo nell'esperienza museale, poiché le interazioni tra visitatori e con lo staff contribuiscono a creare un ambiente di condivisione e appartenenza. Gli autori sostengono che i musei, promuovendo il dialogo e le attività di gruppo, possano aumentare il coinvolgimento del pubblico e facilitare la creazione di connessioni personali, rendendo il museo un luogo di incontro e confronto, dove i visitatori condividono idee e riflessioni, arricchendo così la propria esperienza culturale. Nell'attuale contesto del museo Pitre emergono difficoltà legate alla disponibilità di guide o curatori, che vincolano i visitatori a orari e modalità di visita spesso poco flessibili. Per i visitatori internazionali, inoltre, una guida scritta nella propria lingua rappresenta frequentemente, in assenza del personale spesso occupato con altri tour, l'unica fonte di informazione, e un approccio minimale può rivelarsi insufficiente a fornire una comprensione adeguata del patrimonio culturale esposto. Alla luce di queste sfide, appare evidente la necessità di una strategia che coniughi il rispetto per l'approccio di Cocchiara con una visione più inclusiva e accessibile. Tecnologie moderne, come didascalie multilivello, percorsi multilingue digitali e dispositivi interattivi possono preservare l'essenzialità visiva degli oggetti, rispondendo al contempo alle diverse esigenze di conoscenza e favorendo una partecipazione attiva e informata. In questo modo, il museo diventa un luogo inclusivo e in costante dialogo con il proprio tempo, rimanendo fedele allo spirito evolutivo immaginato dal celebre curatore.

Accanto agli aspetti personali e sociali, un altro fattore cruciale per l'*engagement* è l'ambiente fisico del museo. Falk e Dierking sottolineano che un ambiente ben progettato e coinvolgente può stimolare la curiosità e l'esplorazione attiva dei visitatori. Secondo gli autori, la disposizione e il design delle aree museali giocano un ruolo cruciale nel favorire un'interazione più coinvolgente e immersiva con le esposizioni. La conservazione degli oggetti museali in teche chiuse è una prassi consolidata nel settore, pensata per garantire la protezione a lungo termine del patrimonio culturale. Tuttavia, questo approccio conservativo, pur essenziale, può limitare l'esperienza dei visitatori. Nell'articolo *Exhibiting Interaction: Conduct and Collaboration in Museums and Galleries* di vom Lehn, Heath e Hindmarsh, per esempio, si nota come la presenza di altre persone, le interazioni sociali e l'allestimento fisico delle esposizioni, comprese le teche, influenzino significativamente

il coinvolgimento dei visitatori. Gli autori evidenziano che le strutture organizzative tradizionali possono fungere da barriere che limitano l'accesso fisico diretto agli oggetti, riducendo le opportunità di interazione diretta e sociale con le opere. Questo tipo di disposizione spesso confina l'esperienza del visitatore alla sola osservazione visiva, rendendo l'ambiente museale più formale e distaccato, o, come suggerito, persino "asettico".

Questa osservazione trova riscontro anche negli studi condotti da Wen e Ma (2023) e Bailey-Ross et al. (2017), i quali suggeriscono che un'esperienza museale incentrata su una fruizione passiva e distaccata rischia di ridurre l'*engagement* del pubblico, trasformando il museo in uno spazio di mera contemplazione, essendo gli oggetti veicoli di significati sociali e culturali che emergono pienamente solo attraverso interazioni e contesti adeguati (Miller, 1998).

In particolare, l'uso di rigide strutture, soprattutto quelle che confinano a parete i reperti, impedendone una visione complessiva, tende a individualizzare l'esperienza del visitatore, portandolo a vivere un'interazione isolata con l'oggetto esposto, piuttosto che incoraggiare un'esplorazione collaborativa o sociale. Questo approccio si contrappone agli allestimenti più interattivi che stimolano una partecipazione dinamica e invitano i visitatori a esplorare in modo condiviso. Le esposizioni che includono elementi tattili o interattivi trasformano lo spazio museale in un ambiente più sociale, favorendo il dialogo e l'interazione non solo con gli oggetti ma anche tra i visitatori stessi.

Secondo l'approccio dinamico di Falk e Dierking, quindi, sostenere l'*engagement* significa progettare spazi e contenuti che rispondano in modo equilibrato alle esigenze personali, sociali e fisiche del pubblico, trasformando il museo in un luogo che offre esperienze memorabili e culturalmente arricchenti. L'integrazione degli strumenti multimediali nelle esposizioni museali ha determinato un cambiamento significativo nella modalità di fruizione. Tecnologie avanzate come la realtà virtuale e la realtà aumentata offrono ai visitatori la possibilità di esplorare il patrimonio culturale in modo più intuitivo, immersivo ed approfondito ampliando la comprensione e l'*engagement* nei confronti degli oggetti esposti (Wen & Ma, 2023) e facilitando, grazie a una partecipazione attiva al processo di apprendimento, una comprensione più efficace delle informazioni (Bailey-Ross et al., 2017). Attraverso la digitalizzazione, inoltre, le collezioni possono essere rese accessibili a livello globale, permettendo ai musei di "esporre" i propri artefatti in un contesto virtuale. Questo processo non solo amplia il numero di visitatori, includendo coloro che accedono online, ma crea anche un collegamento tra i discendenti delle culture rappresentate e le tradizioni preservate (Jenkins in Trento, 2022).

Un approccio comunicativo accessibile rappresenta un primo passo per costruire una connessione significativa con il visitatore contemporaneo, ma per garantire un'esperienza veramente immersiva, il museo deve esplorare anche elementi multisensoriali. L'utilizzo di elementi sonori, visivi e tattili, come suggerito

dalla letteratura scientifica (Classen & Howes, 2006; Levent & Pascual-Leone, 2014; Pujol-Tost & Economou, 2007), permette un'interazione significativa con l'oggetto e risulta associato a una maggiore capacità di memorizzazione e a un coinvolgimento emotivo più intenso. Questo approccio si rivela particolarmente utile nei musei etnografici, dove gli oggetti esposti possono essere associati a storie ed esperienze personali che i visitatori possono rivivere e reinterpretare. Questa connessione esperienziale non solo facilita una comprensione più profonda, ma anche un senso di appartenenza culturale che si rinnova nel tempo.

Come sottolineato da Broccolini e Clemente in *Patrimonio in ComunicAzione* (2021), la comunicazione museale non dovrebbe limitarsi alla semplice esposizione degli oggetti, ma evolversi in una narrazione partecipativa e coinvolgente, che possa attrarre visitatori di età e background culturali diversi. L'utilizzo di un linguaggio accessibile, che eviti eccessivi tecnicismi e favorisca una narrazione semplice ma incisiva, rende il museo uno spazio più accogliente e inclusivo e a tal fine, pratiche di storytelling digitale che combinano testi, immagini e video, possono aiutare a suscitare emozioni e a far percepire il valore intrinseco delle collezioni, rendendo l'esperienza più significativa per i visitatori. Uno degli elementi distintivi dell'esperienza museale è la capacità di evocare meraviglia nei visitatori; nei musei etnografici, in particolare, l'ammirazione e la curiosità sono spesso rivolte verso oggetti di culture esotiche, suscitando interesse per l'ignoto e il lontano. Per i musei demoetnoantropologici, come il Museo Pitrè, la sfida è generare questo stesso fascino verso oggetti della cultura locale, ancora presenti nella memoria collettiva o di uso comune. Con il rapido sviluppo tecnologico sono emerse preoccupazioni riguardo a un possibile minor coinvolgimento dei giovani, i quali, abituati a esperienze dinamiche e a strumenti come la realtà aumentata, potrebbero percepire i musei come troppo statici. Tuttavia, proprio queste tecnologie possono rappresentare un'opportunità per riavvicinare le nuove generazioni ai musei attraverso mostre interattive e immersive (Trento, 2022).

La connessione emotiva che si genera interagendo con i manufatti non solo contribuisce a creare una percezione più umana e meno distaccata della cultura esposta, ma riesce anche ad attrarre e coinvolgere un pubblico giovane, abituato sin dalla tenera età a interagire con tecnologie digitali e a rapportarsi con reperti temporalmente distanti, che soddisfano il bisogno di scoperta e l'interesse verso ciò che è "estraneo." A tal proposito, Hijazi e Baharin (2022) hanno evidenziato che l'uso di strumenti interattivi non solo prolunga la durata della visita, ma stimola anche la curiosità e l'esplorazione autonoma dei visitatori. Iniziative come il progetto QRator al Grant Museum of Zoology dimostrano come la partecipazione attiva possa arricchire l'esperienza museale: i visitatori possono contribuire con interpretazioni, commenti e riflessioni, trasformando il museo in un luogo di dialogo continuo. La narrazione museale diviene dunque viva, ricca di interazioni con il passato attraverso

una lente di interpretazione contemporanea che trascende i confini del museo (Miller, 1998).

Tale prospettiva è ancora più rilevante per i musei etnografici, che possono così promuovere la cultura regionale a livello internazionale, attirando un pubblico interessato alla storia e alle tradizioni meno note. Supportato adeguatamente dalle istituzioni, il Museo Pitrè potrebbe diventare un luogo di rivitalizzazione, un “laboratorio di identità culturale”, uno spazio in cui i visitatori non sono semplici osservatori ma agenti e creatori di significati (Wen & Ma, 2023; Lorente, 2022; Bailey-Ross et al., 2017). In sintesi, un equilibrio tra la conservazione tradizionale e le pratiche innovative risponde sia alla necessità di proteggere il patrimonio, sia al desiderio del pubblico di una connessione più profonda e partecipativa. Questo approccio può trasformare il Museo Pitrè in uno spazio in cui il passato non è solo preservato, ma reso vivo e accessibile per le nuove generazioni.

IV. Sfide e proposte operative per il Museo Pitrè

Il Museo Etnografico Siciliano Giuseppe Pitrè, pur essendo una delle istituzioni più significative per la tutela della cultura popolare siciliana, si confronta con sfide legate sia alla sua posizione che alla configurazione degli spazi espositivi. Il museo è, come detto, attualmente ubicato ai margini del Parco della Favorita, in un luogo di grande valore storico ed ambientale di Palermo e, tuttavia, lontano dal centro storico e dalle principali attrazioni della città. Tale collocazione, pur coerente con la visione del Cocchiara, sembra ora limitare la visibilità e il flusso di visitatori, penalizzando il museo in termini di accessibilità e integrazione turistica.

La revisione degli allestimenti museali in edifici storici come quello che attualmente ospita il museo Pitrè rappresenta certamente una sfida complessa, poiché le restrizioni legate alla tutela architettonica e al vincolo di integrità degli spazi limitano significativamente la possibilità di interventi strutturali, imponendo soluzioni espositive alternative per bilanciare la conservazione del patrimonio con una fruizione più dinamica e coinvolgente. Uno dei principali problemi riguarda l'attuale disposizione delle teche espositive, concepite per garantire una conservazione ottimale degli oggetti, ma che ostacolano il passaggio della luce naturale, compromettendo la visibilità dei dettagli. Questa configurazione rigida del percorso espositivo, che guida il visitatore lungo un tracciato predeterminato, lascia poco spazio per un'esplorazione autonoma e personale delle collezioni. Gli ornamenti, le texture, le sfumature e persino le tracce dell'uso storico dei reperti rischiano così di passare inosservati, privando il visitatore di un'esperienza più intima e ricca di sfumature.

La visione di Giuseppe Cocchiara, secondo cui l'esperienza museale doveva essere mediata da esperti per garantire una narrazione essenziale e non sovraccaricare

i visitatori di informazioni, rifletteva una concezione museale legata al contesto storico del tempo. Tuttavia, lo stesso Cocchiara sottolineava che il museo poteva rimanere vivo soltanto se in grado di rispecchiare lo spirito del proprio tempo. Ciò che era efficace cinquant'anni fa, quindi, potrebbe non esserlo oggi, e una revisione dell'approccio tradizionale potrebbe rendersi necessario alla luce delle nuove esigenze del pubblico contemporaneo. In questo contesto, l'adozione di teche completamente trasparenti potrebbe rappresentare una valida alternativa alle attuali strutture, consentendo una migliore diffusione della luce e facilitando una visione più chiara degli oggetti esposti. Inoltre, si potrebbero riorganizzare gli spazi interni, prevedendo, ove possibile, la collocazione di teche centrali che, offrendo una visione a 360 gradi dei reperti, consentirebbero una fruizione immersiva della collezione, pur tutelando la struttura dei locali. Questo approccio, adottato con successo in musei etnografici come il Museo delle Civiltà di Roma, ha portato miglioramenti significativi nell'esperienza visiva dei visitatori, stimolando un'esplorazione più autonoma.

Un ulteriore miglioramento potrebbe essere apportato creando repliche fedeli di una parte degli oggetti esposti, consentendo ai visitatori di interagire con giocattoli, abiti tradizionali o pupi siciliani, per toccare con mano la tradizione senza compromettere l'integrità dei reperti autentici. Questo approccio multisensoriale, già adottato con successo in musei come il Museo della Scienza di Londra, concorre alla fruizione immersiva, stimolando la curiosità e l'interesse di tutte le fasce di pubblico, in particolare dei bambini. Attraverso l'ascolto di suoni popolari, il contatto con materiali artigianali e tessili, e la visione di filmati rappresentativi di momenti di vita significativi per la collettività locale, come processioni o rituali tradizionali, il museo offrirebbe un'esperienza ricca e coinvolgente.

L'introduzione di tecnologie digitali potrebbe ulteriormente arricchire l'*engagement* museale e superare i limiti delle guide cartacee, spesso insufficienti sia per contenuti sia per la mancanza di traduzioni in più lingue. Applicazioni mobili interattive e multilingue fornirebbero ai visitatori informazioni dettagliate sui reperti, approfondimenti culturali e percorsi personalizzati. Inoltre, l'utilizzo delle stesse ed eventualmente della realtà aumentata (AR) e della realtà virtuale (VR) consentirebbe di visualizzare ricostruzioni digitali di oggetti fragili o di ambientazioni storiche, offrendo esperienze immersive senza mettere a rischio la conservazione dei manufatti.

A fronte delle limitazioni dei locali interni, il museo dispone di ampi spazi esterni che potrebbero essere utilizzati per laboratori creativi e attività educative all'aperto, ispirati al modello del Museo Nazionale della Scienza e della Tecnologia Leonardo da Vinci di Milano. Tali iniziative potrebbero avvicinare i bambini alle tradizioni popolari siciliane attraverso pratiche ludiche e interattive, contribuendo a una maggiore connessione con il territorio e con il patrimonio culturale.

Queste proposte, integrate con le riflessioni di studiosi come Bailey-Ross et al. (2017) e Levent & Pascual-Leone (2014), offrono al Museo Pitre un modello operativo che coniuga conservazione, innovazione e coinvolgimento del pubblico. Un approccio dinamico potrebbe trasformare il museo in un laboratorio culturale vivo e accessibile, capace di valorizzare il passato, dialogare con il presente e attrarre un pubblico sempre più ampio.

V. Riflessioni conclusive

Sebbene i musei rappresentino strumenti fondamentali per la salvaguardia delle testimonianze del passato, essi devono oggi evolversi in spazi che mediano un senso di comunità rinnovato. Questo ruolo richiede investimenti mirati e un approccio innovativo, volto a rendere il museo uno spazio dinamico e accessibile, capace di attrarre e coinvolgere le nuove generazioni. La sfida è trasformare il patrimonio storico, materiale e immateriale, in un linguaggio contemporaneo che stimoli la curiosità e l'interesse del pubblico, contribuendo a una rivitalizzazione del tessuto culturale locale e globale.

Oltre alla conservazione, i musei demoetnoantropologici devono affrontare temi come la sostenibilità culturale e la rilevanza sociale, rispondendo a un contesto caratterizzato da riduzioni dei fondi pubblici e da nuove aspettative della società. Come sottolineato da Broccolini e Clemente (2021), i musei non possono più limitarsi a essere depositi di oggetti; devono, piuttosto, trasformarsi in presidi attivi sul territorio, capaci di recepire e interpretare le istanze del presente e contribuire al dibattito culturale.

La sostenibilità culturale, in particolare, non è solo un obiettivo economico ma un principio guida che permette al museo di mantenere la propria rilevanza nella società. Essa richiede l'impegno a tradurre il patrimonio esistente in linguaggi che coinvolgano le nuove generazioni e costruiscano un ponte tra passato e futuro. In questo contesto, il museo si configura come un laboratorio di identità collettiva e di partecipazione comunitaria, in grado di promuovere riflessione, empatia culturale e dialogo tra pubblico e territorio.

Infine, l'importanza di strategie comunicative efficaci e di un linguaggio accessibile emerge come centrale per mantenere il legame tra il museo e il suo pubblico. Il museo, operando come mediatore culturale, non solo preserva la memoria storica, ma traduce il passato in forme che dialogano con le nuove generazioni, favorendo una connessione viva e duratura.

Bibliografia

Bailey-Ross, Claire., Gray, Steven., Ashby, Jack., Terras, Melissa., Hudson-Smith, Andrew., & Warwick, Claire

- “Engaging the museum space: Mobilizing visitor engagement with digital content creation”. *Digital Scholarship in the Humanities*, 32(4), 2017, pp. 689-708. <https://doi.org/10.1093/lhc/fqw041>

Bellantonio Loredana

- *Pitrè. Dal Folklore all'Antropologia*. Palermo: University Press, 2021

Broccolini, Alessandra, Clemente, Pietro, & Giancristofaro, Lia (a cura di).

- *Patrimonio in ComunicAzione: Nuove sfide per i Musei DemoEtnoAntropologici*. Palermo: Edizioni Museo Pasqualino, 2021.

Bruzzone, Gian Luigi,

- “Pasquale Villari e Giuseppe Pitrè: un’amicizia erudita”. *Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l’anthropologie*, 2018.

Classen, Constance, & Howes, David

- “The museum as sensescape: Western sensory ideologies and museum practices.” In Edwards, Elizabeth, Gosden, Chris, & Phillips, Ruth B. (eds.), *Sensible Objects: Colonialism, Museums and Material Culture*, London: Berg, 2006, pp. 199-219.

Clifford, James

- *Routes: Travel and translation in the late twentieth century*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.

Cocchiara, Giuseppe

- *La nuova sistemazione del Museo etnografico G. Pitrè nel Parco della Favorita*. Scuola tipografica boccone del povero, Palermo, 1935.

- *La vita e l’arte del popolo siciliano nel Museo Pitrè*. F. Ciuni Libraio Editore: Palermo, 1938.

D’Alia Pitrè Maria,

- “Vita e opere di Giuseppe Pitrè”, *Etnostoria*, 1-2, Diakronia: Palermo, 1995.

Hijazi, Ahdab Najib, & Baharin, Hanif

- “The Effectiveness of Digital Technologies Used for the Visitor’s Experience in Digital Museums. A Systematic Literature Review from the Last Two Decades”.

International Journal of Interactive Mobile Technologies, 16, 2022, pp.142-159.
<https://doi.org/10.3991/ijim.v16i16.31811>.

Karp, Ivan, Kratz, Corinne A., & Szwaja, Lynn

- *Museum Frictions: Public Cultures/Global Transformations*. Durham: Duke University Press, 2006.

Lattanzi Vito,

- “Giuseppe Pitrè e la museografia etnografica. Una prospettiva per il Sistema museale nazionale” in Perricone Rosario (a cura di), *Pitrè e Salomone Marino. Testi e Atti*, n.8, 2017.

Levent, Nina, & Pascual-Leone, Alvaro (eds.)

- *The multisensory museum: Cross-disciplinary perspectives on touch, sound, and smell*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2014.

Lo Nigro Sebastiano,

- “Musei-Archivi folklorici e ricerca socio-antropologica”. *Lares*, 46 (1), Gennaio-Marzo 1980, pp. 57-63.

Lorente, Jesus Pedro

- *Reflections on Critical Museology: Inside and Outside Museums*. London: Routledge, 2022.

Lowenthal, David

- *The Past is a Foreign Country*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Miller, Daniel

- *Material Cultures: Why Some Things Matter*. London: University College London Press, 1998.

Pitrè, Giuseppe

- *Usi e costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano*, Vol. I, Il Vespro: Palermo, 1978 (Ristampa dell’edizione del 1887-88)

- *Discorsi e conferenze*, (a cura di Bellantonio L), CIE: Palermo, 2009.

Pratt, Mary Louise

- “Arts of the contact zone.” *Profession*, 1991, pp.33-40.

Pujol-Tost, Lucia & Economou, Maria

- “Exploring the suitability of Virtual Reality interactivity for exhibitions through an integrated evaluation: The case of the Ename Museum”. *Museology*, 4(4), 2007, pp. 81-97.

Trento, Maria Costanza

- “Mead: una vita tra ricerca e museo”. In Bellantonio, Loredana (a cura di), *Margaret Mead e l’antropologia al femminile. Contesti Antropologici/ Anthropological Contexts*, 9, 2022, pp. 105-121.

vom Lehn, Dirk, Heath, Christian, & Hindmarsh, Jon

- “Exhibiting interaction: Conduct and collaboration in museums and galleries”, *Symbolic Interaction*, 24(2), 2001, pp.189-216. <https://doi.org/10.1525/si.2001.24.2.189>.

Wagner, Bernd

- “Kontaktzonen im Museum. Kindergruppen in der Ausstellung Indianer Nordamerikas”. *Paragrana*, 19(2), 2010, pp.192-203.

Wen, Jingbo, & Ma, Baoxia

- “Enhancing Museum Experience through Deep Learning and Multimedia Technology”. *Heliyon*, 10(12), 2024.

Dada Rivista di Antropologia post-globale, semestrale n. 2, Dicembre 2025

Il culto di San Nicola di Bari nella valle dell'Aventino (Abruzzo): storia ed evoluzione dal Medio Evo all'attualità

Amelio Pezzetta

The cult of Saint Nicola of Bari in the Aventino Valley (Abruzzo): history and evolution from the Middle Ages to the present day

Abstract

The Aventino Valley is an area of the Chieti Province and the Region of Abruzzo that includes 11 municipalities: Palena, Lettopalena, Colledimacine, Taranta Peligna, Lama dei Peligni, Torricella Peligna, Montenerodomo, Gessopalena, Fara San Martino, Civitella Messer Raimondo and Casoli. Since the dawn of the 20th century, the local population has begun to decline due to emigration, falling from a peak of over 34000 total inhabitants recorded in 1911 to just over 13000 individuals counted during the 2021 census. Until the end of the 50s of the last century, in all the municipalities of the valley, the prevailing economic activity was agriculture. Now, the workers in this sector have significantly decreased and the people finds other jobs. This essay analyzes the historical evolution of the cult of Saint Nicholas in this geographical area. The facts reported, when not directly known to the writer, have been obtained from various bibliographical sources, interviews with local people and the consultation of websites. They demonstrate that cultural changes have led to its decline, and that many events are now almost forgotten. Consequently, their recording is undertaken to prevent their complete extinction.

Keywords: Aventino, San Nicola, Abruzzo, feast, tradition

Introduzione

La valle del fiume Aventino è un ambito geografico dell'Abruzzo interamente compreso in Provincia di Chieti e a cui appartengono i seguenti Comuni: Casoli, Civitella Messer Raimondo, Colledimacine, Fara San Martino, Gessopalena, Lama dei Peligni, Lettopalena, Montenerodomo, Palena, Taranta Peligna e Torricella Peligna.

L'area iniziò ad essere sporadicamente abitata dal Neolitico. Nelle ere successive si formarono i primi villaggi, il sistema paganico-vicano, due importanti municipi romani, i centri fortificati sulle cime di colline e infine si giunse all'assetto urbanistico attuale costituito in gran parte da Comuni con un centro di riferimento principale, frazioni e case sparse.

All'alba del XX secolo la popolazione locale iniziò a ridursi a causa dell'emigrazione, scendendo dal valore massimo di oltre 34000 abitanti totali registrati nel 1911 a poco più di 13000 individui conteggiati durante il censimento del 2021, con alcuni Comuni che sono a rischio di completo spopolamento. Per questo

motivo, quasi dappertutto, ora si osservano: frazioni, strade e rioni semiabbandonati; poche persone e soprattutto anziane; luoghi di ritrovo, esercizi commerciali e botteghe artigianali che hanno chiusa l'attività.

Per quanto riguarda l'economia, sino agli inizi degli anni Sessanta del secolo scorso, la maggior parte della popolazione praticava l'agricoltura.

Un'altra attività che aveva un ruolo importante nell'economia, l'organizzazione dello spazio territoriale e la vita locale era la pastorizia, nonostante fosse caratterizzata da pochi addetti per ogni Comune.

Ora il totale dei pastori presenti in tutta la valle è inferiore alle dita di una mano, gli addetti all'agricoltura sono diminuiti notevolmente e la maggioranza della forza lavoro trova occupazione nelle aziende industriali, i servizi, il turismo, la pubblica amministrazione, il commercio, l'artigianato, etc.

L'attività agricola ha avuto un ruolo importantissimo anche nella cultura e le relazioni sociali degli abitanti di tutti i Comuni della valle poiché ha condizionato la mentalità collettiva, il modello di vivere quotidiano, la tipologia delle abitazioni, il rapporto con il sacro, il regime alimentare, la composizione familiare, il modo di rapportarsi tra i suoi membri, la concezione della scansione temporale e del calendario festivo.

Il suo abbandono abbastanza generalizzato è stato seguito da cambiamenti culturali che hanno investito tradizioni con radici secolari, a dimostrazione che anch'esse hanno un proprio divenire storico caratterizzato da defezioni e nuove invenzioni.

Alcune di esse riguardano San Nicola di Bari che con il presente lavoro saranno analizzate e descritte.

Una finalità che si vuole perseguire con la loro descrizione è di evidenziare i significati simbolici che le sono attribuite e le modifiche che hanno subito a causa dei decorsi storici e delle trasformazioni economiche che si sono registrate nell'area d'indagine.

I fatti riportati, quando non conosciuti direttamente dallo scrivente, sono stati ricavati da varie fonti bibliografiche, interviste a persone del luogo e la consultazione di siti informatici.

Chi è San Nicola di Bari

Le vicende agiografiche di San Nicola di Bari sono ampiamente descritte in vari testi, importanti encyclopedie e siti internet. Pertanto, nel presente paragrafo si riassumeranno alcune sue parti che si ritengono utili per la piena comprensione dei fatti che saranno illustrati nel prosieguo del presente lavoro.

San Nicola di Bari è un santo venerato dai cattolici e dagli ortodossi. Sembra che nacque nella località turca di Patara, il 15 marzo 370 e morì il 6 dicembre 343 nella città di Mira (l'odierna Demre), un'importante cittadina turca dell'epoca.

La sua famiglia di origini agiate lo educò al cristianesimo e, Nicola grazie alle sue qualità morali e religiose divenne vescovo di Mira.

Si narra che il Santo fu anche un importante protagonista del concilio ecumenico della Chiesa Cattolica tenutosi a Nicea nel 325.

La vita terrena di San Nicola è cosparsa di episodi leggendari che furono le principali fonti ispiratrici dei suoi patronati e narrano che operò vari miracoli che contribuirono alla guarigione di molte persone.

In uno dei racconti che lo riguardano si narra che a causa della fede religiosa il Santo fu perseguitato, imprigionato, esiliato e infine liberato nel 313 dall'Imperatore Costantino.

In altri episodi leggendari si narra che San Nicola fu un grande benefattore poiché ereditò dai genitori un consistente patrimonio che distribuì ai poveri, aiutò tre sorelle ad acquisire la dote per i loro matrimoni, salvò alcuni marinai da una tempesta e fece assolvere tre ufficiali bizantini condannati ingiustamente.

Il suo culto fu praticato inizialmente nell'Asia Minore e durante l'Alto Medio Evo si diffuse in altre regioni appartenenti all'Impero Bizantino.

L'epoca in cui il culto per il vescovo di Mira giunse anche in Italia è alquanto incerta. C'è chi dice che tra il IV-V secolo, un gruppo di monaci basiliani lo portò anche nella nostra penisola, mentre altre voci sostengono che le prime prove della sua esistenza risalgono al VI secolo e sono documentate a Roma.

Una delle principali cause che contribuirono ad allargare la fama di San Nicola furono le sue reliquie da cui si diffuse la voce che gocciolasse la manna, un liquido acquoso che si forma nella sua tomba e a cui furono attribuiti poteri taumaturgici.

Questa fama raggiunse anche Bari e di conseguenza nel 1087 alcuni marinai locali giunsero a Demre, riuscirono a trafugarle ed a trasportarle nella loro città ove le affidarono in custodia ai monaci benedettini.

La loro presenza a Bari fu una specie di benedizione che contribuì a far diventare la città una meta di importantissimi pellegrinaggi. Inoltre, fu uno dei motivi principali che alimentò il culto nicolaiano diffondendolo in altri ambiti geografici. Infatti, esso raggiunse anche l'Europa Occidentale e Centrale in cui San Nicola si trasformò in un antecedente di Babbo Natale: Santa Klaus che fa regali ai bambini.

Come si diceva a San Nicola sono attribuiti molti patronati. Infatti, è considerato il santo patrono di diverse categorie sociali e professionali tra cui i poveri, i bisognosi, i commercianti, i marinai, i pescatori, i pastori, i bambini, le ragazze nubili, i farmacisti, i profumieri, i bottai, i vetrari, gli avvocati, i commercianti, e le vittime degli errori giudiziari. etc.

In Italia è il patrono anche di poco meno di 300 Comuni e gli sono dedicate circa 1200 chiese.

Ad avviso di Niola, San Nicola insieme ad altri santi: “Non resta circoscritto entro una vicenda religiosa e agiografica: è anche un campione della collettività nel senso della parte che rappresenta il tutto; un emblema civico che incarna i caratteri della città, della collettività o del gruppo che lo hanno eletto patrono facendone così il proprio logo soprannaturale”¹.

La diffusione del culto di San Nicola di Bari in Abruzzo

San Nicola di Bari è un importante emblema della cultura religiosa abruzzese che ha influenzato la toponomastica, la storia dell’arte, la letteratura e le tradizioni popolari.

In questa Regione il suo culto è abbastanza diffuso e a dimostrarlo concorrono: le numerose chiese, eremi e cappelle votive che gli sono dedicate; la conservazione di sue statue in quasi tutti i Comuni; il fatto che 16 di essi lo hanno scelto come santo patrono; i numerosi festeggiamenti che ancora gli sono tributati.

Quest’insieme di fatti portano a chiedersi: quali sono state le cause che hanno favorito questa larga diffusione e qual è la loro origine?

Con molta probabilità la diffusione del culto nicolaiano in Abruzzo è la conseguenza di più eventi e motivazioni che in passato si sovrapposero: importazione di modelli cultural-religiosi dalla Puglia, frequenti pellegrinaggi, la necessità di scegliere un adeguato nume soprannaturale a cui ricorrere per superare i problemi esistenziali ecc.

La diffusione iniziale del culto di San Nicola avvenne durante l’Alto Medio Evo nella Marsica, nell’Alta valle dell’Aterno e in alcune località del chietino e, potrebbe essere stata favorita dai bizantini e i monaci benedettini. Quest’ipotesi è avvalorata dall’esistenza in alcune zone citate di chiese dedicate al Santo che sono antecedenti l’XI secolo, quando le sue reliquie furono traslate da Mira a Bari.

In particolare, nel Comune aquilano di Molina Aterno, il culto di San Nicola lo portarono nell’VIII secolo, i monaci benedettini del monastero molisano di San Vincenzo al Volturno (Is). Tenendo conto di questa certezza, s’ipotizza che fatti abbastanza simili potrebbero essere avvenuti anche in altre località.

In altri studi si concorda nell’ammettere che il culto del vescovo di Mira in Abruzzo potrebbe esservi arrivato durante il basso Medio Evo dalla Puglia a causa della transumanza pastorale e i frequenti pellegrinaggi.

La transumanza stagionale delle pecore dai pascoli primaverili-estivi delle montagne abruzzesi a quelli autunnali e inverNALI della regione pugliese è una pratica molto antica che risale all’epoca preromana. Come ha sottolineato Bronzini essa

¹ Niola M., *I Santi patroni*, pag. 8.

“comporta uno spostamento stagionale di pastori e greggi con tutto il loro bagaglio di beni materiali e spirituali”². Infatti, quest’attività fondamentalmente economica, in Abruzzo era accompagnata da tradizioni e riti religiosi vari tra cui benedizioni, offerte votive e processioni finalizzate a proteggere i pastori e le loro greggi dalle situazioni pericolose (malattie, intemperie ed altro); è stata una causa che ha portato a scambi culturali e lo sviluppo di pratiche religiose comuni tra i soggetti che vi partecipavano e i territori delle regioni attraversate.

Una delle tradizioni religiose che si è diffusa lungo le vie della transumanza è stata proprio il culto di San Nicola di Bari e oggi a dimostrarlo concorrono le chiese ed edicole religiose che furono costruite nelle località disposte vicino ai percorsi tratturali tra cui: Albe Vecchia (Aq), Cansano (Aq), Castel di Sangro (Aq), Farindola (Pe), Fossacesia (Ch), Gioia dei Marsi (Aq), Lanciano (Ch), Lettomanoppello (Pe), Ofena (Aq), Pescosansonesco (Pe), Pollutri (Ch), Secinaro (Aq), Sante Marie (Aq), Tione (Aq) e Vasto (Ch).

A loro volta, i principali tratturi attraverso i quali il culto di San Nicola è arrivato e si è diffuso in Abruzzo sono stati quelli di Celano-Foggia, L’Aquila-Foggia, Pescasseroli-Candela e i loro rami secondari.

San Nicola nella valle dell’Aventino: la diffusione iniziale del culto

Al pari altre località regionali, si potrebbe ipotizzare che anche nella valle dell’Aventino, la diffusione iniziale del culto di San Nicola avvenne prima del trasporto delle reliquie a Bari e fu favorita dai monaci benedettini.

In effetti, come dimostrano il Chronicon Farfense (1903), il Chronicon Vulturnense (1929) e il Memoratorium dell’Abate Bertario, (1929), la presenza dei monaci benedettini in varie zone della valle stessa è documentata a partire dall’VIII secolo. Tuttavia, non esiste nessun documento storico dimostrativo che essi diffusero il culto di San Nicola in quest’ambito geografico.

In un calendario delle feste liturgiche della diocesi di Chieti risalente all’XI-XII secolo non risulta neanche che San Nicola fosse festeggiato (Balducci 1929). Sulla base di questa notizia storica e del fatto che tutti i Comuni della valle, tranne Palena, appartenevano a tale circoscrizione ecclesiastica, è anche da escludere che all’epoca, il culto nicolaiano fosse stato introdotto ufficialmente nel contesto geografico in esame.

Alla luce dei fatti riportati è da supporre che San Nicola iniziò ad essere ufficialmente e largamente venerato dopo il XII-XIII secolo, quindi in seguito al

² Bronzini, G. B., *Transumanza e religione popolare*, in Narciso E., (a cura), *La cultura della transumanza*, pag. 114.

trasporto delle reliquie a Bari e, l'unica causa ammissibile che possa giustificare questa diffusione del culto dalla Puglia è l'attività dei pastori transumanti.

La transumanza e i suoi tratturi, nel contesto in considerazione sono documentati dall'epoca della dominazione sannitica sino all'Età Moderna³.

Ad avviso di Manzi & Manzi (1997), all'epoca dei Sanniti (circa VIII-IV secolo a. C.), l'ambito di studio era attraversato da 2 tratturi: uno detto dell'Aventino che collegava Campo di Giove (Aq) e Palena (Ch) con Sant'Angelo del Peschio (Is) attraversando Colledimacine, Torricella Peligna e Bomba (Ch); un tratturo secondario che si sviluppava lungo il corso del fiume e collegava Palena con Piano Laroma (Comune di Casoli) attraverso i territori di Taranta Peligna, Lama dei Peligni, Gessopalena e Civitella Messer Raimondo⁴.

Tali tratturi continuarono ad essere attraversati dai pastori e le loro greggi durante l'occupazione romana, il Medio Evo e l'Età Moderna.

In particolare, tra la seconda metà del XVI e i primi decenni del XVII secolo, come ha dimostrato Como (2012), allevatori e proprietari di greggi originari di Colledimacine, Fallascoso, Fara San Martino, Gessopalena, Lettopalena, Lama dei Peligni, Montenerodomo, Palena, Taranta Peligna e Torricella Peligna), durante le stagioni autunnale e invernale portavano le loro pecore nei pascoli pugliesi.

Le relazioni di alcune visite pastorali della seconda metà del XVI secolo, a loro volta confermano che a Montenerodomo si praticava la transumanza, aggiungono che i pastori locali erano molto legati alle tradizioni religiose e quando facevano ritorno in paese si facevano rilasciare dai preti pugliesi i bollettini delle comunioni fatte⁵.

Questi spostamenti stagionali, nel loro complesso hanno favorito gli scambi culturali tra le regioni attraversate e l'importazione dalla Puglia di vari culti tipici dell'universo pastorale abruzzese tra cui quello per San Nicola di Bari.

Di conseguenza la venerazione per il vescovo di Mira ebbe una larga diffusione geografica, acquisì una notevole popolarità, furono costruite chiese a lui dedicate e il Santo sino ad alcuni decenni fa era considerato il protettore soprannaturale dell'intera valle, dei pastori e delle loro greggi.

³A tal proposito si vedano: Como R., *Dalla valle Aventina alla locazione di Arignano: quando al calar che fanno. La mena delle pecore nel periodo della prima professione 1553 – 1615*; Cuomo L., *Vie armentizie della media Valle del Sangro*; Manzi A. & Manzi G., *Pastori, lanaioli e contadini. La pastorizia nel versante orientale della Majella*.

⁴ Manzi A. & Manzi G., *Pastori, lanaioli e contadini*, op. cit, p. 29.

⁵ Carpineto A., *Aspetti della Controriforma in Abruzzo*, pag.16.

Le chiese della valle dell’Aventino dedicate a San Nicola

Il primo importante effetto storicamente documentato della diffusione del culto di San Nicola nella valle dell’Aventino è fornito dalla costruzione delle chiese a lui dedicate.

Nell’area, attualmente sono presenti edifici di culto dedicati al vescovo di Mira nelle seguenti località: Calazzotto (una frazione di Civitella Messer Raimondo), Colledimacine, Fallascoso (frazione di Torricella Peligna), Fara San Martino, Lama dei Peligni, Lettopalena e Taranta Peligna e quindi in 7 Comuni sul totale di 11.

In alcune chiese degli altri Comuni, invece si conserva una sua statua e, come vedremo, sono documentati vari fatti che lo riguardano, a dimostrazione di una venerazione ampiamente condivisa e diffusa.

Le prime notizie storiche su tali centri religiosi sono riportate nel volume riguardante l’elenco delle chiese abruzzesi che nei primi decenni del XIV secolo corrisposero le decime ai collezionisti apostolici (Sella 1939). A tal proposito risulta che negli anni 1324-1325 le pagarono le chiese di San Nicola site a Colledimacine, Lama dei Peligni e Taranta Peligna.

Il registro suddetto non cita l’antica chiesa di San Nicola di Bari di Lettopalena che secondo alcune fonti risalirebbe al XII secolo, era a tre navate e fu distrutto dai tedeschi in ritirata durante il secondo mondiale. In seguito, fu completamente abbandonato e negli anni 50 del secolo scorso, una nuova chiesa parrocchiale a tre navate dedicata al vescovo di Mira è stata costruita in un’area pianeggiante del Comune.

La chiesa di San Nicola di Taranta Peligna è la sede dell’unica parrocchia del Comune e conserva un busto ligneo del Santo che risale al XVIII secolo. Ad avviso di Madonna (1999) essa fu costruita durante la prima metà del XIV secolo trasformando in un luogo di culto, un antico castello precedentemente edificato sopra una grossa rupe posta sul lato sinistro del fiume Aventino⁶.

La chiesa lamese di San Nicola citata nel 1324 corrisponde all’attuale chiesa parrocchiale presente in un ambito panoramico e centrale del paese situato presso il municipio e l’omonima piazza.

Nel XIV secolo era una chiesa rurale disposta fuori del borgo e probabilmente circondata solo da poche abitazioni. In seguito, ha acquisito maggiore importanza locale, mentre nel 2015 ha cambiato denominazione ed è stata dedicata a Gesù Bambino.

Anche la chiesa di Colledimacine è sede di parrocchia, è edificata al centro del paese ed è l’unico edificio di culto aperto al pubblico. La sua costruzione risalirebbe al XVIII secolo, probabilmente anche in questo caso avvenne nei pressi di un antico castello ed è da supporre che sostituì l’antica chiesa con la stessa denominazione che

⁶ Madonna An., *Da matutine a dope hundenore e’vemmarie. Folklore di Taranta Peligna*. Litografia Brandolini, Sambuceto (Ch), pp. 233-234.

corrispose le decime nel 1324. Sino al 1806 era di diritto feudale e il suo rettore, al quale era assegnato il titolo di arciprete, lo nominava il feudatario di turno.

La chiesa di San Nicola di Fallascoso è addossata alla cima di un colle e gode di un'ottima posizione panoramica con un'ampia vista sulla valle dell'Aventino e il massiccio della Majella.

La prima citazione storica che la riguarda risale al 1416⁷. Quella successiva si ha nella relazione della visita pastorale del 1568⁸. Nel suo aspetto attuale, essa risalirebbe al XVIII secolo e sembra che fosse costruita sui ruderi di un antico palazzo medievale. Con molta probabilità sostituì una chiesa più antica. A tal proposito, Cuomo e Di Renzo (2021) hanno scritto che nei pressi di una fontana e un tratturello posti tra Fallascoso e Montenerodomo c'era una chiesa intitolata a San Nicolò che probabilmente crollò tra la seconda metà del XIV e il XV secolo e poi fu ricostruita nel centro di Fallascoso⁹.

Alle chiese parrocchiali sinora citate e dedicate al vescovo di Mira sono da aggiungere altre secondarie che sono presenti in altri Comuni.

La prima di esse è una piccola chiesetta che si trova nella vecchia zona industriale del Comune di Fara San Martino. Sino a circa 40-50 anni fa ogni sabato vi si celebrava una messa e talvolta i bambini facevano a gara tra loro per tirare una cordicina che muoveva la campana.

La seconda è un'altra chiesa sussidiaria che si trova nella frazione Calazzotto del Comune di Civitella Messer Raimondo.

È da osservare che tutte le chiese dedicate al vescovo di Mira che sono state riportate si trovano al centro dei paesi e non lungo gli antichi tratturi, a dimostrazione di un culto che fu importato in questi luoghi ad esclusivo uso e consumo della popolazione residente e non dei pastori transumanti in cerca di luoghi di riposo, fonti di approvvigionamento e preghiere.

Esse sono situate sempre in ambiti molto panoramici, con un'ottima vista sui paesaggi circostanti e, in questo modo assolvevano alla funzione di importanti punti di riferimento comunitari ed esistenziali che annunciavano i momenti di dolore e pericolo; scandivano la vita religiosa con le sue celebrazioni festive e lavorativa quotidiana. Infatti, sino a circa 60-70 anni fa, i rintocchi dei loro orologi e campane che si sentivano anche ad alcuni chilometri di distanza, comunicavano l'inizio delle funzioni religiose, i lutti cittadini e l'ora quotidiana che i contadini utilizzavano per l'inizio e fine dei lavori agricoli e il consumo di alcuni pasti principali.

Le intitolazioni delle chiese al vescovo di Mira innanzitutto simbolizzano la volontà di onorare la sua vita e di chiedere la sua assistenza soprannaturale per l'intera comunità. Inoltre, con tale denominazione ogni località ha definito alcuni tratti principali dei propri riferimenti religiosi, simbolismi comunitari e storici.

⁷ Madonna Al., *Juvanum, Santa Maria del Palazzo, Torricella, Fallascoso, Montenero*, p. 96.

⁸ Cuomo, L. & Di Renzo A., *Fallascoso Borgo d'altura. Indagini storico-paesaggistiche*, p. 134.

⁹ Cuomo, L. & Di Renzo A., op. cit., pag. 102.

Le chiese di San Nicola dei Comuni riportati, recentemente hanno perso vari significati e simboli attribuiti dalla cultura agro-pastorale e, come visto, in un caso ha modificato la sua secolare denominazione. Ora, essenzialmente sono considerati edifici di culto in cui manifestare la propria fede religiosa ed a questa finalità hanno aggiunto funzioni turistiche e rievocative poiché ritenute importanti beni culturali, artistico-architettonici e luoghi di conservazione della memoria collettiva.

Le leggende

La consultazione di varie fonti bibliografiche e le interviste ad alcuni residenti hanno portato alla raccolta di diverse leggende riguardanti San Nicola.

La prima di esse fu raccolta a Gessopalena da Gennaro Finamore ed è intitolata “*Il miracolo di San Nicola di Bari*”¹⁰. Nella leggenda si narra che un giorno San Nicola andò a Roma portando con sé due asinelli, uno di color bianco e un altro nero. Durante il viaggio si fermò in una locanda e dopo la cena il Santo chiese al locandiere se avesse governato gli asini, ottenendo una risposta positiva. Quando si recò nella stalla, San Nicola si accorse che i due asini avevano la testa mozzata. Con gran sorpresa del locandiere, il Santo le riattaccò mettendo la testa dell’asino nero sul corpo di quello bianco e viceversa. Il mattino dopo San Nicola riprese il viaggio, mentre il locandiere pensando che un prelato viaggiasse con molti soldi si appostò gli disse: “Faccia a terra”. San Nicola che aveva assistito alla scena si voltò, toccò il locandiere con una bacchetta, lo trasformò in un asino e lo legò al carretto vicino agli altri due.

La sera, quando San Nicola vide dei conoscenti disse loro che se avessero bisogno d’aiuto poteva prestare un asino. Loro accettarono, si accordarono sul compenso, il Santo offrì il locandiere trasformato in un somaro, disse di trattarlo bene e poi partì. Quando arrivò a Roma, San Nicola andò dal papa e vide che aveva una bella colonna in una camera. Siccome pensò che stesse meglio nella sua chiesa, San Nicola chiese al pontefice di dargliela e ottenne una risposta positiva. Allora San Nicola toccò la colonna ed essa si ritrovò in riva al mare dove fu imbarcata per Bari. In seguito, il Santo partì, giunse nel luogo dove aveva trasformato il locandiere in un asino e chiese a coloro a cui lo aveva affidato se aveva lavorato bene. Essi risposero di sì e lo pagarono. La sera dopo San Nicola si recò alla locanda e chiese alla moglie del locandiere se sapesse dove si trovava il marito. Lei piangendo gli rispose che era morto. San Nicola replicò che non era vero poiché suo marito era andato a “*buscar denaro*”. In seguito, San Nicola toccò l’asino, gli riassegnò le vesti del locandiere, gli consegnò i soldi e gli disse: “*Questo è denaro buono che te lo sei sudato*”.

¹⁰ Finamore G., *Quando Cristo andava per il mondo*, pagg. 55-56.

La seconda leggenda che si riporta è intitolata “*San Nicola e San Savino*” e fu raccolta anch’essa da Finamore a Gessopalena¹¹.

In sintesi, essa narra che mentre San Nicola e San Savino conversavano con il papa in compagnia di alcuni turchi che non credevano alla Santissima Trinità, San Nicola levò un mattone dal pavimento e gli chiese di cos’era fatto. Il mattone rispose: “Io sono fatto di terra, acqua e fuoco e sono una sola cosa”. Allora San Nicola si rivolse ai turchi e disse: “Ecco il mattone è tre cose e una sola cosa, e così le tre persone della Santissima Trinità sono contemporaneamente tre persone e un solo Dio”. Dopo aver sentito queste parole i turchi si convertirono

La terza leggenda su San Nicola fu raccolta a Lama dei Peligni e pubblicata nel secolo scorso da Francesco Ver lengia¹². In essa si narra che un pellegrino prima della partenza per Bari promise a un compare che gli avrebbe portato un ricordo di San Nicola. Poiché si dimenticò della promessa fatta, il pellegrino al suo ritorno non portò nulla. Allora il compare gli disse: “*Se mi portavi anche una pietra, sarei stato felice*”. Il pellegrino inizialmente rispose: “*Ma le pietre sono dappertutto*”. In seguito si chinò, ne raccolse una, la diede al suo compare che la baciò e su di essa apparve l’immagine di San Nicola.

La quarta leggenda che si riporta in questa sede fu narrata diversi anni fa allo scrivente da un’anziana signora di Lama dei Peligni e poi pubblicata in un saggio¹³.

In essa si narra che un tempo la città di Bari era affamata. Di conseguenza la popolazione si raccolse in chiesa e invocò l’intervento del suo santo protettore con le seguenti parole: “*San Nicola di conforto / o pane o morte*”. Esaurite le invocazioni e le preghiere, ogni persona tornò alla propria abitazione con la speranza nel cuore di essere esaudita nelle proprie suppliche. Dopo alcuni giorni, improvvisamente le campane della chiesa in cui si conservano le spoglie di San Nicola suonarono da sole e la popolazione barese, cosciente di assistere a un evento straordinario tornò in chiesa. Tra i convenuti c’erano alcuni marinai che dissero di aver notato l’arrivo in porto di una nave con un carico di grano. Dopo l’attracco, dalla nave scese un ufficiale che si recò dalle autorità comunali e riferì che il grano con un anello gli erano stati affidati da San Nicola. In seguito, le autorità locali si recarono in chiesa e si accorsero che dal dito del Santo mancava proprio l’anello.

Questo racconto in cui sostanzialmente si fa presente che San Nicola donò il cibo ai baresi è caratterizzato da varianti che ammettono donazioni miracolose di alimenti in località diverse da parte del Santo in questione.

Anche nella valle dell’Aventino esistono due leggende simili riguardanti San Marziale, il patrono di Torricella Peligna e la Madonna dei Raccomandati che si venera a Gessopalena. In entrambi i casi essi procurarono fonti di approvvigionamento alimentare alle popolazioni dei loro Comuni che attraversavano

¹¹ Finamore G., op. cit. pp. 57-58.

¹² Ver lengia F., *San Nicola di Bari*, op. cit., pag. 27.

¹³ Pezzetta A., *San Nicola a Lama dei Peligni. La chiesa, il culto, le tradizioni e le leggende*, pag. 255.

dei momenti di carestie. Queste leggende condividono il tema dei santi che donano il cibo e hanno origine nella tradizione cristiana che considera il cibo stesso un dono divino e un mezzo per esprimere i valori della carità e solidarietà. Inoltre, essi evidenziano gli strettissimi legami protettivi tra i santi e le popolazioni che li hanno scelti come numi tutelari, contribuendo a rinforzare i loro culti.

La quinta leggenda che si riporta fu narrata allo scrivente anch'essa dall'anziana signora di Lama dei Peligni e pubblicata nel saggio citato¹⁴. Essa fornisce una spiegazione mitica sul fatto che la statua del Santo che si conserva nella chiesa parrocchiale del paese ha tre dita tese verso il basso e adduce che furono utilizzate per compiere un miracolo.

In particolare, nella leggenda si narra che una povera vedova aveva tre figli che per sostenersi ogni giorno pascolavano le pecore di qualche ricco allevatore. Una sera le pecore affidate tornarono da sole dal pascolo senza i tre pastorelli poiché essi erano stati catturati, uccisi e posti in un barile per essere venduti come carne in un'osteria frequentata da gente di passaggio. La madre non conoscendo la sorte dei propri figli e non sapendo a chi rivolgersi pensò di recarsi in chiesa e pregare San Nicola di aiutarla. Il Santo impietosito dalle preghiere della povera donna scese sulla terra, si vestì da viandante e dopo un po' di tempo raggiunse l'osteria in cui si conservava il barile con la carne dei tre pastorelli. San Nicola chiese all'oste: “*Vorrei mangiare, cosa c'è di buono?*”. “Ho un barile con carne molto tenera”, rispose l'oste. “*Fammela vedere*”, replicò San Nicola. Quando gli fu portato il barile, il Santo vi affondò le tre dita, fece resuscitare i bambini e li riaccompagnò dalla loro madre.

In un'altra leggenda diffusa nella zona si narra che i marinai baresi per trasportare le reliquie di San Nicola nella loro città navigarono per otto giorni.

Le leggende riportate sono varianti locali di altre a larga distribuzione geografica e tipiche espressioni della tradizione orale in cui spesso le storie cambiano rispetto a un modello originario se sono riferite da soggetti diversi. Inoltre, esse si possono considerare anche gli effetti di una tipica *koinè* culturale che si è originata dall'intreccio dell'opera di evangelizzazione della chiesa con tradizioni antiche e i bisogni esistenziali della popolazione.

La loro diffusione probabilmente è da attribuirsi ai pellegrinaggi, l'attività dei missionari e dei predicatori itineranti.

In genere la scenografia che le caratterizza con i suoi eventi straordinari è mutuata dalla comunità agro-pastorale del passato. A loro volta i principali soggetti che le animano sono sempre personaggi umili che nella devozione a San Nicola ponevano le speranze del loro riscatto sociale e della liberazione dalle angosce esistenziali della quotidianità.

Esse si raccontavano nei momenti conviviali, favorivano la socialità, le occasioni d'incontro e di ascolto. La loro funzione era di far conoscere con un

¹⁴ Pezzetta A., *San Nicola a Lama dei Peligni*, op. cit., pag. 255.

linguaggio semplice e immediato alcuni poteri e prerogative soprannaturali attribuiti al vescovo di Mira dalle credenze popolari, fornire alcune spiegazioni sul funzionamento del mondo, trasmettere insegnamenti morali e principi del Vangelo. Ora, invece appaiono decontestualizzate e lontane da un sentire comune.

Il fatto che fossero oggetto di una certa fede popolare dimostra che i narratori e i loro ascoltatori condividevano la credenza nell'esistenza di un mondo magico e utopico popolato da personaggi con poteri sovrumani e in cui le forze del male si scontrano con quelle del bene e si possono dominare.

A conclusione del paragrafo si osserva che la trasmissione di leggende simili, come ha fatto notare Lia Giancristofaro in Abruzzo si è impoverita e si può dire quasi perduta¹⁵. Anche nella valle dell'Aventino si è assistiti a questo fenomeno poiché ora solo pochi soggetti le ricordano e in alcuni casi sono confinate solo in antiche pubblicazioni del passato. Talvolta capita che qualche individuo che vuole imporsi all'attenzione pubblica come un profondo conoscitore della cultura locale, le ripropone suscitando quasi sempre curiosità e meraviglia.

Le invocazioni religiose, i detti, i proverbi, i canti e gli aneddoti

Sino ad alcuni decenni fa, nel contesto in esame erano abbastanza diffusi i detti, i proverbi, i canti, gli aneddoti e le invocazioni religiose riguardanti il vescovo di Mira. A tal proposito Ver lengia scrisse che San Nicola è il santo protettore della valle dell'Aventino “che s’invoca sempre; nella disgrazia e nella felicità, nelle delusioni e nelle speranze. Quando una famiglia è prospera, e concorde è segno che S. Nicola tiene la mano sopra la casa”¹⁶.

La documentazione sulle invocazioni religiose rivolte a San Nicola di Bari parte dal XVIII secolo ed è ricavata da vari rogiti testamentari dell’epoca. Infatti, la consultazione fatta dallo scrivente diversi anni fa di circa 100 rogiti ha evidenziato che nella valle dell'Aventino, San Nicola, dopo la Madonna e San Giuseppe, era il più invocato per proteggere l'anima al momento dell'estremo trapasso. A dimostrazione di questa tesi si riportano le seguenti dichiarazioni spirituali trascritte in tre testamenti. Nel primo che risale al 1719, un sacerdote di un Comune dell’ambito di studio fece scrivere: “Conoscendo quanto sia inestimabile il prezzo della propria anima redenta col proprio sangue di Nostro Signore Gesù Cristo unico genito dell’Eterno Padre, nella sua passione e con tutta devotio et humilità la raccomanda et da hora per all’ora nel passaggio farà da questa a miglior vita la riconsegna nel seno della Infinita Misericordia dell’Eterno Iddio Padre, Figliolo et Spirito Santo, pregandolo ad ogni maggior divozione, concederli largo perdono et indulgenza di

¹⁵ Giancristofaro L., *Folklore abruzzese. Dai modelli del passato alla postmodernità.*, p. 271.

¹⁶ Ver lengia F., *San Nicola di Bari*, op. cit., pag. 27.

tutti li peccati commessi et le offerte fatteli per tutto il tempo di sua vita affinchè dopo la sua morte mediante li meriti del pretioso sangue sparso dal Nostro Signore Gesù Cristo nella sua Santissima Passione, Vergine Maria et intercessione dellì gloriosi Sancti Pietro e Paolo, S. Giuseppe, S. Nicola et altri suoi protettori ed avvocati si compiaccia la sua divina maestà riceverla in gratia nella Celeste Patria del Paradiso in compagnia dei Suoi Santi et eletti”¹⁷.

Nel secondo rogito del 1725 fu trascritta la seguente invocazione: “Con tutto l'intimo del cuore raccomanda l'anima sua all'Onnipotente Iddio, Padre, Figlio et Spirito Santo pregandolo per li meriti della Santissima Passione del Nostro Signore Gesù Cristo, Protettione dalla Vergine Maria, del suo Santo Angelo Custode, Santo Nicola, S. Francesco Saverio et altri suoi Santi avvocati e protettori, voglian degnarsi assistere nel punto della sua morte difendendola da diaboliche insidie, dargli felice passaggio da questa a miglior vita e riceverla nella Celeste Patria del Paradiso in compagnia di tutti i Santi e Beati”¹⁸.

Nel terzo rogito del 1735 il testatore espresse le seguenti volontà: “Sapendo quanto sia inestimabile la sua anima, con tutto l'intimo del suo cuore la raccomanda con tutta humiltà e devozione al Supremonarca ed Onnipotente Iddio, Padre, Figliuolo e Spirito Santo chiedendogli humilmente perdono di tutti li peccati commessi et offese fatteli in tutto il tempo di vita, pregandolo humilmente per li meriti del Suo sangue sparso di Nostro Signore Gesù Cristo, nella sua dolorosa passione, il suo Angelo Custode, la Beatissima Vergine Maria, S. Giuseppe suo sposo, gli Apostoli Pietro e Paolo, S. Nicola, S. Antonio da Padova, S. Francesco Saverio, i Santi Avvocati e protettori difendere nel punto estremo la mia anima da tentazioni diaboliche e condurla nella Celeste Patria del Paradiso”¹⁹.

La consuetudine di riportare le invocazioni religiose negli atti notarili si è persa. Infatti, nei rogiti testamentari del XIX e del XX secolo che sono stati consultati, le citazioni del vescovo di Mira e di altri santi sono scemate sino ad annullarsi completamente. Invece, la credenza che San Nicola potesse proteggere l'anima nel momento dell'estremo trapasso è rimasta, come dimostra il seguente canto che spesso intonava il parroco di Colledimacine prima del suo decesso avvenuto nel 2024: “Avvocato San Nicola / protettore dei sacerdoti / dèh accetta i nostri voti / per la santa carità”.

Durante il XX secolo, nel contesto in esame, San Nicola era considerato un santo dell'abbondanza che s'invocava per qualsiasi necessità esistenziale.

¹⁷ Archivio di Stato di Chieti sottosezione di Lanciano, *Protocolli rogati dal notaio Deliberato Francesco di Gessopalena dal 1685 al 1732*, vol. 16.

¹⁸ Archivio di Stato di Chieti sottosezione di Lanciano, *Protocolli rogati dal notaio Deliberato Francesco di Gessopalena dal 1685 al 1732*, vol. 17.

¹⁹ Archivio di Stato di Chieti, Sottosezione di Lanciano, *Protocolli rogati dal notaio De Vitis Antonio di Palena dal 1734 al 1772*, volume I

A Lama dei Peligni il suo intervento protettivo si poteva richiedere recitando la seguente orazione dialettale: “San Nicole de mare e de marine / ch’ajute tutte le pellegrine / ajute pure a mè che sò na povera sventurata”²⁰.

San Nicola era considerato anche un santo protettore dei bambini che favoriva il loro sviluppo e l’apprendimento delle prime strutture linguistiche dei gerghi locali. A tal proposito a Fara San Martino per favorire lo sviluppo psicofisico dei bambini in tenera età, si usava dire: “Sante Nicole lu passe e la parole”²¹. A Lama dei Peligni, quando i bambini dimostravano alcune difficoltà nell’acquisizione delle prime elementari forme linguistiche si usava dire: “Sante Nicole dajje la parole”²². A Taranta Peligna, per lo stesso motivo si usava dire: “Sande Nicole porteje la parole”²³.

Nella valle dell’Aventino, la festa di San Nicola, ossia il 6 dicembre, assumeva una certa importanza per osservare il movimento del sole, esprimere considerazioni sulla durata delle ore di luce quotidiane e conteggiare i giorni che mancavano all’arrivo del Natale.

A Colledimacine, Lama dei Peligni, Palena e forse anche in altri Comuni della valle, un proverbio in tal senso sentenzia: “A Sande Nicole / Natale a diciannòve”, il cui significato è che dalla festa di San Nicola a quella natalizia mancano 19 giorni.

A Taranta Peligna per affermare lo stesso concetto si usa dire: “A Sante Nicole Natale a diciannòve / Chi meglio sa cuntà / diciannòve jurre avemme da fa”²⁴.

Un altro proverbio con lo stesso significato raccolto a Lama dei Peligni è il seguente: “Sande Nicole / Natale a diciannòve; Sanda Cuncette / Natale a diciassette / Sanda Luci / Natale a tridece; Sande Tumasse / Natale a quattro passe”²⁵. La variante di tale detto raccolta a Colledimacine afferma: “Mo ve’ santa Nicole / e Natale a diciannove. / Santa Cuncette / e Natale a diciassette /. Santa Luci’ / e Natale a tridece di. / A Sante Tumasse / chi mejje sa cunta’ / quattro pesse semma fa”²⁶.

Il detto che segue, conosciuto in diversi Comuni, dimostra che la data del sei dicembre era utilizzata per fare considerazioni sulla breve durata del periodo di luce giornaliera: “A Sande Nicole lu juorne è luonghe nu passe de vove”²⁷.

²⁰ Pezzetta A., *San Nicola a Lama dei Peligni*, op. cit., pag. 254. Traduzione: San Nicola di mare e dei marinai / tu che aiuti tutti i pellegrini / aiuta anche me che sono una povera sventurata.

²¹ Traduzione e significato: San Nicola il passo e la parola (fallo muovere e parlare).

²² Pezzetta A., *San Nicola a Lama dei Peligni*, op. cit., pag. 255. Traduzione: San Nicola dagli la parola.

²³ Traduzione: San Nicola portagli la parola.

²⁴ Madonna An., *Da matutine a dope hundenore e’vemmarie*, op. cit. pag. 243.

²⁵ Traduzione: San Nicola / Natale a 19 / Santa Concetta (L’Immacolata Concezione) / Natale a 17 / Santa Lucia / Natale a 13 / San Tommaso / Natale a 4 passi.

²⁶ Traduzione: Ora arriva San Nicola / e Natale a 19 / Santa Concetta / e Natale a 17 / Santa Lucia / e Natale a 13 giorni / A San Tommaso / chi meglio sa contare / quattro passi dobbiamo fare.

²⁷ Pezzetta, A., *San Nicola a Lama dei Peligni*, op. cit., pag. 255. Traduzione: A San Nicola il giorno è lungo un passo di bue.

A Lama dei Peligni si citava il vescovo di Mira anche nel seguente detto popolare che si utilizzava per augurare del male a qualcuno: “Pozza jje a S. Nicole ‘nche la mazze”²⁸.

Alle invocazioni religiose e proverbi riportati che riguardano San Nicola si aggiungono una filastrocca e un canto.

La filastrocca che fu pubblicata da De Nino alla fine del XIX secolo, a suo avviso era conosciuta in vari Comuni abruzzesi tra cui Casoli, è composta dalle seguenti strofe: “Sante Necole era piccirille / Se mittì ‘n mente de irse a fa’ frate. / La mamme jie responne nchu ‘nnu ditte: / Vacce, Necole me’, sci’ beneditte. / La mamme j’ aresporrne ncu ‘nnu piante: / Vacce, Necole, te puzzé fa’ sante. / La mamme j’ aresponne cu’ ddulore: / Vacce, Necole mi’, alla bon’ora. / La mamme se ne i ncu ji pariente. / Sante Necole vo’ mette ji diente. / La mamme se ne va pe ji vecine; / Sante Necole ha ‘ntustate le legnine. / La mamme se ne va pe jju parentate; Sante Necole se vulì fa’ frate”²⁹.

Il seguente canto dedicato a San Nicola è stato riferito da un informatore, di solito s’intonava durante i pellegrinaggi a Bari, ed è conosciuto a Torricella Peligna ed in altri Comuni della valle: “La cocce de S. Nicole jje l’adore, jje l’adore / la mene de S. Nicole jje l’adore, jje l’adore / lu pede de S. Nicole jje l’adore, jje l’adore e li voje adurà / e Sante Nicole la grazie mi fà”³⁰.

L’insieme dei canti, invocazioni religiose, detti e proverbi che sono stati riportati sono un’ulteriore prova che nella valle dell’Aventino San Nicola di Bari era oggetto di una profonda venerazione, entrava anche nelle composizioni popolari e si era formata una cultura tipica in cui il Santo aveva assunto un ruolo di importante protagonista.

Anche questi fatti nel loro complesso hanno perso la loro valenza comunitaria e sono diventati desueti nel linguaggio popolare e nelle consuetudini quotidiane.

In alcuni casi essi alimentano le bacheche dei ricordi di vari siti facebook, le pubblicazioni di cultura popolare o le conversazioni dei soggetti che citano fatti ed episodi del passato.

²⁸ Pezzetta A., *San Nicola a Lama dei Peligni*, op. cit., pag. 255. Traduzione: Possa andare in pellegrinaggio a San Nicola con il bastone.

²⁹ De Nino A., *Usi e costumi abruzzesi: fiabe*, vol III, pagg. 19-20. Traduzione: San Nicola era piccolino / Si mise in testa di farsi frate: / La mamma gli risponde con un detto: / Vaccì, Nicola mio, sii benedetto. / La mamma gli risponde con un pianto: / Vaccì, Nicola, tu possa esser santo. / La mamma gli risponde con dolore: / Vaccì, Nicola mio, alla buon’ora. / La mamma se ne andò con i parenti; / San Nicola vuol mettere i denti. / La mamma se ne va con i vicini / San Nicola ha intostate le gengive / La mamma se ne va con il parentado. / San Nicola ha voluto farsi frate.

³⁰ Traduzione: La testa di San Nicola io la adoro io la adoro / la mano di S. Nicola io la adoro io la adoro / il piede di S. Nicola io la adoro io la adoro / il piede di San Nicola / io la adoro e la voglio adorare / e San Nicola tante grazie mi fà.

Le feste di San Nicola nella valle dell'Aventino

Un altro importante fatto che documenta l'importanza del culto per San Nicola è l'organizzazione di feste in suo onore.

Il fatto che, come visto, nel contesto in esame fossero edificate varie chiese dedicate al Santo durante il XIV secolo, porta ad ipotizzare che all'epoca il suo culto dovesse essere diffuso e si organizzassero anche feste religiose in suo onore, ma su questi aspetti nulla si sa. Si può solo dire che con molta probabilità, nel rispetto di consuetudini abbastanza generalizzate, nel Medio Evo si celebrassero funzioni religiose, organizzassero pubbliche processioni e, davanti alle chiese citate, in occasione delle feste dedicate a San Nicola di Bari: si raccogliessero giocolieri, venditori ambulanti e bancarelle; si tenessero fiere e vendessero o scambiassero animali, vivande, prodotti d'abbigliamento e artigianali.

Dal Medio Evo si passa all'Età Moderna, in particolare al sinodo diocesano teatino del 1616 in cui i convenuti deliberarono l'estensione dell'obbligo di fare osservare il preceppo festivo durante le feste dei santi titolari delle parrocchie³¹. Tenendo conto di questa prescrizione sinodale, si ha la certezza che San Nicola nel XVII secolo era sicuramente festeggiato con solenni funzioni religiose nelle seguenti località della valle dell'Aventino: Colledimacine, Fallascoso, Lama dei Peligni, Lettopalena e Taranta Peligna.

Per quanto riguarda le componenti civili delle feste, si può dire che alle generalizzate consuetudini medioevali che persistettero, si potrebbero aggiungere altre variabili dà luogo a luogo e che sono riassumibili in fuochi d'artificio e giochi popolari.

Nel corso del XVIII e XIX secolo continuò l'organizzazione dei festeggiamenti dedicati a San Nicola in vari Comuni della valle.

Dalla relazione della visita pastorale effettuata a Lama dei Peligni nel 1804 risulta che nella chiesa parrocchiale si conservavano alcune reliquie di San Nicola di Bari con le relative autentiche³². Non è dato di sapere quando esse furono acquisite, ma si può immaginare che il loro acquisto avvenne nel corso del XVII secolo quando il commercio di tali oggetti sacri era abbastanza praticato. Questo fatto probabilmente accentuò il culto per il Santo e l'organizzazione degli eventi festivi nel paese.

Dalla consultazione di documenti e dai racconti di vari soggetti intervistati è emerso che a Colledimacine, Gessopalena, Lettopalena, Lama dei Peligni e Taranta Peligna, nella prima metà del XX secolo si organizzavano vari eventi per festeggiare o ricordare San Nicola di Bari.

³¹ Pezzetta A., *San Nicola a Lama dei Peligni*, op. cit., pag. 254.

³² Pezzetta A., *San Nicola a Lama dei Peligni*, op. cit., pag. 254.

Nel loro complesso esse erano caratterizzate da momenti in cui la fede popolare si mescolava alla volontà di dimenticare le difficoltà esistenziali, esprimere la gioia di vivere e sognare un'esistenza più felice.

In particolare, a Colledimacine, la prima decade del mese di settembre si organizzava un'importante festa civile e religiosa dedicata a Sant'Emidio e San Nicola.

A Lama dei Peligni la festa di San Nicola era preceduta da una novena serale di preghiere³³.

A Taranta Peligna, per onorare il vescovo di Mira si organizzavano: un digiuno negli ultimi nove mercoledì che precedevano la festa, una novena di preghiere, solenni vespri e il 6 dicembre una festa con una processione. Nella stessa occasione un'emigrata negli Stati Uniti raccoglieva dei fondi tra i suoi parenti ed amici e poi li inviava alla parrocchia³⁴.

³³ Il testo della novena di che si recitava a Lama dei Peligni in onore di San Nicola è il seguente: "Gloriosissimo nostro Patrono San Nicola, tu che fosti l'onore dei sacerdoti, lo splendore dei vescovi, l'oggetto più tenero della pietà del nostro popolo, tu che fosti sempre infiammato d'amore verso Dio e verso il popolo, impetraci dal Signore una scintilla di tale carità e così saremo più ancora di Dio e del prossimo. Gloria al Padre..."

Gloriosissimo nostro Patrono ed avvocato San Nicola, glorificato in mare, lodato in terra, invocato in tutti i pericoli. Tu che ispiri santità pieno di buon odore, mira i bisogni di questo tuo popolo, proteggilo e impetrali una virtù tale che lo unisca a Dio ora e sempre. Gloria al Padre...

Gloriosissimo nostro Patrono San Nicola, se lo zelo della divina gloria animò sempre la tua nobile anima, ti muova ora a pietà delle anime nostre. Parlaci nell'interno del cuore, o gran santo, mentre noi promettiamo di ascoltare ciò che ci dirai, a gloria di Dio ed a nostro vantaggio. Gloria al Padre....

Gloriosissimo nostro Patrono San Nicola, Santo dei miracoli, colonna della chiesa, fedele dispensatore dei divini tesori, ottieni a noi tutti di divenire luce invece che tenebre, inviti alla virtù piuttosto che occasione al peccato, promotori di comunione, anziché di divisione. Gloria al Padre...

Gloriosissimo nostro Patrono San Nicola, tu che fosti Padre tanto amorofo dei poveri, liberaci dalla passione dell'interesse e del tornaconto che tanto ci oppone all'amore del prossimo. Dacci un cuore tenero verso gli altri affinché, sollevandoli nei bisogni, meritiamo di crescere nella grazia e nell'amore di Dio. Gloria al Padre...

Gloriosissimo nostro Patrono San Nicola, tu che conservasti la verginità e fosti il maestro della continenza, a te ricorriamo con la speranza che ci liberi dalle lusinghe in modo da essere più liberi nel seguire insieme con te l'Agnello immacolato, Gesù Cristo nostro Signore. Gloria al Padre ...

Gloriosissimo nostro Patrono San Nicola, tu che infondi una celestiale dolcezza nelle anime dei tribolati, facci sperimentare gli effetti del tuo patrocinio in tutti i nostri spirituali e temporali bisogni. Gloria al Padre...

Gloriosissimo nostro Patrono San Nicola: poiché innumerevoli sono i pellegrini che da ogni luogo vengono ai tuoi altari per ringraziarti dei favori ricevuti: rendi anche noi degni di meritare l'aiuto ed il conforto necessario alla salvezza dell'anima e del corpo. Gloria al Padre...

Gloriosissimo nostro Patrono San Nicola, tu che tanto ti avvalesti dei miracoli, delle virtù e delle grazie di cui il Signore si degnò illustrare la tua nobile anima, ottienici un vero spirito di umiltà, per essere noi esaltati insieme con te nelle vie del Signore. Gloria al Padre..."

³⁴ Madonna An., *Da matutine a dope hundenore e' vemmarie*, op. cit. pag. 241.

Il citato rito del digiuno degli ultimi nove mercoledì prima del sei dicembre ha origine in una leggenda che probabilmente un tempo era conosciuta anche a Taranta Peligna in cui si narra che durante il periodo d'allattamento, il piccolo Nicola succhiasse il latte materno solo una volta al giorno al fine di rispettare il digiuno cristiano previsto durante la giornata.

A Gessopalena sino ad alcuni decenni fa, il 6 dicembre si organizzava una fiera dedicata al Santo che costituiva un importante momento per la vendita del bestiame e dei tacchini da consumare durante le festività natalizie.

In seguito nella valle dell'Aventino, nonostante a San Nicola siano intestate diverse chiese e parrocchie, lentamente i festeggiamenti sono diventati più evanescenti e ora si organizzano solo in due località. Tenendo conto di questo, un soggetto intervistato ha anche ipotizzato che la dedica di una chiesa di un Comune al vescovo di Mira sia stata un'imposizione senza alcun riscontro nel culto e nelle tradizioni popolari.

Ora esiste la consuetudine di organizzare nella chiesa della contrada Calazzotto una cerimonia religiosa in onore del santo la seconda domenica di maggio e una festa più solenne a Lettopalena.

In particolare, la festa di Lettopalena che sarà organizzata il 6 dicembre 2025 prevedrà: la celebrazione di una messa in mattinata, una processione per le vie principali del paese e un momento conviviale con la degustazione di prodotti tipici.

L'assegnazione a San Nicola dei nomi di persone, strade, piazze e ambiti paesaggistici

In diversi Comuni della valle dell'Aventino si osservano strade e piazze ed altro dedicate al vescovo di Mira. Infatti, troviamo: uno slargo e una strada a Casoli; un'area agricola ora abbandonata e chiamata “*Piana di San Nicola*” che si trova a Colledimacine; una piazza ciascuna a Taranta Peligna e a Fallascoso; un ricovero pastorale che si trova nella parte del massiccio della Majella appartenente al Comune di Fara San Martino³⁵.

A queste testimonianze recenti si aggiunge un atto notarile del 1660 in cui si fece presente che San Nicola connotava la toponomastica. Infatti, nel documento è scritto che un terreno sito nel Comune di Casoli “*alio latere bona Sancti Nicolai et alios fines*”³⁶, ossia confinava con un altro appartenente a San Nicola.

Queste dediche, nel loro complesso confermano che il vescovo di Mira è un importante simbolo delle identità comunali, una significativa figura religiosa della storia e cultura locale e ricordano il suo culto.

³⁵ Sulle pareti della grotta di Fara San Martino, in base alle credenze locali, scorre acqua che se bevuta dalle donne o bagna il seno, aumenterebbe la secrezione di latte materno.

³⁶ Fiorentino N, *In terra casularum*, vol II, p. 109,

Nei Comuni della valle dell’Aventino esiste anche la consuetudine abbastanza diffusa di assegnare alle persone i nomi di Nicola e Nicoletta al momento della loro nascita.

Nel loro complesso questi nomi sino ad alcuni decenni fa, molto spesso si assegnavano a coloro che nascevano il sei dicembre e hanno i seguenti significati: rappresentano l’attaccamento a tradizioni famigliari, la volontà di onorare propri antenati, augurare al bambino alcune virtù associate al santo di cui portano il nome e volergli affidare la sua protezione.

Anche questa tradizione si sta lentamente sfaldando poiché ora nell’assegnazione dei nomi, le motivazioni parentali e religiose sono sostituite da influssi di altra natura.

I pellegrinaggi

Un altro effetto della diffusione del culto e della profonda devozione a San Nicola è costituito dai pellegrinaggi a Bari.

Secondo Ver lengia, in passato essi erano abbastanza frequenti e i pellegrini al ritorno in paese, per devozione riportavano sempre le immagini e la manna chiusa in bottigliette sulle quali era disegnata l’immagine di San Nicola. In seguito, la manna si custodiva nelle abitazioni e si utilizzava per la cura degli estremi rimedi, insieme alle panicelle di San Biagio che ancora oggi si benedicono a Taranta Peligna e alla bambagia con cui a Fallascoso si avvolgono le ossa di San Rinaldo, il santo protettore del paese³⁷.

Nei vari Comuni, sino alla prima metà del XX secolo, si organizzavano comitive di pellegrini che partivano a piedi percorrendo diverse parti degli antichi tratturi, impiegavano vari giorni per arrivare a Bari, la notte dormivano in ricoveri fortuiti oppure, lungo il percorso erano accolti da comunità religiose che offrivano assistenza.

A Lama dei Peligni, nello stesso periodo storico, i pellegrini che partivano a piedi, spesso formavano le cosiddette “torce” in quanto portavano un cero che offrivano al santuario a cui erano diretti. Il viaggio dei fedeli era accompagnato da diversi canti ed inni religiosi di cui, tranne il caso precedentemente citato, si sono perse completamente le tracce.

A Taranta Peligna si era formata una compagnia con propri “priori” che organizzavano i pellegrinaggi a piedi a Bari al fine di partecipare alla festa del nove maggio, pregare sulla tomba del santo e, riportare indietro un po’ di manna e una bottiglietta con l’acqua che sgorga dalle reliquie del Santo³⁸.

³⁷ Ver lengia F., *San Nicola di Bari*, op. cit., pag. 27.

³⁸ Madonna An., *Da matutine a dope hundenore e’vemmarie*, op. cit. pag. 241.

A Torricella Peligna circolava un simpatico aneddoto riguardante un pellegrinaggio in cui si narra che una donna si recò a Bari per chiedere a San Nicola la grazia di avere un figlio. Dopo essere stata in chiesa a pregare presso il luogo in cui si conservano le reliquie, la notte dormì in una locanda e la mattina dopo ripartì. Dopo nove mesi nacque un bambino, e suo marito volle andare a Bari per ringraziare il santo. Casualmente la notte anche lui alloggiò nella stessa locanda della moglie e venne a sapere che la stessa nove mesi prima aveva avuto un rapporto sessuale con un viandante.

Le nuove tradizioni di San Nicola di Bari nella valle dell'Aventino

Le sostanziali modifiche che recentemente si sono registrate nel quadro economico locale, le nuove esigenze della vita contemporanea, la televisione e gli altri mezzi di comunicazione di massa hanno alimentato la diffusione tra la popolazione di nuove tendenze culturali, consuetudini quotidiane e tradizioni civili e religiose.

Un nuovo stereotipo culturale che lentamente si è diffuso nella zona riguarda la trasformazione di San Nicola in Santa Klaus e Babbo Natale che fanno regali ai bambini.

Quest'argomento è stato trattato in varie attività didattiche messe in atto da alcuni insegnanti dell'Istituto Comprensivo di Palena-Torricella Peligna che ha propri plessi scolastici in quasi tutti i Comuni della valle.

In particolare, uno di essi, il sei dicembre ha l'abitudine di accennare ai rapporti esistenti tra San Nicola, Santa Klaus, Babbo Natale e racconta ai suoi alunni: la storia di entrambi, i loro legami culturali e conseguenze sulle tradizioni popolari.

L'effetto immediato di quest'iniziativa è che l'argomento trattato è entrato nel patrimonio conoscitivo degli alunni stessi e delle loro famiglie. Tuttavia, nonostante il lavoro scolastico e l'influenza dei mezzi di comunicazione di massa, al momento attuale non esiste nessuna consuetudine comunitaria e generalizzata delle tradizioni di Santa Klaus, anche se ogni tanto se ne discute e qualcuno sembra che le accetti al fine di far felici i propri bambini.

Una nuova tradizione, che per alcuni anni è stata messa in atto nel Comune di Torricella Peligna, è stata la festa degli onomastici degli uomini e donne con il nome di Nicola e Nicoletta da celebrarsi in una domenica vicina al sei dicembre.

In questo caso è stata accettata l'idea che l'onomastico, pur essendo una festa personale legata al nome di battesimo, condivide il significato di commemorare la figura del santo corrispondente. Inoltre, si sono voluti riunire gli uomini e donne con lo stesso nome in un momento di gioia collettiva in cui si ricorda San Nicola di Bari e i suoi legami spirituali con i soggetti presenti.

Nel 2005 la festa è stata organizzata l'11 dicembre, in una giornata di domenica e ha riunito una buona parte dei Nicola e Nicoletta del paese. Il suo

programma ha previsto: una santa messa al mattino, un pranzo comunitario in un ristorante e una serata danzante.

Negli altri Comuni, di solito i Nicola e Nicoletta festeggiano gli onomastici in famiglia o tra gruppi di amici ricevendo in cambio piccoli doni e recentemente messaggi augurali anche attraverso vari siti facebook.

Le nuove tradizioni che sono nate in quest'ultimi anni hanno investito anche i pellegrinaggi. Infatti, ora il grande bisogno di affidare il proprio destino a San Nicola si è affievolito e di conseguenza anche i pellegrinaggi comunitari diretti a Bari, da diversi anni non si organizzano in nessun Comune della valle dell'Aventino. Essi sono stati sostituiti dalle frequentazioni familiari e individuali. Infatti, ora chi vuole manifestare la propria venerazione per il vescovo di Mira attraverso i pellegrinaggi nel capoluogo pugliese, anziché a piedi, pullman e/o gruppi organizzati, percorre in automobile l'intero tragitto sino a Bari insieme a propri familiari o alcuni amici.

Agli aspetti puramente religiosi dei viaggi, spesso si sono aggiunte le voglie di conoscere nuove località, essere partecipi dei momenti ludico-ricreativi previsti negli eventi festivi dei luoghi visitati, osservare paesaggi gradevoli e oggetti d'arte.

Gli antichi tratturi percorsi dai pellegrini che si recavano a Bari, ora in alcune parti sono attraversati da comitive organizzate di turisti che continuano a viaggiare a piedi; non sono animate da motivazioni religiose, in certi casi vogliono rivivere alcune emozioni dei pastori transumanti e in generale sono alla ricerca di nuove sensazioni, finalità salutari e luoghi contemplativi di notevole interesse storico, ecologico e paesaggistico.

Un recente pellegrinaggio che da diversi anni è organizzato dalle parrocchie di Lettopalena e Lama dei Peligni ha avuto per meta la visita al santuario della Madonna dei Miracoli di Casalbordino (Ch) e Pollutri (Ch). In quest'ultima località si conservano alcune reliquie di San Nicola di Bari e annualmente si organizzano due importanti feste in suo onore, ma in nessun caso si è associato il viaggio alle sue tradizioni sul vescovo di Mira, un'ulteriore dimostrazione che nell'ambito di studio il Santo ora ha perso rilevanza comunitaria.

Dalle testimonianze di vari soggetti intervistati, è invece emerso che recentemente le feste pollutresi dedicate al vescovo di Mira sono le mete di viaggi privati in automobili.

Osservazioni conclusive

Come visto, i fatti riportati nel loro insieme provengono da tutti i Comuni della Valle dell'Aventino, a dimostrazione che San Nicola di Bari per ognuno di essi è stato un importante elemento di riferimento religioso che ha influenzato le tradizioni popolari. Le differenze di notizie esistenti tra un Comune e l'altro sono dovute alla mancanza di adeguati informatori per alcuni di essi.

In generale l'immaginario popolare della Valle dell'Aventino assegnava a San Nicola di Bari grandi poteri magici e la capacità di fare miracoli, due importanti attributi che lo qualificavano come un nume da invocare nei casi di necessità, un estremo rimedio utile a superare la precarietà esistenziale, vincere l'impotenza contro le forze della natura ed esprimere desideri ideali tra cui la speranza utopica di poter sovvertire l'ordine naturale.

A San Nicola si attribuivano anche altre valenze poiché accomunava, creava alcune basi dell'identità comunitaria, forniva gli strumenti per opporsi ai capricci della natura e allo scoraggiamento causato dalle difficoltà esistenziali.

Il culto di San Nicola nella valle dell'Aventino, come visto, nel suo complesso sta registrando un lento ed inesorabile declino che nel caso di Lama dei Peligni ha portato al cambiamento d'intitolazione della chiesa parrocchiale.

Sarebbe imperdonabile se il culto stesso, insieme a tutti i fatti citati sparisse per sempre dalla memoria collettiva degli interessati alle tradizioni popolari e di coloro che continuano a vivere nell'area considerata.

Ad evitare che questo succeda contribuisce parzialmente la pubblicazione del presente articolo. Ciò purtroppo non basta e di conseguenza sarebbe opportuno studiare un altro e più adeguato meccanismo di tutela culturale.

Un'idea in tal senso la fornisce l'associazione del culto di San Nicola alla transumanza che dal 2019 è considerato dall'Unesco Patrimonio Culturale Immateriale dell'umanità. Questo riconoscimento potrebbe essere esteso anche agli effetti della transumanza stessa tra cui il culto nicolaiano considerandolo anche un importante bene immateriale della valle dell'Aventino.

Ringraziamenti:

Per le informazioni fornite si ringraziano: Fiorina Barone, Amedeo Cappella, Elisa Di Fabrizio, Falcone Ugo, Aurelio Manzi, Gianna Masciarelli, Rita Orsatti, Pietro Ottobrini, Mario Pellegrini e Enrico Rosato. Un caro ricordo della signora Teodora Cianfarra che diversi anni fa mi fornì varie informazioni sulle tradizioni di San Nicola a Lama dei Peligni e ora può vedere il Santo quotidianamente nella volta celeste.

Bibliografia

Fondi manoscritti

Archivio di Stato di Chieti sottosezione di Lanciano:

Protocolli rogati dal notaio Deliberato Francesco di Gessopalena dal 1685 al 1732, voll. 22.

Protocolli rogati dal notaio De Vitis Antonio di Palena dal 1734 al 1772, voll. 8.

Testi e articoli a stampa

Bacci, M., (2006), *San Nicola splendori d'arte d'Oriente e d'Occidente*, Arthemisia, Pesaro.

Balzani, U., (1903), *Il Chronicon Farfense di Gregorio di Catino*, voll. I-II, Istituto Storico Italiano, Roma.

Balducci, A., (1929), *Regesti delle pergamene e codici del Capitolo Metropolitano teatino vol. I: 1060-1400*, Casalbordino (CH).

Carpinetto, G., (1961), *Aspetti della Controriforma in Abruzzo: la diocesi di Chieti nel secolo XVI*, Cooperativa Editoriale Tipografica, Lanciano (CH).

Carusi, E., (1929), *Il Memoratorium” dell’abate Bertario sui possessi cassinesi nell’Abruzzo Teatino e uno sconosciuto vescovo di Chieti del 938”*, Casinensis, II, pp. 97-114;

Cattabiani, A., (1993), *Santi d’Italia. Vite, leggende, iconografia, feste patronali, culto*, Rizzoli, Milano.

Cattabiani, A., (2008), *Calendario, le feste, i miti, le leggende ed i riti dell’anno*, Mondadori, Milano.

Clemente, P. & Mugnaini F., (2008), *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*, Meltemi, Roma.

Como, R., (2012); *Dalla valle Aventina alla locazione di Arignano. Quando al calar che fanno... La mena delle pecore nel periodo della prima professazione 1553-1615*. Bastogi Ed., Foggia.

Cuomo, L., (1992), *Vie armentizie della media Valle del Sangro*, Rivista Abruzzese, 3, pp. 207-213.

Cuomo, L. & Di Renzo A., (2021), *Fallascoso Borgo d’altura. Indagini storico-paesaggistiche*, Bibliografica, Castelfrentano (Ch).

De Nino, A., (1883), *Usi e costumi abruzzesi. Fiabe*, vol III, Tipografia Barbera, Firenze.

Federici, V., (1929), *Chronicon Vulturnense del monaco Giovanni*, voll. I-III, Istituto storico italiano per il Medio Evo, Roma.

Finamore, G., (1992), *Quando Cristo andava per il mondo*, ristampa anastatica a cura di Nicolai M. C., Polla, Avezzano (AQ).

- Fiorentino. N., (1992), *In terra casularum*, vol II, Legatoria Borrelli, Casoli (Ch).
- Giancristofaro, E., (1999), *Tradizioni popolari d'Abruzzo*, Newton & Compton, Roma.
- Giancristofaro, E., (2012), *Totemàjje due. Cultura popolare abruzzese*, GEO s.r.l., Fossacesia (Ch).
- Giancristofaro, L., (2005), *Folklore abruzzese. Dai modelli del passato alla postmodernità*, Ed. Rivista abruzzese, Lanciano (Ch).
- Giancristofaro, L., (2017), *Le tradizioni al tempo di facebook*, Carabba Ed., Lanciano (Ch).
- Madonna, Al., (2023), *Juvanum, Santa Maria del Palazzo, Torricella, Fallascoso, Montenero*, a cura di R. Quaranta, Riccardo Condò Ed., Roma.
- Madonna, An., (1991), *Non solo le tarante*, voll. I-II, Rocco carabba editore, Lanciano (Ch).
- Madonna, An., (1999), *Da matutine a dope hundenore e'vemmarie. Folklore di Taranta Peligna*. Litografia Brandolini, Sambuceto (Ch).
- Manzi, A., & Manzi G., (1997), *Pastori, lanaioli e contadini. La pastorizia nel versante orientale della Majella*, Meta edizioni, Treglio (Ch).
- Martelli, L., (1997), *Taranta Peligna, i 38 paesi del Parco Nazionale della Majella*, Multimedia Ed., Pescara.
- Niola, M., (2007), *I Santi patroni*, Il Mulino, Bologna.
- Pezzetta, A., (2013), *San Nicola a Lama dei Peligni. La chiesa, il culto, le tradizioni e le leggende*, Rivista abruzzese n. 3, pp. 252-256.
- Sella, P., (1939), *Rationes Decimorum Italiae: Aprutium Molisium*. Edizioni della Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano.
- Ver lengia, F., (1915), *Varietà e notizie: Lama dei Peligni chiesa di San Nicola*, Rassegna d'Arte degli Abruzzi e Molise, n. 4, pp. 102-104.
- Ver lengia, F., (1958), *San Nicola di Bari*, in *Tradizioni e leggende sacre abruzzesi*, Ed. Attraverso l'Abruzzo, Pescara.
- Ver lengia, F., (1999), *San Nicola di Bari a Lama dei Peligni*, in *Novelle e motti abruzzesi*, a cura di Vito Moretti. Edizioni Noubs. Chieti.

Patrimonio e potere

Mattia Iannaccone

Cultural heritage and power

Abstract

The concept of cultural heritage is deeply linked to history and a certain appreciation of the past. The memory of who we were lies in the physical heritage preserved by previous generations, to be passed on to future ones. Heritage and history are thus presented as immutable and objective, naturally predisposed to the eternalisation of a past that enhances the present. However, the opposite is true: it is the present that attributes value to works and objects from the past, through the construction of a discourse that defines heritage and the implementation of laws aimed at its management and preservation over time. The objective perception of history and heritage falters when we highlight the cultural and political processes that lead to the selection of which past to remember and how to remember it. These processes are determined by the power relations between those who hold power and use it to influence certain conceptions and the “experts”, i.e. the only subjects entrusted with the management and meaning of heritage.

Keywords: cultural heritage, memory, conservation, cultural process, power relations

Introduzione

La concettualizzazione del patrimonio culturale come rappresentazione fisica del passato si sviluppa in Europa durante la modernità, quando – sull'onda delle tendenze illuministe – viene affidato un ruolo di “pubblica utilità” alla cultura materiale. Il patrimonio cessa di essere esposto solamente all'interno delle collezioni private e inizia ad assumere un valore politico, legato alla diffusione di memorie collettive che veicolano valori e appartenenze identitarie. In questo processo, si diffondono anche pratiche di gestione volte alla protezione del patrimonio e dunque alla protezione delle memorie che esso rappresenta, le quali trasmettono e consolidano interpretazioni della storia. In questa prospettiva, il patrimonio si configura come un “discorso”, che è legato intrinsecamente allo sviluppo dei nazionalismi e della modernità liberale del XIX secolo, ovvero quelle strutture ideologiche all'interno delle quali l'uso strumentale della cultura materiale ha permesso la costruzione di

identità territoriali, funzionali a legittimare la nascita di una nuova forma di organizzazione gerarchica del potere: lo Stato-Nazione. In questa cornice, le esperienze coloniali si riveleranno fondamentali nella costruzione di significati e valori attribuiti alla storia e alla sua rappresentazione fisica. Sebbene l'universalizzazione di tali valori abbia contribuito a creare una percezione oggettiva e immutabile del patrimonio, esso è stato e continua a essere determinato da quelli che sono i suoi elementi costitutivi: classe e potere.

In questo scritto cercherò di analizzare e far emergere quei processi che hanno determinato a livello globale la percezione oggettiva e immutabile del patrimonio e dei valori che esso porta con sé, mettendo in luce come le pratiche espositive consolidatesi in Occidente a partire dall'età rinascimentale contribuiscano a creare “regimi di verità”, che riflettono il potere e le gerarchie sociali del loro tempo (Foucault, 1975). Nei processi di costruzione di questo discorso, le voci dissonanti e dissidenti vengono escluse. Si costituisce così un discorso egemonico dominante, che viene universalizzato, schiacciando possibili letture e pratiche alternative. Si analizzeranno infine le modalità con cui le idee europee sulla natura, sul significato e sulla gestione del patrimonio si sono consolidate all'interno degli ordinamenti giuridici nazionali e internazionali, diventando “senso comune” anche a livello popolare, per arrivare a “svelare” la natura elitaria e politica del concetto di patrimonio culturale.

Si tratta di una ricerca bibliografica, le cui fonti principali provengono soprattutto dalle correnti di ricerca anglosassoni. Si farà riferimento a John Ruskin e William Morris, come principali promotori dell'etica della conservazione europea, concepita nel XIX secolo e universalizzata dalle Carte e dalle Convenzioni internazionali del XX secolo, i cui principi continuano a determinare le pratiche di gestione del patrimonio. Si menzioneranno gli storici David Lowenthal e Eric Hobsbawm, i cui testi *The Past is a Foreign Country* (1985) e *The Invention of Tradition* (1983) sono considerati classici della letteratura moderna sul tema della non neutralità della storia e sul legame tra patrimonio e nazionalismo. In questo ambito si citeranno anche Kevin Walsh, John Urry, John Pendlebury e David C. Harvey, sempre sul filone di ricerca inglese, Michelle Foucault, tra i primi a tematizzare i musei come spazi di disciplinamento della società, e Vito Lattanzi, che offre nel suo *Musei e Antropologia* (2021) un'accurata analisi antropologica della pratica museale. Le principali fonti, che costituiscono la spina dorsale di questa ricerca, saranno costituite invece dai testi di Laurajane Smith e Maria Pia Guermandi, *The Uses of Heritage* (2006) e *Decolonizzare il Patrimonio. L'italia, l'Europa e un passato che non passa* (2021), fondamentali per un approccio critico e decoloniale agli *heritage studies*, gli “studi del patrimonio”.

1. Il patrimonio e la storia

Fin dalla sua concettualizzazione, che ha luogo nel mondo Occidentale in epoca moderna, il patrimonio si propone come antidoto al flusso inesorabile del tempo/Crono, che mangia i suoi figli mangiadone la memoria¹. Il museo si configura così come il luogo dove conservare gli oggetti del patrimonio, che sono tracce lasciate da testimoni di un determinato tempo e frammenti di determinate storie che reclamano il riconoscimento del loro valore (Lattanzi, 2021). In questo modo, la cultura materiale, dunque gli oggetti, i manufatti, le opere d'arte, ma anche gli edifici, i monumenti e i siti archeologici, assumono significati che hanno un valore del tutto contemporaneo. La memoria collettiva veicolata dal patrimonio contribuisce a fabbricare e consolidare processi di costruzione dell'identità e, non di meno, un discorso etico che promuove valori guida per il futuro. Si tratta cioè, di “rappresentazione e materializzazione del passato nel presente in funzione del futuro” (Guillaume, 1990).

Il problema di questa concezione del patrimonio è che viene presentata come oggettiva e universale, ma non lo è. Il passato che essa rappresenta non è altro che un'interpretazione della storia, ovvero una specifica prospettiva determinata da un discorso egemonico dominante che stabilisce cosa esporre, come esporlo e a chi destinarlo. Questo aspetto, seppur logico, non è immediato. Questo perché i processi di significazione del patrimonio e della storia vengono fondamentalmente oscurati, rimanendo oggetto di dibattito solo all'interno dell'expertise, ovvero i “tecnicici” chiamati dalle istituzioni a gestire e conservare il patrimonio, occultando di fatto i dibattiti su come esso sia coinvolto nella produzione di identità, potere e autorità (Harvey, 2001).

Sulla base di questi ragionamenti Laurajane Smith mette in discussione il tradizionale concetto occidentale di patrimonio, che tende a enfatizzare la base materiale di siti, monumenti e oggetti fisici, attribuendo ad essi un significato culturale intrinseco. Secondo la sua critica “il patrimonio è tale perché è sottoposto a pratiche di gestione e conservazione, non perché semplicemente è” (Smith, 2006). L'autrice riporta l'esempio di Stonehenge per chiarire come a rendere prezioso e significativo un insieme di rocce in un campo siano i processi culturali attuali e le attività che vengono intraprese su di esse e intorno ad esse. In questo modo viene conferito valore e significato a un simbolo fisico. L'idea di patrimonio, dunque, è certamente legata alla fisicità, ma è anche usata per costruire, ricostruire e negoziare una serie di identità, di valori e di significati nel presente, divenendo di fatto “la promozione di una versione consensuale della storia da parte di istituzioni culturali ed élite sancite dallo Stato” (Smith, 2006). La fisicità del patrimonio rende reale il

¹ Si fa qui riferimento all'immagine evocata dal celebre dipinto di Francisco Goya *Saturno devorando a su hijo* (1820-1823).

discorso egemonico che attribuisce valori e significati al bene materiale e in questo processo vengono tracciati dei confini. In primo luogo, l'idea di patrimonio viene separata dal presente, diventando qualcosa confinato al passato (Urry, 1996) e dunque oggettivata. In secondo luogo, fa sì che il patrimonio diventi oggetto di analisi e di responsabilità di "esperti" con determinate competenze.

Per queste ragioni Smith pone l'enfasi sui processi culturali e sociali che costituiscono il patrimonio, inquadrandolo non tanto come una "cosa", ma come un discorso, che promuove un certo insieme di valori culturali dell'élite occidentale come universalmente applicabili. Si tratta di "un discorso che prende spunto dalle grandi narrazioni di nazione e di classe, da un lato, e dalla competenza tecnica e dal giudizio estetico, dall'altro" (Smith, 2006). Smith lo definisce "discorso autorizzato del patrimonio" (*authorized heritage discourse*) poiché è determinato da chi detiene il potere e l'autorità intellettuale di imporre una concezione dominante, che si esprime tanto sul giudizio estetico quanto sul giudizio storico, stabilendo la necessità di conservare un determinato patrimonio con fini di "utilità pubblica", imponendone le modalità di gestione. Questo discorso definisce chi sono i portavoce del "passato", un concetto che esprime vaghezza e per questo motivo necessariamente soggetto al giudizio di esperti, come gli archeologi e gli storici. La conservazione dei siti, dei monumenti e dei manufatti, è affidata inevitabilmente a loro e così la stessa etica della conservazione viene rafforzata nei quadri epistemologici delle loro discipline. Le carte e i documenti emanati dalle istituzioni nazionali e internazionali volti alla protezione del patrimonio, come si vedrà più approfonditamente nel terzo capitolo, incorporano questo discorso egemonico, universalizzando sistemi di pensiero occidentali. Proteggere il patrimonio significa proteggere questo discorso egemonico e il sistema di valori che esso porta con sé.

Questa modalità di intendere il patrimonio culturale, che oggi diamo per scontata proprio per la sua natura universalizzante, emerge durante il XIX secolo, in un contesto storico che vede svilupparsi le narrazioni nazionaliste a sostegno di una nuova forma di organizzazione gerarchica del potere, destinata a sostituire le vecchie istituzioni dell'Ancien Régime: lo Stato-nazione. Il patrimonio si lega così ai processi di costruzione delle identità nazionali, divenendo uno strumento in mano al potere per promuovere determinate interpretazioni della storia con fini politici. Proteggere il patrimonio significa anche proteggere l'identità di un popolo che non rispecchia necessariamente le radici di un gruppo più o meno ampio di persone che risiedono all'interno di un territorio, ma che è fondamentale per creare coesione sociale, utile al mantenimento del potere su quel territorio. La cultura materiale diventa rappresentazione fisica dell'identità nazionale e assume valore commemorativo di determinate memorie e valori pubblici, innescando un discorso che promuove la cura dei monumenti e delle opere d'arte come dovere civico e responsabilità morale, al fine di educare i cittadini a un senso di comunità nazionale, utile alla stabilità politica. Come sostiene Kevin Walsh, "i musei si sono sviluppati come conseguenza della

condizione moderna e le narrazioni del progresso, della razionalità e dell'identità nazionale e culturale sono state incorporate nelle pratiche espositive e collezionistiche” (Walsh, 1992). I musei assumono così un ruolo regolatore nell'aiutare a stabilire e governare l'identità sociale e nazionale, divenendo – come osserva Foucault – “spazi di disciplinamento, che organizzano la conoscenza e la cultura in modi che riflettono e perpetuano strutture di potere” (Foucault, 1971).

2. Potere e classe nel patrimonio: breve storia del museo

Come accennato nel primo capitolo, il concetto di patrimonio culturale troverà piena espressione durante la modernità, in particolare dalla fine del XVIII secolo, assumendo un ruolo di rilievo soprattutto a partire dalla Francia rivoluzionaria (Guermandi, 2021). Tuttavia, si è soliti collocare i primi passi dell'istituzione museale in età rinascimentale, con le prime collezioni esposte a Palazzo Medici da Cosimo il Vecchio (1380-1464). Si tratta di un'esperienza ancora lontana dalla concezione moderna del museo, ma che getta le basi su cui esso si svilupperà, conservandone alcuni aspetti che ancora oggi determinano le pratiche di esposizione e conservazione del patrimonio. Le collezioni di Palazzo Medici non hanno alcuna pretesa universale, sono al contrario destinate alla fruizione di un'élite molto ristretta e la loro finalità è quella dell'auto glorificazione. A partire da questa esperienza le collezioni “nobiliari” si moltiplicano in tutta Europa dando il via a pratiche espositive che si sono consolidate nel tempo, creando una consuetudine che riflette in maniera eclatante l'intenzione ostentativa dell'espositore e il carattere grandioso e maestatico delle esposizioni, si pensi alle camere delle meraviglie e agli studioli. Come detto, queste pratiche espositive si consolidano nel tempo e da un'élite che detiene un potere circoscritto a un'area di influenza limitata, si diffondono all'interno dei luoghi del potere politico, dando vita alle cosiddette collezioni imperiali, destinate ad arricchire i palazzi sede del potere politico dei vecchi regimi di tutta Europa. In questa fase si consolida una nuova pratica, già sperimentata anche nelle collezioni private, ovvero quella dell'esposizione degli oggetti depredati durante i viaggi degli esploratori europei e delle spedizioni coloniali.

Com'è noto, a partire dal XV secolo, le spedizioni europee oltremare porteranno all'occupazione – o, secondo la concezione eurocentrica della storia, alla “scoperta” – di terre fino ad allora sconosciute, inizialmente in Africa e Asia e successivamente nelle Americhe. Ciò portò la “grande civiltà europea” in contatto con i popoli indigeni², i quali vennero fin da subito descritti come “selvaggi” o

² Si usa qui il termine “indigeno” – contrapposto alla “grande civiltà europea” – per rimarcare in modo critico la prospettiva eurocentrica e coloniale della concezione occidentale della storia, con la consapevolezza del suo retaggio discriminatorio di stampo colonialista. Come fa notare Guermandi: “nessuno ha mai definito i popoli europei come popoli indigeni” (Guermandi, 2021).

“barbari”, termini che rimandano a una percezione di inferiorità e pericolosità, legittimando da un lato il genocidio e l’etnocidio, e dall’altro la dominazione europea sui territori da loro abitati. Già in questa prima fase del colonialismo europeo il saccheggio del patrimonio delle popolazioni conquistate fu sistematico: manufatti preziosi, statue, ceramiche, tessuti, monete e reperti naturalistici andarono ad arricchire i tesori delle case reali e le collezioni di nobili, studiosi e amatori. Se nelle collezioni cinque-seicentesche l’esposizione di tali oggetti rispondeva principalmente al gusto esotico dell’aristocrazia europea, nel corso del XVIII secolo si assiste a un progressivo cambiamento della pratica espositiva, la quale comincia a muoversi verso un’idea di utilità pubblica, da un lato legata all’auto glorificazione delle potenze protagoniste delle esperienze coloniali, dall’altro allo sviluppo delle teorie illuministe, che risignificano il museo come strumento educativo, utile al bene pubblico e capace di innalzare il livello culturale dei cittadini. Le collezioni vengono riorganizzate sulla base del principio della divisione dei saperi e delle nascenti discipline accademiche, trasformando il museo in un luogo di produzione della conoscenza. In questa cornice, la dominazione coloniale diventa un’opportunità di studiare il genere umano e cresce l’interesse verso le popolazioni extra-europee, le quali, considerate rappresentazione contemporanea dell’uomo primitivo, vengono trattate come oggetto di studio, consolidando un paradigma di superiorità della “civiltà” europea.

È in questo contesto che aprirono le porte al pubblico alcuni dei grandi musei contemporanei, come il British Museum (1753) e il Louvre (1793). Il primo deve la sua nascita al lascito della vastissima collezione del nobile britannico Sir Hans Sloan, che conteneva oltre 71.000 oggetti di ogni tipo, inclusi oggetti africani, asiatici e americani, oltre a una grande varietà di libri, manoscritti e oggetti naturali. L’apertura del Louvre invece, che nel 1789 era diventato sede delle collezioni reali per volere di Luigi XVI, avvenne durante la Rivoluzione francese, nel primo anno dalla caduta della monarchia. Le collezioni reali, arricchite di opere d’arte requisite a nobili e istituzioni religiose, furono espropriate dalla rivoluzione, divenendo non solo accessibili gratuitamente a tutti i cittadini, ma anche di proprietà popolare. Così l’emergente classe borghese trasformò il patrimonio dell’Ancien Régime in strumento per disinnescare le manipolazioni del potere e affermare i suoi valori: da lì, il patrimonio si è innestato nel processo di costituzione degli Stati-nazione, divenendo tra i più efficaci strumenti di costruzione di identità nazionali (Guermandi, 2021).

Si apre così l’Ottocento, il secolo della “fede nel progresso”, che vede intersecarsi il sistema coloniale alla filosofia positivista. Si afferma il primato assoluto della scienza, la quale rappresenta il fondamento del progresso dell’uomo e della società e che si manifesta in tutti i campi dello scibile. Si afferma un nuovo metodo di approccio alla realtà: il metodo scientifico. Attraverso questo nuovo approccio epistemico, qualsiasi disciplina assume uno statuto scientifico e diventa “scienza”, dalle scienze esatte, come la matematica e la fisica, alle scienze sociali, storiche, filosofiche, politiche e giuridiche. La produzione di saperi viene permeata

dal dogmatismo scientifico, che porta all'oggettivazione dei risultati ottenuti da ogni genere di ricerca, consolidando in questo modo paradigmi epistemici coloniali. In particolare, due discipline contribuirono più di altre a fornire gli strumenti per confermare e diffondere tali paradigmi, ovvero archeologia e antropologia, che diventarono “prodotti e produttrici allo stesso tempo del sistema coloniale” (Guermanni, 2021).

Già dalla prima metà dell'Ottocento l'archeologia era divenuta una disciplina chiave nei processi di costruzione delle identità nazionali. In questo periodo affiorarono istanze di rivendicazione di un passato glorioso e l'archeologia si incaricò di fornirne le prove scientifiche. Oltre a un territorio e una lingua comune, era infatti fondamentale nel processo di costruzione della nazione trovare una storia comune, il più possibile antica, a cui legare un senso di appartenenza nazionale. Questa necessità porterà in molti casi a un “invenzione della tradizione” (Hobsbawm, 1983) e il patrimonio culturale assumerà un significato politico e marcatamente orientato. A questo riguardo, in *The past is a foreign country*, Lowenthal propone un'articolata indagine sulle modalità di percezione e appropriazione sociale del passato e della storia, messe in atto dal potere politico in Occidente e interiorizzate dalla società:

“Il ricordo selettivo distorce la memoria e la soggettività modella l'intuizione storica, così la manipolazione delle antichità ne rimodella l'aspetto e il significato. L'interazione con un patrimonio ne altera continuamente la natura e il contesto, per scelta o per caso” (Lowenthal, 1985).

A favorire la costruzione di una concezione eurocentrica della storia contribuì anche l'antropologia, che fin dalla sua nascita, fino agli ultimi decenni del Novecento, fornì le basi ideologico-simboliche su cui implementare progetti coloniali e gli strumenti di conoscenza utili a gestirli e mantenerli efficacemente nel tempo (Guermanni, 2021). Inoltre, gli schemi e i preconcetti coloniali diffusi dalla letteratura antropologica si radicarono all'interno della società, grazie alla diffusione di un discorso che, per la sua predisposizione scientifica, venne accettato e interiorizzato dalla società come oggettivo, giustificando anche a livello popolare il ruolo “civilizzatore” delle nazioni europee. Fu in particolare la sua fase ottocentesca, di matrice evoluzionista, a produrre schemi di comprensione coloniali ed eurocentrici. Come accennato, lo studio delle popolazioni extra-europee, a partire dalle sue modalità, consolidò la percezione di una parabola evolutiva per stadi tecnologici e culturali progressivi, in cima alla quale c'era l'uomo bianco europeo. Così, anche le collezioni archeologiche ed etnologiche iniziarono ad essere riunite insieme con fini comparativi, affidando al patrimonio coloniale il ruolo di prova scientifica della primitività delle popolazioni colonizzate, in un “cortocircuito spazio-temporale” (Guermanni, 2021) che ebbe la pretesa di dimostrare la loro inferiorità.

Così il patrimonio saccheggiato nei domini coloniali viene collezionato ed esposto nei musei, diventando oggetto di studio e anche riconoscimento di un’alterità che conferma e consolida processi di costruzione di identità. Il progressivo cambiamento della gestione del patrimonio dall’età rinascimentale a quella moderna porta a un effettivo cambio di paradigma delle pratiche espositive, le quali cessano di essere destinate alla fruizione di un’élite e si dirigono a un pubblico universale, che non solo ha il diritto, ma in un certo senso anche il dovere, di partecipare alla celebrazione di una memoria collettiva, visitando i musei e i luoghi rappresentativi del passato. In altre parole, il patrimonio culturale conserva la dimensione della glorificazione dell’”espositore”, che non è più un’élite ma la Nazione e, in modo più o meno manifesto, educa i cittadini all’orgoglio civico e nazionale.

3. Il museo di oggi

Ripercorrendo l’evoluzione della pratica museale, è emerso come classe e potere permangano nel corso del tempo come elementi costitutivi del museo e del patrimonio. Si è analizzato come la scelta di quale patrimonio conservare serva a negoziare identità e valori nel presente, e come le pratiche di gestione affidate agli “esperti” riflettano un’etica e un’estetica occidentali, che privilegiano grandiosità e monumentalità, perpetuando la glorificazione dell’espositore. I monumenti e le statue che ritroviamo nei luoghi pubblici rappresentano probabilmente la manifestazione più evidente della dinamica con cui il discorso egemonico attribuisce valore al patrimonio, rispecchiando l’idea di grandiosità e maestosità dal punto di vista estetico, e, dal punto di vista storico, contribuendo all’imposizione di una memoria collettiva che esalta personaggi potenti, appartenenti all’élite e fautori di politiche coloniali e di conquista.

La costruzione di edifici e monumenti che celebrano la “grandezza” europea ricevette un grande impulso anche nei territori colonizzati, imponendo alle popolazioni assoggettate la celebrazione di istituzioni, stati e personaggi responsabili di politiche di sterminio e saccheggio in quei territori. La conquista di nuove terre procedette di pari passo all’assimilazione culturale dei popoli che le abitavano, il cui patrimonio culturale venne in certi casi distrutto, con l’intento di annientare il ricordo e la tradizione di ciò che è stato prima della conquista europea, o depredato e risignificato in una chiave di lettura occidentale, dapprima come oggetto materialmente legato solo al gusto esotico dell’aristocrazia europea e, successivamente come oggetto di studio funzionale al consolidamento di un’idea di progresso tecnologico e culturale della civiltà, in cui il l’Occidente è il punto d’arrivo.

Rileggere in chiave critica la costruzione del concetto di patrimonio culturale nei termini di discorso egemonico dominante è fondamentale per capire quali sono i processi che hanno portato alla percezione odierna del patrimonio come oggettiva e

intrinsecamente legata a un luogo o un oggetto fisico, intorno a cui si costruisce un valore innato. Serve altresì a capire in che modo le voci dissonanti e dissidenti siano state escluse dal discorso dominante.

Non solo i significati del patrimonio sono culturalmente e politicamente determinati, ma anche le pratiche di gestione del patrimonio. A partire dalla modernità liberale si è infatti affermato un discorso legato al mantenimento dell'autenticità, all'estetica e al senso del valore intrinseco di monumenti ed edifici, che costituiranno le basi concettuali e filosofiche dell'etica della conservazione liberale. John Ruskin (1819-1900) e William Morris (1834-1896) furono tra i principali promotori della "difesa dell'autenticità", schierandosi contro la pratica dominante del restauro del XIX secolo, con cui gli edifici storici venivano riportati alle condizioni "originali". Per Ruskin e Morris il tessuto di un edificio era intrinsecamente prezioso e doveva essere protetto per i valori artigianali ed estetici che conteneva (Smith, 2006). La loro logica del "*conserve as found*"³ assegnava al patrimonio un valore ereditario immutabile e al presente un dovere morale nei confronti del passato di conservarlo "come è stato trovato" e trasmetterlo alle generazioni future. Nacque così a Londra nel 1877 la *Society for the Protection of Ancient Buildings*, con l'obiettivo di contrastare i danni causati dai restauri mal eseguiti degli edifici storici. Morris, tra i principali fondatori, ne scrisse il manifesto e suggerì di sostituire il concetto di restauro con quello di "protezione", sostenendo la cosiddetta "riparazione conservativa", che ha come obiettivo quello di prevenire la decadenza degli edifici antichi in modo da conservarne loro storia e autenticità, al posto di trasformarli per farli sembrare nuovi, come in origine (Morris, 1877).

I principi della conservazione si radicarono nella politica e nella legislazione inglese e si diffusero in altre parti del mondo, in modo attivo in alcuni luoghi come gli Stati Uniti, dove diedero avvio al movimento di conservazione americano, e in altri Pesi, come l'India, furono imposti nell'ambito del dominio coloniale, sotto forma di leggi emanate dal governo coloniale britannico (Smith, 2006). Nel corso del XX secolo questi principi sono stati incorporati in Carte e documenti emanati da istituzioni composte da "esperti" chiamati dalle nazioni occidentali a produrre norme e linee guida volte a universalizzare le pratiche di gestione del patrimonio. In questo modo le idee europee sulla conservazione, sulla natura e sul significato del patrimonio si sono naturalizzate a livello internazionale, tanto che questi principi sono diventati "senso comune" globale. Nel 1931 fu redatta dal *Primo Congresso Internazionale degli Architetti e dei Tecnici dei Monumenti* la Carta di Atene, che – come sostiene Smith – "ha creato una consapevolezza internazionale sui problemi di conservazione e stabilito una linea guida per inquadrarne la filosofia e la pratica, influenzando il loro sviluppo nelle legislazioni nazionali occidentali" (Smith, 2006). Nel 1964 la Carta di Atene è stata rivalutata dal *Secondo Congresso Internazionale*

³ Letteralmente: *conservare come è stato trovato*.

degli Architetti e dei Tecnici dei Monumenti, che ha prodotto la Carta Internazionale per la Conservazione e il Restauro dei Monumenti e dei Siti, anche nota come Carta di Venezia, che definisce la natura dei monumenti storici e fornisce i principi guida su come dovrebbero essere curati e gestiti. Contestualmente alla produzione della Carta di Venezia, diventata uno dei testi principali e fondamentali della filosofia e della pratica della conservazione, nacque l'ICOM⁴, con l'obiettivo di sostenerla e diffonderla. In questo modo i principi della conservazione europei sono diventati egemonici e l'etica della conservazione è stata imposta alle nazioni non occidentali. Dopo la Carta di Atene e la Carta di Venezia, sia l'ICOM che l'UNESCO⁵ hanno prodotto “una pletora di carte, raccomandazioni, linee guida, e convenzioni che mirano a salvaguardare, proteggere, conservare o gestire vari aspetti del patrimonio mondiale” (Smith, 2006).

Vale la pena ricordare la Convenzione sulla protezione del patrimonio culturale e naturale mondiale, nota come Convenzione sul patrimonio mondiale, redatta dalla Conferenza generale dell'UNESCO, con la consulenza dell'ICOM, a Parigi nel 1972. Si tratta di un documento nato dalla presa di coscienza dell'”importanza della solidarietà e della responsabilità condivisa delle nazioni nella conservazione di siti culturali eccezionali” dettata principalmente dalla preoccupazione di perdere per cause naturali o dolose – a causa delle “mutate condizioni sociali ed economiche” – elementi del patrimonio culturale o naturale mondiale, che costituirebbe secondo la Convenzione “un dannoso impoverimento del patrimonio di tutte le nazioni del mondo” (UNESCO 2005). Fu così istituita la Lista del Patrimonio Mondiale, in cui sono iscritti i siti culturali e naturali di importanza “universale”.

Senza addentrarsi nella terminologia a sostegno dei principi di cui si è parlato sopra, di cui Smith offre un'accurata analisi in *Uses of Heritage*, questi documenti universalizzeranno i valori occidentali sulla natura, sul significato e sulla gestione del patrimonio a livello globale, determinando il loro ingresso negli ordinamenti giuridici nazionali e internazionali, escludendo definitivamente possibili letture alternative a quella eurocentrica.

Nel corso degli ultimi due secoli, in cui il discorso egemonico sul patrimonio è stato costruito e normato a livello globale, non sono mancate manifestazioni di dissenso, che mettono in discussione la natura elitaria ed eurocentrica dei discorsi sul patrimonio. La partecipazione delle comunità che non si rispecchiano nella narrazione

⁴ L'*International council of museums* (ICOM) è un'organizzazione non governativa internazionale con sede a Parigi, composta da una rete internazionale di professionisti e specialisti del patrimonio che si occupano della protezione e della conservazione di siti e luoghi di importanza storica. A livello nazionale e internazionale, l'ICOM è un gruppo di pressione potente e di grande successo, che influenza lo sviluppo di politiche sul patrimonio nei quadri giuridici di molti Paesi.

⁵ Organizzazione delle Nazioni Unite per l'Educazione, la Scienza e la Cultura, istituita a Parigi 4 novembre 1946

occidentale viene spesso definita nella letteratura accademica sul patrimonio (*heritage studies*) “questione indigena”, problematizzandola a partire dalla sua definizione. Come fa notare Smith:

“le definizioni tradizionali e autorizzate di patrimonio raccontano storie nazionalizzanti che semplicemente non riflettono le esperienze culturali e sociali dei gruppi subalterni. Ciò è problematico, in quanto sminuisce la legittimità storica delle esperienze di queste comunità e quindi i ruoli sociali, culturali e/o politici che esse svolgono nel presente vengono ignorati o banalizzati e contribuisce a offuscare le continue disuguaglianze sociali e a perpetuare l’emarginazione sociale e politica. Inoltre, le definizioni di patrimonio che pongono l’accento sulla sua materialità non riconoscono le forme non materiali o immateriali del patrimonio, e quindi le risorse o i processi utilizzati nel lavoro sull’identità dei gruppi subnazionali vengono negati o marginalizzati” (Smith, 2006).

In molti casi le tradizioni culturali delle popolazioni extra-europee concepiscono la storia e il passato in modo diverso, spesso legandoli alla propria comunità o alla famiglia, di certo non inquadrandoli all’interno di una narrazione nazionale. Davanti a questa contraddizione le istituzioni occidentali si sono mosse negli ultimi decenni implementando politiche che “tendono troppo spesso a essere assimilative e di natura *top-down* piuttosto che sfide sostanziali *bottom-up* al discorso egemonico dominante” (Smith, 2006). Le istituzioni che hanno il potere di definire il patrimonio e le sue pratiche di gestione non mettono in discussione i precetti di fondo di quello che è un problema sistematico, ma si limitano ad aggiungere gli esclusi in una sorta di “contentino” che conferma i rapporti di potere in gioco. Come osserva Pendlebury:

“il solo fatto di permettere a un maggior numero di persone di godere del patrimonio, o di estendere la sua definizione per riconoscere la diversità della società, non mette di per sé in discussione le relazioni di potere e il controllo sul processo con cui il patrimonio viene definito e gestito” (Pendlebury et al., 2004).

In altre parole, gli sforzi liberali degli ultimi decenni per trasformare il museo in una logica “inclusiva” lasciano intendere che il potere di includere l’alterità appartiene alle istituzioni occidentali, che lo fanno attraverso pratiche e politiche di assimilazione al discorso egemonico, consolidando il paradigma di inferiore validità di discorsi e pratiche subalterne rispetto alla concezione dominante.

Conclusioni

Alla luce di quanto detto, si potrebbe affermare che il patrimonio culturale ha un significato cangiante, legato agli attributi che gli vengono conferiti. Si allontana così, anche nella letteratura accademica contemporanea, dall'immutabilità non solo fisica, ma anche concettuale, che gli è stata affidata fin dalla sua nascita e nel corso degli ultimi due secoli. La pratica della restituzione, affermatasi alla fine del Novecento, risalta in particolar modo la natura cambievole del patrimonio. Si pensi ai manufatti depredati in epoca coloniale che oggi vengono restituiti ai territori in cui si trovavano quando sono stati sottratti. In quel momento quei manufatti avevano in molti casi un significato religioso, o comunque legato alla tradizione del popolo a cui è appartenuto. Successivamente sono diventati un oggetto di gusto, destinato ad arricchire le collezioni dei palazzi di corte europei. Nel XIX secolo hanno assunto un nuovo significato legato alla scienza e allo studio antropologico dell'essere umano, per approdare alla contemporaneità in cui raccontano storie di culture lontane dalla nostra, aprendoci a uno sguardo potenzialmente critico della concezione eurocentrica della storia. Infine, quei manufatti vengono restituiti a un Paese che non è lo stesso che ha lasciato, le cui tradizioni sono cambiate, subendo numerose contaminazioni, anche a causa della globalizzazione imposta dal "progresso" occidentale. La stessa operazione di restituzione nasconde, neanche troppo velatamente, la natura diplomatica che porta i capi dei governi a negoziare lo spostamento di tali manufatti, i quali "rientrano" in uno Stato che neanche esisteva come entità comunitaria quando gli antenati del popolo che ora ne reclama la restituzione li videro sottratti. Per queste ragioni Lowenthal sostiene che "la possibilità che il patrimonio sia tutto per tutti è semplicemente assurda. Ogni elemento del patrimonio rappresenterà esperienze diverse per individui e gruppi diversi" (Lowenthal, 1985). Per esempio, si pensi a una cattedrale dichiarata "patrimonio dell'umanità": "può essere apprezzata per i suoi risultati architettonici ed estetici da alcuni, per i suoi valori religiosi da altri, ignorata per quegli stessi valori religiosi da altri ancora, o vista come un sito di oppressione sociale storica e continua, ma non è rappresentativa di esperienze e credenze universali" (Smith, 2006).

Non solo l'elemento politico, ma anche l'elemento elitario del patrimonio rimane ancora oggi presente e determinante nelle pratiche di gestione. Le idee di "conservazione dell'autenticità" promosse da Ruskin e Morris – figlie in una certa misura del romanticismo ottocentesco inglese – affidavano a un'élite di "esperti" il giudizio e la gestione del patrimonio, pratica che si conserva ancora oggi. Gli stessi autori consolidavano nella loro visione un paradigma secolare in cui l'arte era vista come qualcosa che poteva essere apprezzato principalmente da persone istruite. Anche questa logica sembra oggi lungi dall'essere superata, non solo da un punto di vista della "comprensione" del patrimonio, ma anche dell'effettiva accessibilità alla sua fruizione, che rimane prerogativa di un determinato pubblico che può permettersi

di dedicare tempo e, soprattutto, denaro alla visita di quel patrimonio che viene declamato come universale.

Un altro aspetto legato alle modalità di fruizione contemporanea del patrimonio, in cui si ritrovano gli elementi di classe e potere, è legato all'avvento del turismo di massa, che ha portato diversi autori – come Hewison (1987) – a parlare di “industria del patrimonio”. Alla stregua di un’azienda, gli stati gestiscono con logiche commerciali l’arte e la cultura, trasformandoli in beni di consumo destinati al mercato del turismo. Il visitatore, che per definizione è “di passaggio”, consuma passivamente il patrimonio, manipolato dal marketing turistico (Smith, 2006). In questo modo si stabilisce una relazione dall’alto al basso tra stato-esperti-patrimonio-visitatore. In questa logica, il visitatore assimila in modo passivo determinati valori, strettamente – ancora oggi – legati alle narrazioni nazionalistiche del patrimonio, in cui le varie nazioni ostentano – come nei secoli scorsi – un passato glorioso da esporre ai turisti.

Sebbene la brevità di questo testo non sia bastevole a tematizzare in maniera accurata e approfondita la natura politica ed elitaria del patrimonio, si è cercato di portare alla luce i suoi legami con il potere, ripercorrendo l’evoluzione della pratica museale e ridefinendolo in funzione del suo potere di disciplinamento, come costrutto sociale e culturale. Patrimonio e potere sono concetti indissolubilmente legati tra loro. Il passato e il presente continuano a comunicare mediante strutture di potere che creano significati di valore pubblico, legati cioè a una narrazione gloriosa della nazione che serve, in ultima istanza, al mantenimento del suo potere. È sempre stato così difficile immaginare prospettive future in cui questo paradigma venga radicalmente stravolto.

Bibliografia

Foucault, M. *L'ordre du discours*. Parigi: Gallimard, 1971.

Foucault, M. *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Parigi: Gallimard, 1975.

Guermandi, M.P. *Decolonizzare il patrimonio. L'Europa, l'Italia e un passato che non passa*. Bologna: Pendragon, 2021.

Guillaume, M. *Invention et stratégies du patrimoine*. Parigi: La Documentation Française, 1990.

Harvey, D.C. “Heritage pasts and heritage presents: Temporality, meaning and the scope of heritage studies.” *International Journal of Heritage Studies* 7, no.4 (2001): 319-338.

Hewison, R. *The Heritage Industry: Britain in a Climate of Decline*. Londra: Methuen, 1987.

Hobsbawm, E. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Lattanzi, V. *Musei e antropologia*. Roma: Carocci, 2021.

Lowenthal, D. *The past is a foreign country*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Morris, W. *The SPAB Manifesto*, 1877.

Pendlebury, J., Townshend, T. e Gilroy, R. "The conservation of the English cultural built heritage: A force for social inclusion?" *International Journal of Heritage Studies* 10, no.1 (2004): 11-31.

Smith, L. *Uses of heritage*. Londra: Routledge, 2006.

UNESCO. *About World Heritage: Brief history*. Parigi: UNESCO, 2005.

Walsh, K. *The Representation of the Past: Museums and Heritage in the Post-modern World*, Londra: Routledge, 1992.

Thresholds of Healing: Good and Evil in the Moral Imaginary, Ritual Medicine, and Symbolic Practice in Arbëreshë Traditions

Davide Costa - Raffaele Serra

Abstract

This narrative review investigates the symbolic, ritual, and moral dimensions of traditional medicine as practiced among the Arbëreshë, an Albanian diasporic community settled in Southern Italy since the 15th century. Through ethnographic, ethnopharmacological, and anthropological approaches, the paper explores how healing practices are embedded in a cosmology where illness is not merely physical, but a sign of spiritual or social imbalance. Healing becomes a transformative act that engages bodies, plants, prayers, and sacred gestures within a network of relations involving saints, ancestors, and the natural world. Special attention is given to the role of elder women as custodians of ritual knowledge, the use of symbolic objects and medicinal plants, and the intertwining of moral codes with ecological wisdom. Drawing on extensive fieldwork and comparative literature, the review highlights the fragility and resilience of these traditions, threatened by modernization, folklorization, and cultural forgetting, yet still alive in everyday acts of care and belief.

Keywords: Arbëreshë, traditional medicine, ritual healing, symbolic ecology, moral cosmology

Introduction

The Arbëreshë of Southern Italy are the descendants of Albanian refugees who fled the advance of the Ottoman Empire during the 15th and 16th centuries, seeking refuge across the Italian peninsula. This migration was not a single, discrete event but a prolonged historical process spanning generations, through which these communities gradually established themselves in the mountainous and rural regions of Basilicata, Molise, Calabria, and Sicily. These peripheral areas offered both seclusion and continuity, enabling the Arbëreshë to consolidate a cultural and linguistic identity that would prove remarkably resilient over the centuries (Mandalà & Knittlová, 2024).

For more than five hundred years, the Arbëreshë have actively cultivated a distinct cultural presence, resisting assimilation into mainstream Italian society. This resistance has been anchored in the preservation of their language – an archaic variant of Albanian – and religious practices rooted in the Byzantine rite. Among Albanian diasporic communities, the Arbëreshë are often regarded as the group that has most

successfully retained its linguistic heritage, traditional dress, and Eastern Christian liturgical customs. From early village settlements to later urban expansions, the Arbëreshë organized themselves into tightly knit communities that prioritized the maintenance of cultural transmission, particularly through oral language practices and communal rituals (Pollozhani, 2019).

Today, Arbëresh is recognized as an ethno-linguistic minority language in Italy. It features in university departments focused on linguistic minorities, is spoken in radio broadcasts, and is visible in local magazines, theatrical productions, musical performances, and even on public signage in areas of significant Arbëreshë presence. While the language has inevitably been shaped by centuries of contact with Italian and local dialects, it has nonetheless withstood considerable pressure and remains a vibrant component of Arbëreshë identity. This enduring heritage reflects a complex layering of Albanian, Italian, and Byzantine influences, shaping a unique diasporic identity in which language, faith, kinship, and tradition are intricately interwoven to sustain a sense of historical continuity and collective belonging (Mandalà & Knittlová, 2024; Pollozhani, 2019).

Within this framework of cultural persistence, the Arbëreshë have developed a symbolic universe that offers a distinctive interpretation of illness and healing. Health, in this context, is not merely defined by the absence of disease, but rather as a state of balance among the individual, the community, and the spiritual world. Illness is often perceived as a rupture in the moral and cosmological order – a signal that relationships with ancestors, saints, or the natural environment have been disrupted. Consequently, healing is conceived not only as a biological or clinical intervention but as a ritual and symbolic act of restoration, reconnecting material, social, and metaphysical realms (Quave & Pieroni, 2005).

This worldview distributes agency beyond the confines of the human body, attributing healing capacities to plants, sacred objects, words, and spiritual beings. Healing, in Arbëreshë communities, is a multisensory, performative practice embedded in collective life. It is largely the domain of elder women, who act as ritual specialists and custodians of ancestral knowledge. These women skillfully combine herbal remedies, prayers, incantations, and symbolic gestures to re-establish harmony and restore well-being. Their practices often correspond with agricultural cycles, liturgical calendars, and commemorations of the dead, thus situating individual health within broader temporal and cosmological rhythms (Pieroni & Quave, 2005).

As the Arbëreshë encounter the pressures of modernization, migration, and cultural commodification, their healing practices face new challenges – especially regarding authenticity, continuity, and linguistic transformation. One of the most notable shifts involves the ritual language itself: traditional formulas and incantations once spoken in archaic Albanian are increasingly being replaced by Italian or regional dialects. This linguistic shift reflects a broader dynamic of hybridization and adaptation, wherein traditional knowledge is simultaneously preserved and

transformed to remain meaningful in changing contexts (Quave & Pieroni, 2005; Pieroni & Quave, 2005).

This paper seeks to offer a comprehensive exploration of the symbolic, moral, and performative dimensions of Arbëreshë traditional medicine. It examines how healing is conceptualized as a moral and ontological process that transcends biomedical causality; how elder women serve as mediators of spiritual and social rebalancing through ritual expertise; how sacred objects, plants, and linguistic forms participate in an extended ecology of healing; and how these practices are embedded within temporal cycles that shape communal life. In addition, the paper addresses the contemporary tensions surrounding identity, heritage, and the politics of authenticity in a rapidly shifting world. Through this multifaceted lens, the study aims to illuminate the enduring vitality of Arbëreshë healing traditions as expressions of resilience, spiritual mediation, and cultural memory.

1. Cosmology and Moral Etiology

Among the Arbëreshë, illness is rarely perceived as a purely biological malfunction or the consequence of random physiological processes. Rather, it is understood as the outward symptom of a deeper rupture – one that originates in the moral, spiritual, or relational fabric of existence. This cosmological model draws on a worldview in which health is conceived as the outcome of balance and harmony between body, soul, kinship networks, ancestors, saints, and the natural environment. In this frame, well-being is not a neutral condition but a dynamic equilibrium that must be actively maintained. When this moral and spiritual balance is disturbed, its effects often surface as bodily or psychological distress (Mandalà & Knittlová, 2024; Pollozhani, 2019).

The etiologies of illness in Arbëreshë communities reflect this integrated cosmology. Common causes include supernatural intrusions such as the evil eye (malocchio in Italian, syri i keq in Albanian), believed to transmit harmful energy through envy, admiration, or excessive praise (Quave & Pieroni, 2005). Curses, ritual transgressions, or the neglect of obligations to saints and ancestral spirits are also seen as provocations of illness. Contact with liminal spaces – such as cemeteries, thresholds, or transitional times like dusk, seasonal changes, or feast days – may render individuals vulnerable to spiritual harm. Even natural phenomena such as storms or sudden winds may be interpreted as carriers of illness when experienced in contexts of moral or ritual imbalance (Pieroni & Quave, 2005).

At the heart of this system lies a binary moral logic – the cosmological interplay between good and evil. Illness is not merely accidental but morally intelligible; it often signals the intrusion of evil forces, the consequences of moral wrongdoing, or the withdrawal of protective spiritual energies. Conversely, healing is

associated with the restoration of goodness, order, and sacred alignment. In this symbolic universe, good and evil are not abstract principles but active, agentive forces that shape human experience, inhabit environments, and influence bodily states. This resonates with Mary Douglas's (1966) assertion that systems of purity and pollution reflect broader concerns about moral order and social boundaries. For Douglas, dirt is not "matter out of place," but a symbol of the disruption of cosmic and social structure – an idea closely mirrored in Arbëreshë perceptions of illness as a consequence of transgressing ritual or ethical norms.

This worldview also aligns with Claude Lévi-Strauss's (1963) notion of symbolic efficacy, which emphasizes the power of symbols and rituals to affect bodily states through their influence on the mind and social relations. Healing is not approached as a technical intervention but as a moral and cosmological rebalancing, enacted through carefully orchestrated ritual performances. These may involve prayers, invocations, the use of sacred water, herbs, protective amulets, or choreographed sequences of gestures and utterances designed to realign the afflicted individual with the forces of good and restore spiritual protection.

The healer – typically an elder woman renowned for her ritual competence – occupies a liminal role, mediating between the human and the spiritual worlds. She diagnoses illness not only through physical symptoms but through the patient's social history, emotional state, and ritual comportment. Drawing on Ernesto De Martino's (2012) concept of the "crisis of presence", these healing rituals respond to existential disintegration – moments when the afflicted person is no longer able to maintain their position in the world, socially or ontologically. The healing process becomes a means to reestablish presence: to restore the individual's capacity to speak, act, and be.

In this sense, illness is not simply something one suffers but a condition that threatens the very fabric of personhood. The therapeutic ritual becomes a site of ontological reconstruction. Victor Turner's (1967) theory of liminality is particularly useful here: illness is experienced as a threshold condition – a state of in-betweenness, where the individual is suspended between order and disorder, identity and disintegration. The healer's role is to guide the patient through this precarious zone, facilitating a symbolic passage from evil to good, from fragmentation to coherence, from chaos to cosmos.

Furthermore, this healing cosmology must be situated within broader political and historical forces. As David Graeber (2001) reminds us, systems of value – including moral judgments about good and evil – are not merely reflective but generative: they actively produce social worlds and hierarchies. In the case of the Arbëreshë, healing practices encode not just local understandings of illness, but also responses to broader anxieties about cultural survival, identity, and moral coherence in the face of external threats such as language loss, migration, and modernity.

Healing, then, is not reducible to symptom management; it is an act of moral realignment and symbolic reparation. The rituals carried out in Arbëreshë

communities aim to mend fractures in the cosmological and ethical order, reweaving connections between individuals, their communities, and the invisible forces that animate the world. Illness is treated as a message – a disruption that must be deciphered and addressed through ritual communication, moral reflection, and symbolic intervention. Ultimately, Arbëreshë healing is a moral performance, one in which good and evil are not merely explanatory categories but existential realities to be negotiated through ritual and relational repair.

2. The Gendered Role of Healers

Among the Arbëreshë, healing is primarily – and profoundly – a feminine domain, where the spiritual, moral, and corporeal converge through the embodied knowledge of women. The practice of traditional medicine is largely entrusted to elder women, locally referred to as quelli che aiutano (“those who help”), a phrase that captures not only their therapeutic function but also their moral vocation. These women are not mere herbalists or folk doctors; they are spiritual mediators, moral authorities, and cultural archivists whose labor sustains both individual well-being and collective identity. Their authority does not stem from formal institutions, but from genealogical transmission, lived experience, and relational trust cultivated over decades within their communities.

This form of expertise is matrilineally transmitted, often through apprenticeship, observation, and informal mentorship. Healing knowledge is embedded in acts of daily care, in prayers murmured at twilight, in the careful selection and preparation of herbs, and in the maintenance of ritual timing. Their role as healers draws legitimacy from a matrix of factors: spiritual charisma, social standing, moral discipline, and their perceived capacity to manage the invisible forces that cause illness or disorder (Quave & Pieroni, 2005). These women are known across villages, often remembered by name long after their passing, and sought after for their diagnostic acuity, ritual power, and moral discernment – especially in cases where illness is tied to envy, transgression, or spiritual imbalance. Their knowledge includes diagnostic categories such as malocchio (evil eye), fattura (curse), or ancestral unrest. Some women specialize in bone-setting, others in incantations and protective charms, while others focus on herbal preparations. Their healing repertoire often exists in tension with biomedicine, which may dismiss or marginalize their work. However, their domain is not only therapeutic but ontological – they heal not just bodies, but social relations and moral order. As Arthur Kleinman (1980) notes, illness is never just biological; it is embedded in systems of meaning, ethics, and power. Importantly, these healers rarely demand payment. Instead, symbolic offerings – bread, olive oil, wine, candles, or prayers – are accepted as expressions of gratitude. This refusal of commodification reveals a distinct moral economy, in which healing is

not a service exchanged for money, but a form of ethical labor embedded in communal reciprocity. As Marcel Mauss (2002) would argue, these exchanges are part of a gift economy, where reciprocity is moral rather than transactional. Healing, in this context, becomes a sacred duty, a response to divine calling rather than market demand. This labor is also gendered in deeply significant ways. It is performed in domestic spaces, near altars, kitchens, and gardens, where women exercise quiet yet profound authority. Feminist anthropologists, such as Nancy Scheper-Hughes (1992), have emphasized that care is not politically neutral – it is entangled in systems of gender, class, and moral power. Arbëreshë women healers challenge biomedical hegemony by asserting alternative epistemologies rooted in lived experience, intergenerational transmission, and spiritual intuition. Their labor is both resistance and reproduction: they reproduce a moral universe that places care, humility, and relationality at its center, while resisting the extractive logics of institutional medicine and modernity. Their healing practices also confront and mediate the forces of good and evil, not merely as symbolic binaries but as lived cosmological realities. Illness is often understood as the encroachment of evil – envy, sin, broken promises, curses – while healing reactivates forces of good through rituals of purification, prayer, and symbolic protection. This mirrors Bourdieu's (1977) theory of habitus, where embodied practices sustain social and moral worlds. In Arbëreshë cosmology, women are custodians of this moral order: through their rituals, they restore the balance between light and darkness, harmony and rupture.

As Seremetakis (1991) has shown in her study of mourning women in rural Greece, gendered ritual labor often encodes entire cosmologies of resistance, memory, and moral repair. Similarly, Arbëreshë healing is more than medicine – it is an act of cultural survival, a moral stance, and a metaphysical performance. These women, through their invisible labor, stabilize a symbolic universe that would otherwise risk dissolution in the face of modernization, linguistic loss, and cultural assimilation. Their work is not only a form of healing – it is a form of world-making.

3. Ritual Practice and Sacred Matter

Healing rituals among the Arbëreshë are deeply embodied, multisensory events that engage the physical, spiritual, and symbolic dimensions of human experience. Far from being passive or purely verbal acts, these rituals activate a rich choreography of gestures, materials, sounds, and scents. They are performative encounters with the sacred, carried out in domestic or liminal spaces, often mediated by an elder healer who combines inherited knowledge with intuitive skill. Central to these rituals is the integration of Catholic liturgical elements – such as the Sign of the Cross, typically repeated three times to invoke Trinitarian power, and prayers including the Ave Maria, Padre Nostro, and Gloria al Padre. These are not recited mechanically, but

rhythmically and with intent, reinforcing spiritual alignment and moral order. Spoken words serve both as invocation and protection, creating a sonic shield against harmful forces. Equally important are bodily gestures and the use of symbolic matter. Healers may trace signs over the afflicted area, breathe over herbs, or perform crossing gestures with iron keys or knives. Everyday items acquire sacred potency in this context. Among the most commonly used objects are red thread, often tied around the wrist to ward off the evil eye; iron keys and scissors, used in ritual cuts to sever invisible bonds; salt and vinegar, applied in protective or purifying rites; and holy water, typically drawn from a church and mixed with herbs. Rituals often occur in liminal spaces – thresholds, crossroads, fountains, and windows – where the boundary between human and spirit worlds is believed to be more permeable. These settings enhance the ritual's symbolic potency, facilitating contact with ancestral or divine forces. The use of plants and herbs further grounds the ritual in a symbolic ecology. Pieroni and Quave (2005) documented at least 54 botanical species used in Arbëreshë folk medicine, including *Marrubium vulgare* (horehound), *Salvia officinalis* (sage), and *Hypericum perforatum* (St. John's Wort). These plants are not selected solely for their pharmacological efficacy, but for their ritual and symbolic valence. For example, horehound is left under the moonlight before ingestion, connecting the plant's healing powers to lunar cycles and feminine energy. Sage is burned in domestic spaces to purify and protect against malevolent forces, its smoke seen as cleansing both spiritually and physically. St. John's Wort, traditionally harvested around the summer solstice, is hung above doors to shield the household from spirits or misfortune. Such practices resonate with Mary Douglas's (1966) theory of purity and danger, which posits that rituals function to maintain the boundaries between sacred and profane, order and disorder. Within this framework, Arbëreshë healing rituals serve as mechanisms of cultural hygiene, reaffirming social structure and cosmological coherence through symbolic action. Furthermore, the ritual objects themselves are not inert tools, but possess what Arjun Appadurai (1988) famously called social lives. As they move between households, altars, and ritual acts, they accumulate meanings, energies, and histories. A red thread used in one healing may later be buried, burned, or preserved, its role evolving with each ritual cycle. These objects thus become participants in the healing process—agents that mediate between visible and invisible realms. Arbëreshë healing rituals are sensory and symbolic systems through which illness is recontextualized and transformed. They are not merely therapeutic procedures, but acts of world-making, restoring balance within a cosmology where bodies, materials, and words are all infused with meaning and power. Curiously, all healing rituals among the Arbëresh are performed in the southern Italian dialect or standard Italian. In fact, in a cross-cultural comparison study of traditional household remedies in primary health care and ritual healing practices in two economically and socio-demographically similar communities in Lucania (inland southern Italy), *Ginestra/Zhure*, inhabited by ethnic

Albanians, who migrated to the area during the 15th century, and Castelmezzano, inhabited by autochthonous South-Italians, even healers who were fluent in the original Arbëresh language refrain from using it during these ceremonies. This may suggest that the Albanians initially adopted these healing practices from Italians, despite the fact that contemporary Italians, such as those in Castelmezzano, have largely forgotten them. The fact that such magical healing traditions have been preserved exclusively among the Albanians highlights, once again, the intricate and often challenging cultural transformations they have undergone, particularly in recent decades, as part of the acculturation process (Pieroni and Quave, 2005). For instance, “the evil eye” commonly known as malocchio in Italian and syri i keq in Albanian vis a condition shaped by psychological and social dynamics, lacking an identifiable natural or biomedical cause. As such, it cannot be treated through conventional medical approaches alone. If a younger relative, particularly one who does not believe in such practices, is thought to be afflicted, older family members may fear that recovery is unlikely (Quave and Pieroni, 2005). The evil eye is perhaps the most intricate affliction identified in this study area. The term denotes the supposed ability of certain individuals to cause harm – or at least transmit negative energy – through their gaze, often directed at people or their possessions (Migliore, 1997). A person who receives a compliment on a prized possession (like a house) or personal trait (such as beauty) without a follow-up blessing (abbenedica, or “God bless you”) is believed to risk being afflicted by malocchio. In arbëresh culture, the condition often manifests as a sharp, localized headache centered in the forehead and behind the eyes (Quave and Pieroni, 2005). One immediate way to prevent malocchio is to give the admired item directly to the person offering the compliment – if no blessing accompanies their words. However, this solution is unfeasible for highly valued items like a home, a child, or personal attributes such as physical beauty. In these cases, an alternative form of protection, frequently mentioned by women, is to carry a protective amulet in a brassiere or wallet (Massetti, 1993). Typically, the amulet consists of a small black cloth pouch filled with aromatic herbs – often including rosemary (*Rosmarinus officinalis* L. [Lamiaceae]) – and religious items such as a small cross or an image of Padre Pio, the Apulian friar canonized by the Roman Catholic Church in 2002. These amulets are usually prepared and blessed by a practitioner specialized in treating the evil eye. Another key method of both preventing and warding off evil eye involves the recitation of protective prayers, taught by local healers. These prayers – often identical to those used during healing rituals – vary among practitioners and are believed to safeguard the individual for an entire year. Traditionally, these readings must take place in church on Christmas Eve and are also a required part of the initiation process for aspiring evil eye healers (Quave and Pieroni, 2005).

4 Temporality, Rites of Passage, and Ritual Time

Among the Arbëreshë, healing is never an isolated or spontaneous event; it is deeply intertwined with temporal rhythms that govern both the individual life cycle and the agricultural year. Healing rituals are carefully synchronized with key transitional moments – birth, initiation, marriage, illness, and death – events that Arnold van Gennep (1909) famously theorized as rites of passage, characterized by the liminal experience of separation, transition, and reintegration. These liminal phases expose individuals to states of vulnerability where the usual order is suspended, making them susceptible to both malevolent forces (often conceived as manifestations of evil) and potential renewal through ritual action.

Van Gennep's tripartite model resonates strongly with Arbëreshë healing practices. For example, in the widely documented ritual against the malocchio (evil eye), the afflicted individual – often a child or vulnerable adult – is symbolically separated from ordinary life. This separation may involve confinement to a specific liminal space such as a secluded room, a kitchen corner, or a threshold, marking the rupture from everyday social relations and the entry into a sacred domain mediated by the healer. During the ensuing liminal phase, the healer conducts a sequence of prescribed gestures and utterances: whispered prayers, the burning of herbs, the symbolic dropping of olive oil into water (interpreted as a diagnostic act revealing spiritual contamination), and the passing of sacred objects over the body. These acts seek to neutralize or expel the malevolent energies believed to afflict the person. Finally, the reintegration phase is marked by gestures of social and moral restoration – offering food, performing the Sign of the Cross, or public declarations that the ritual is complete – thereby reinstating the individual's place within the community and moral cosmos.

These temporal sequences are more than abstract frameworks; they are embodied performances that restore moral and social order. As Victor Turner (1967) elaborated, the liminal phase is a time of ambiguity but also of potential transformation, where the subject is between identities and the community reaffirms its shared values through ritual. In this context, healing re-establishes harmony not only within the body but also within the moral universe where good and evil coexist in dynamic tension. The evocation and neutralization of evil – envy, curses, spiritual pollution – are central to the ritual, reinforcing the community's shared cosmology and ethical boundaries (Douglas, 1966).

Pastorelli's (2024) ethnographic research in Molise highlights the importance of ritual foodways as integral to this healing temporality. Special breads, sweets, and seasonal dishes prepared during healing ceremonies act as medicinal mnemonics, grounding the individual's recovery in collective memory and social continuity. Food serves as both medicine and metaphor, a material link between body, history, and place. This parallels Paul Connerton's (1989) argument that embodied practices such

as communal meals are crucial for the transmission of collective memory, anchoring identity in social and ritual time. In the Arbëreshë context, the act of eating after a healing ritual symbolizes reintegration and renewal, reweaving the individual into kinship networks, ancestral land, and sacred time.

Seasonal agricultural rituals further illustrate the cyclical dimension of healing and protection. The blessing of seeds in spring, the winter pig slaughter, and the autumnal harvest offerings are all moments charged with heightened spiritual significance. These agricultural thresholds are seen as vulnerable liminal zones where the boundaries between natural and supernatural blur, and where the forces of good and evil must be carefully negotiated through ritual to ensure community survival. Healing in these contexts is collective and anticipatory – an invocation of divine and ancestral powers to protect the community and its labor from misfortune and malevolence.

Thus, Arbëreshë healing rituals are embedded within a sacred temporality that is simultaneously cyclical and transformative. These rites mark transitions, restore balance, and maintain the moral ecology that sustains community life. Healing acts not only as a curative process but as a temporal re-siting of the self within broader patterns of change, memory, and belonging, affirming the ongoing dialectic between order and chaos, good and evil, continuity and renewal.

5 Heritage, Memory, and the Politics of Authenticity

In the contemporary landscape of Southern Italy, where forces such as modernization, tourism, and rural depopulation are rapidly reshaping social and cultural realities, Arbëreshë healing traditions confront a profound challenge: the process of heritagization. What were once deeply embodied, fluid, and living practices risk becoming staged performances – rituals and customs transformed into spectacle for external audiences rather than intimate communal acts. This transformation threatens to strip these practices of their original meanings, contexts, and moral weight.

Arbëreshë villages have increasingly evolved into public spectacles, designed as attractions for tourists. Healing rituals, which traditionally functioned within the private and sacred realms of family and community care, are now often reframed as “traditional customs” to be showcased and consumed. This phenomenon reflects a broader dynamic described by Kirshenblatt-Gimblett (2004), who argues that the designation of practices as “heritage” entails their transformation into metacultural products. In this process, living culture is extracted from its original context and recontextualized within institutions, museums, or media, often resulting in commodification and a loss of experiential depth.

However, this transformation is not unilaterally extractive or detrimental. Cristina Grasseni (2011) offers a more nuanced view, suggesting that heritage

communities can strategically engage with the language and frameworks of institutional heritage to protect, revitalize, and even empower their traditions. In several Arbëreshë villages, younger generations have begun reclaiming ritual healing and related customs not merely as nostalgic cultural markers, but as active tools for community healing and identity formation in the face of cultural erosion. Through initiatives that combine education, public ritual, and ethnobotanical research, these communities negotiate a space where tradition can coexist with contemporary realities.

Yet this engagement with heritage raises critical questions about the authenticity and vitality of ritual practices. As belief systems shift and communal bonds weaken under the pressures of globalization and secularization, one must ask: can ritual endure when its foundational belief and *communitas* – the shared emotional and spiritual solidarity described by Victor Turner (1998 – diminish or disappear? Turner warned that without *communitas*, ritual risks becoming an empty shell, a mere formality devoid of transformative power or social cohesion.

The Arbëreshë experience illustrates this delicate tension. Their healing traditions walk a fine line between preservation and performance, between lived spiritual practice and cultural exhibition. While institutional recognition and tourism can provide resources and visibility, they also pose the risk of fossilizing or trivializing practices that once thrived in intimate relational settings. The survival of Arbëreshë healing, therefore, depends not only on external validation but on the continuing emotional investment and belief of community members – an investment that sustains ritual as a living, meaningful engagement with health, morality, and identity.

In this context, heritage is not merely a passive inheritance but an active field of negotiation where past and present, tradition and modernity, insiders and outsiders continuously intersect. Understanding the politics of authenticity thus requires attending to these dynamic processes, recognizing the agency of heritage bearers, and acknowledging the fragility and resilience embedded within Arbëreshë ritual healing today.

6. Linguistic Hybridity and Ritual Healing: The Shift from Albanian to Italian in Arbëreshë Traditions

An important and often underexplored dimension of Arbëreshë healing traditions, thoroughly documented by Pieroni and Quave (2005), is the linguistic medium through which ritual magic, incantations, and healing prayers are performed. Despite the community's firm roots in Albanian linguistic heritage, the formulas and invocations used during healing ceremonies are now predominantly articulated in Italian or local Southern Italian dialects, rather than in Arbëreshë Albanian. This

phenomenon reflects a complex, centuries-long process of cultural adaptation and negotiation shaped by prolonged coexistence within a largely Italian-speaking environment (Pollozhani, 2019; Mandalà & Knittlová, 2024).

While the Arbëreshë language continues to function as a powerful marker of ethnic identity and cultural memory, its diminished role in ritual speech reveals significant shifts in how knowledge, especially spiritual and healing knowledge, is transmitted. This shift can be understood through the lens of language ideology and power dynamics (Silverstein, 1979; Woolard & Schieffelin, 1994), where Italian – being the dominant national language and also the language of formal liturgy within the Catholic tradition – gradually assumes prominence in spiritual contexts to ensure broader intelligibility and ritual efficacy among a multilingual population. The adoption of Italian and dialects may also respond to pragmatic concerns, such as the accessibility of ritual language to younger generations who may be more proficient in Italian than in Arbëreshë Albanian.

Nonetheless, this linguistic hybridity raises critical questions about the resilience and transformation of intangible cultural heritage. While the symbolic efficacy of healing rituals remains robust through the use of Italian and dialects, the gradual supplanting of ancestral language potentially affects the depth and authenticity of intergenerational transmission (Basso, 1996; Haviland, 2013). Language is not merely a vehicle for communication but a repository of cultural nuance, metaphor, and cosmological worldview; thus, its replacement risks a subtle erosion of the ritual's epistemological and moral dimensions. This concern resonates with scholarly debates on language shift and loss among minority communities worldwide, where heritage languages are often marginalized in ritual and symbolic domains (Fishman, 1991; Grenoble & Whaley, 2006).

At the same time, the Arbëreshë community's embrace of linguistic hybridity in ritual contexts underscores the dynamic and negotiable nature of identity within diasporic groups (Clifford, 1994; Brubaker, 2005). Rather than a simple narrative of decline, this linguistic shift illustrates creative cultural continuity, where tradition is actively remade to respond to contemporary sociolinguistic realities. The coexistence and blending of Albanian, Italian, and dialect within healing practices represent a form of cultural resilience and adaptation, preserving core symbolic and ethical functions even as linguistic forms evolve (Pieroni & Quave, 2005).

In this light, the linguistic hybridity of Arbëreshë healing rituals embodies the community's persistent commitment to their ancestral heritage, while simultaneously engaging with the transformative pressures of integration and modernity. It illuminates how language, belief, and healing are deeply intertwined in the ongoing process of cultural negotiation, reminding us that healing traditions are not static relics but living, adaptive practices continuously shaped by historical, social, and linguistic forces.

Conclusion

Traditional healing among the Arbëreshë is far more than a historical artifact or folkloric curiosity; it constitutes a living ontology, a vibrant and dynamic moral universe wherein the body is inherently permeable, illness is understood as relational and symptomatic of disruptions in cosmic and social harmony, and healing is fundamentally an act of spiritual mediation and moral restoration. Within this worldview, dichotomies such as good and evil, health and sickness, nature and culture, are not fixed or binary categories but rather fluid and continuously negotiated through ritual performance, prayer, symbolic gestures, and collective care. This ontological framework challenges the reductionist biomedical model by emphasizing that the efficacy of healing is deeply embedded in the restoration of moral and spiritual order, rather than solely in physical intervention.

The linguistic hybridity characterizing Arbëreshë healing rituals – where magic formulas and incantations have increasingly shifted from the ancestral Albanian to Italian and local dialects – reflects the community's ongoing negotiation between the preservation of tradition and the practicalities of adaptation within a plural linguistic environment (Quave & Pieroni, 2005; Pieroni & Quave, 2005). This linguistic evolution illustrates broader cultural processes of integration, resilience, and transformation. Far from indicating cultural loss, this shift underscores the dynamic nature of heritage, where symbolic and ethical functions are maintained even as forms and languages adapt. The hybrid linguistic landscape thus becomes a site of cultural memory and innovation, where traditional healing remains relevant and effective within contemporary socio-cultural contexts.

From an anthropological perspective, the Arbëreshë healing tradition invites a rethinking of epistemologies and efficacy in medicine. Healing is not simply a technical or biomedical act; it is a deeply relational, embodied practice, where belief, care, and moral accountability are intricately intertwined (Schepers-Hughes, 1992). In this framework, symbols and rituals do not merely signify spiritual realities; they enact them, actively shaping lived experiences of health, identity, and communal cohesion (Lévi-Strauss, 1963; Turner, 1967). Healing becomes a performative process, a dialogue between human and non-human agents – plants, spirits, ancestors – whose cooperation is essential to restoring balance. This challenges dominant narratives that marginalize spiritual and symbolic dimensions in favor of biomedical objectivity, calling for an ethical witnessing that listens attentively to the epistemologies embedded in these practices.

In an era marked by globalization and cultural homogenization, localized healing epistemologies like those of the Arbëreshë face risks of commodification, dilution, or erasure. Safeguarding these traditions requires more than static preservation; it demands recognizing their adaptive vitality and supporting the

community's agency in defining, performing, and transmitting their heritage. This approach aligns with contemporary calls in medical anthropology and indigenous studies to valorize pluralistic understandings of health and healing as culturally situated and historically grounded (Kleinman, 1988; Lock & Nguyen, 2018).

Ultimately, the study of Arbëreshë traditional medicine provides profound insights into the human condition – our inherent vulnerability, our creative responses to suffering, and our enduring need for ritual meaning as a pathway to wholeness and social belonging. By illuminating how healing is woven into complex moral, cosmological, and linguistic tapestries, this tradition enriches our understanding of health as a holistic and deeply cultural process. It also reaffirms that healing, at its core, is an ethical and ontological engagement with the forces of good and evil, order and disorder, life and death – a continuous negotiation that sustains not only individual bodies but entire communities and their histories.

Author contributions

Corresponding author: D.C.; Conceptualization, D.C. and R.S.; methodology, D.C. and R.S.; validation, D.C. and R.S.; formal analysis, D.C. and R.S.; investigation, D.C.; resources, D.C.; data curation, D.C. and R.S.; writing—original draft preparation, D.C. and R.S.; writing—review and editing, D.C. and R.S.; visualization, D.C. and R.S.; supervision, D.C. and R.S. All authors have read and agreed to the published version of the manuscript.

References

- Appadurai, A. (Ed.). (1988). *The social life of things: Commodities in cultural perspective*. Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a theory of practice* (R. Nice, Trans.). Cambridge University Press.
- Connerton, P. (1989). *How societies remember*. Cambridge University Press.
- De Martino, E. (2012). Crisis of presence and religious reintegration. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2(2), 434–450.
- Douglas, M. (1966). *Purity and danger: An analysis of the concepts of pollution and taboo* (pp. 188). Routledge & Kegan Paul. (Original work published by Praeger)

- Graeber, D. (2001). *Toward an anthropological theory of value: The false coin of our own dreams*. Palgrave.
- Grasseni, C. (2011). Skilled visions: Toward an ecology of visual inscriptions. In M. Banks & B. Ruby (Eds.), *Made to be seen: Perspectives on the history of visual anthropology* (pp. 19–44). University of Chicago Press.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. (2004). Intangible heritage as metacultural production. *Museum International*, 56(1–2), 52–65.
- Kleinman, A. (1980). *Patients and healers in the context of culture: An exploration of the borderland between anthropology, medicine, and psychiatry*. University of California Press.
- Kleinman, A. (1988). *The illness narratives: Suffering, healing, and the human condition*. Basic Books.
- Lévi-Strauss, C. (1963). *Structural anthropology* (C. Jacobson & B. G. Schoepf, Trans.). Basic Books.
- Lock, M., & Nguyen, V.-K. (2018). *An anthropology of biomedicine* (2nd ed.). Wiley-Blackwell.
- Mauss, M. (2002). *The gift: The form and reason for exchange in archaic societies* (W. D. Halls, Trans.). Routledge. (Original work published 1925)
- Mandalà, M., & Knittlová, K. (2024). The Arbëresh: A brief history of an ancient linguistic minority in Italy. *Cultural Studies/Kulturní Studia*, 2(23), 137–151.
- Massetti, Y. (1993). *Medicina e cultura popolare in Abruzzo: Tra Ottocento e Novecento*. A. Polla.
- Migliore, S. (1997). *Mal'uocchju: Ambiguity, evil eye, and the language of distress* (Vol. 10). University of Toronto Press.
- Pastorelli, E. (2024). The memory landscapes of food: The sense of nostalgia and the traces of the past in the Arbëreshë microcosm of food and feast. In *Dublin Gastronomy Symposium 2024 – Food and Memory: Traces, Trauma and Tradition* (pp. 1–17).

- Pieroni, A., & Quave, C. L. (2005). Traditional pharmacopoeias and medicines among Albanians and Italians in southern Italy: A comparison. *Journal of Ethnopharmacology*, 101(1–3), 258–270.
- Pollozhani, E. (2019). Language shift among the Arbëreshë of Italy. *European Journal of Language and Literature*, 5(1), 46–51.
- Quave, C. L., & Pieroni, A. (2005). Ritual healing in Arbëreshë Albanian and Italian communities of Lucania, southern Italy. *Journal of Folklore Research*, 42(1), 57–97.
- Scheper-Hughes, N. (1992). The violence of everyday life in Brazil. In *Death without weeping: The violence of everyday life in Brazil*. University of California Press.
- Seremetakis, C. N. (1991). *The last word: Women, death, and divination in inner Mani*. University of Chicago Press.
- Turner, V. (1998). *From ritual to theatre: The human seriousness of play*. PAJ Publications.
- Turner, V. W. (1967). *The forest of symbols: Aspects of Ndembu ritual* (Vol. 101). Cornell University Press.
- Van Gennep, A. (1909). *Les rites de passage: Étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc.* (Vol. 5). É. Nourry.

***Kyklos: il ritorno dell'antico* Multiculturalità tra arte, artigianato e archeologia**

Emma Barontini

Kyklos: reviving the ancient. Multiculturalism between art, craftsmanship and archeology

Abstract

The exhibition *Kyklos* in dialogue with *Memorie Sommerso*, held in Porto Santo Stefano, Tuscany, in July 2024, serves as the focus of this case study. The research explores the interplay between the ancient and the contemporary, highlighting continuities and aspects of identity. Drawing on political anthropology and economic geography, the study examines how interactions between people and objects generate new cultural codes (Fabietti, 2004). Patterns of trade and human mobility reveal tensions between openness and closure, suggesting a theoretical framework in which the sea functions as a medium of contact (Dua, 2024). *Kyklos* embodies this concept within the Maremma territory. Through essays, articles, and informal discussions, the study engages with debates on migration, glocalization, and multiculturalism, illustrating how these issues are represented in a Tuscan port museum. The exhibition communicates these themes with attention to social and ethical values, fostering community and the transmission of knowledge.

Keywords: identity and community, tourism, commercial trade, migration, material culture

Introduzione

La mostra temporanea *Kyklos*, allestita a fianco della mostra permanente *Memorie Sommerso*, accosta l'arte contemporanea all'arte antica e l'archeologia. In particolare, in *Memorie Sommerso* sono esposti oggetti antichi recuperati dal relitto del Giglio Campese e *Kyklos* si integra in questa esposizione proponendo la possibilità di indagare le proprie radici per mezzo della Fiber Art, la quale entra in dialogo con gli oggetti antichi recuperati. Le diverse provenienze degli oggetti rinvenuti nel relitto permettono di riflettere sulla multiculturalità, mettendo in luce le criticità del discorso identitario e indagando le similitudini e le differenze tra oggetti e persone. Vengono affrontati temi come il neorazzismo, la libertà di movimento, le migrazioni e il commercio. Il tema è strettamente legato al concetto di decolonizzazione del museo ed è affrontato utilizzando vari campi dell'antropologia interdisciplinamente: antropologia politica, antropologia museale, antropologia culturale, sociologia del turismo sono le principali discipline approcciate nell'articolo. Questo caso preso in esame si colloca nel territorio della Maremma, nel sud della Toscana. Sotto la lente è la funzionalità dei manufatti, il modo di rappresentare la cultura materiale, il categorizzare. Gli oggetti antichi e contemporanei, provenienti da luoghi geografici

diversi del Mediterraneo, permettono di indagare l'incontro-scontro tra "noi" e "l'altro". La Fortezza di Porto Santo Stefano dove viene proposta la mostra si inserisce nel panorama dei musei contemporanei poiché può essere considerata un modello di ecomuseo, concetto che descriverò in questo elaborato. Le tavole esplicative della mostra, libri di testo, siti internet, colloqui informali con gli abitanti della Maremma (compreso un antropologo, guida ambientale) e lo scambio di mail con l'artista Patrizia Trevisi della mostra mi hanno permesso di reperire il materiale di studio e avviare questa ricerca. Chiarirò anche il mio posizionamento che mi colloca e spiega il legame con l'argomento. In questo lavoro dimostrerò come *Kyklos* rappresenta un punto di rottura con il passato museale canonico e accademico. Propone infatti uno spazio di fruizione culturale aperto e interconnesso, suggerisce riferimenti in cui riconoscersi attraverso simboli e metafore che riguardano il mare e i suoi popoli e ci mostra come i separatismi possano sfumare in uno stato di condivisione. Il mare, il museo e il relitto diventano così dispositivi per riflettere sulla multiculturalità, il razzismo e l'identità.

Collegamenti tra identità, comunità e museo

Mi avvio verso la Fortezza di Porto Santo Stefano, ci arrivo in cinque minuti a piedi, è inizio estate e io mi devo ancora abituare ai ritmi marinari ed estivi. Sono trasportata dalla curiosità che sento verso i reperti di archeologia subacquea, con cui entrai in contatto per la prima volta nel 2019 ad Albinia, al Forte delle Saline. Il mio legame personale con il territorio è collegato al privilegio che ho di avere una casa di famiglia proprio a cinque minuti da Porto Santo Stefano. In queste terre, la presenza di abitanti romani, che in vacanza riempivano le coste, era una forma di turismo intensivo accostabile al colonialismo, fatta di speculazione edilizia e antropizzazione delle coste. Mio nonno era appunto un ammiraglio romano che comprò questa casa anni prima; ho trascorso così all'Argentario, il promontorio dove sorge Porto Santo Stefano, intere stagioni estive e mi sono così interessata al territorio, che ho reso obiettivo di ricerca. Il tema delle barche e dei loro movimenti, del mare stesso, mi attraversa completamente e io tento di afferrarlo.

Entrando nello spazio espositivo cominciano ad apparire cartelli esplicativi, vetrine e opere d'arte che si confondono quasi con il contesto della mostra, potrebbero ricordare le reti da pesca che erano state allestite al *Center for African Art* a New York nel 1988 per la mostra *Art/Artifact: African Art in Anthropology collections* con la differenza che la luce qui non è pensata per affascinare i collezionisti di arte contemporanea. Patrizia Trevisi, propone opere pronte per essere abbracciate, senza giochi di luce che creino una barriera tra spettatore e oggetto d'arte. La mostra di prossimità – cioè che narra specificatamente del luogo in cui è proposta – ci permette di portare il focus dall'Altro al Noi, con tutte le nostre

sfaccettature, cercando di comprendere il proprio auto-sguardo e analizzando noi stessi e la nostra comunità (Grechi 2021, pag. 15). Il popolo etrusco fornisce un collegamento a un'ancora identitaria che è sopravvissuta a tutte le evoluzioni avvenute nei secoli fino ad oggi. Il legame con l'antico riemerge dal mare ed è pronto a rispondere alla domanda “Da dove veniamo? Chi siamo?”. Un oggetto di duemila anni fa giaceva sul fondale dello stesso mare che gli abitanti di Monte Argentario hanno navigato e contemplato nel corso dei secoli e delle generazioni che son passate, e ora si trova riemerso, con la potenzialità di raccontare una storia, creare un riconoscimento nell'oggetto. Se il museo è una zona di contatto dove si parla di sé più che degli altri, o meglio, tramite gli altri si parla di sé, la questione dell'identità diventa centrale da sviscerare (Clifford, 1997). La ricerca di senso che spiega l'appartenenza ad una comunità, i rapporti e le differenze che ci sono con le altre e il legame con il territorio, sono punti di partenza per interrogare questa costruzione. Da dove nasce il bisogno di definirsi? Il bisogno di aggrapparsi a radici che stanno rischiando di sgretolare la terra intorno ad esse, perché si presenta? Esistono queste radici identitarie, se ne possono andare? Pare che la mostra *Kyklos* voglia far riferimento a questo modo di dare un senso, più esistenziale, creando un ponte tra l'essere naufragato e il porto, tra l'incertezza e la fortezza, tra lo scarrociamento e l'ancora. Il legame con l'antico fornisce una ramificazione ampia, che possibilmente comprende più esseri umani possibili, uniti nella loro differenza. Cosa c'è scritto allora nella cultura etrusca? E in che modo la comunità della Maremma si identifica con essa? Le risposte a queste domande possono seguire la scia delle riflessioni evoluzioniste, non quelle strettamente biologiche ma culturali. Edward Bennet Tylor è il promotore di questa teoria, che è racchiusa in *Primitive Cultures* del 1832, nella quale viene sostenuto il fatto che ci siano diversi stadi evolutivi tra magia, religione e scienza. Un manufatto occidentale viene, per Tylor, collocato nella sfera della scienza, mentre classifica gli oggetti costruiti da altre società considerate “primitive” nelle sfere magiche e religiose. E quindi, alla luce di questa definizione, il territorio della Maremma che rapporto ha con le sue fasi precedenti? E soprattutto, il mare può essere un ponte tra queste epoche e metafora per comprendere anche le dinamiche identitarie che possono instaurarsi tra popoli contemporanei ed antichi?

Retaggi del museo ottocentesco

L'evoluzionismo nasce tuttavia dall'Illuminismo, il quale prevedeva una fiducia sconfinata nei valori progressisti, la quale però si è dimostrata fallace, sia per la sua insostenibilità sia perché la pretesa di dominare su tutto grazie all'intelletto dell'uomo bianco, colto e ricco è irreale. Sturtevant rileva come constatare il fallimento della fiducia progressista ha causato oggi la necessità di ricostruire una nuova identità (Sturtevant, 1969). Fu proprio nel 1875 che il Museo Nazionale Preistorico

Etnografico di Roma venne fondato, seguendo la linea dell’evoluzionismo che, come suggerisce il nome del museo, accomuna oggetti preistorici ed etnografici. *Memorie sommerse* e *Kyklos* insieme dimostrano come i connotati del museo moderno, nato nell’epoca dei lumi, e le necessità nate nel secondo dopoguerra, si sovrappongono rispettivamente attraverso gli intenti legati all’identità, ma anche all’educazione, alla trasmissione di sapere e alla comunicazione (Lattanzi 2021, p. 81). L’esposizione di oggetti preistorici a fianco di riproduzioni di miti rimanda a un’arte primitiva, attivando una sorta di comparazione analogica tipica dei musei ottocenteschi, sebbene rivisitata in chiave contemporanea. (Lattanzi 2021, p. 85). Quali sono le proiezioni della ricerca dell’identità? Si individuano due facce che si intersecano e che devono essere iscritte nel contesto e nelle relazioni di potere esistenti ed esistite nella storia della Maremma e di Porto Santo Stefano. Una proiezione, la più facile da vedere e la più *mainstream*, è quella tesa a produrre un immaginario toscano, dove i manufatti Etruschi sono strumento strategico per vendere nell’industria del turismo (d’Eramo, 2017). L’altra proiezione è legata alle rivendicazioni volte a ottenere un riconoscimento negato, causato dall’oppressione e da condizioni sociali che collocano una parte della popolazione ai piedi della scala di classe, che è presente nelle categorie marginalizzate ed esoticizzate, rese quasi come uno spettacolo. Nella tripartizione del concetto di riconoscimento proposta da Hegel e confermata da Mead, si nota come il bisogno di essere riconosciuti si leghi al rispetto, alle emozioni e ai diritti. Ciò è incanalato anche nel discorso della reciprocità e della moralità. Ma potrebbe essere collegato anche al paradigma hobbesiano, secondo cui il conflitto sociale è generato da un’autoaffermazione e dunque ha carattere strategico (Cortella, 2008). Dopotutto gli abitanti della Maremma sono consapevoli della bellezza e della ricchezza storico culturale nonché geografica che presenta il territorio, come sono anche legati a una tradizione vittimista legata alla storia e all’isolamento della Maremma: Maremma Amara, come canta la canzone popolare, un luogo dove andare a lavorare, ma che non assicurava la sopravvivenza, poiché la malaria era diffusa per via del terreno paludoso (Litvin, 2017).

La storia della Maremma tra territorio, domini ed ecologia politica

La storia della Maremma si collega agli Etruschi dall’ottavo secolo avanti Cristo, dopo che nel territorio si venne a formare una laguna ai piedi dell’Uccellina, favorendo gli insediamenti intorno al Lago Prile. All’inizio del 200 a.C. l’Etruria meridionale venne conquistata dai Romani. A quei tempi era una terra florida grazie ai terreni fertili, ai porti, al commercio di olio e vino, oltre che il pascolo. Il fiume Ombrone continuò a portare sedimenti che formarono nel corso del tempo la pianura della Maremma. Nel 200 d. C. si affacciarono delle difficoltà a causa del clima che divenne piovoso, provocando il diffondersi della malaria, con il conseguente declino

dei paesaggi antichi nel sesto secolo, in una regione ormai cristianizzata. Rifiorì solo nell'anno Mille grazie alla pesca, al sale dalle saline e al carbone dai boschi, ma nel 1300 la Maremma cadde sotto il dominio della Repubblica di Siena, che diede origine allo sfruttamento coloniale attraverso imposte e dogane. Rimase in questo stato di decadimento anche durante il dominio dei Medici fino a che, nel Settecento, non fu conquistata dai Lorena. Questi ultimi si presero cura del territorio a livello sistematico, con interventi idraulici come anche riforme economiche, politiche e sociali. È così che venne bonificata la Maremma, sulla quale poterono così sorgere strade e fattorie. La bonifica integrale terminò durante il fascismo, quando furono progettate delle reti di canali di deflusso per accelerare il prosciugamento, ma solo nel secondo dopoguerra la malaria se ne andò definitivamente. Negli anni Sessanta il turismo balneare permise il ripopolamento della costa, ma questa ultima trasformazione suscitò nella comunità locale un sentimento nostalgico per una Maremma ormai molto diversa, il quale animò anche una forte resistenza contro il progetto di costruire un complesso residenziale per tredicimila persone in un'area naturale. Grazie ad essa il progetto fu sostituito dalla costruzione del secondo parco regionale d'Italia: il Parco della Maremma. Il Parco è così un simbolo di resistenza all'antropizzazione e alla neocolonizzazione del territorio volte a sfruttare ancora una volta la Maremma. Questo perché il turismo è un'economia che sviluppa preponderatamente il consumo, senza prendersi cura delle risorse del territorio che permettono di abitarlo. Nel caso del territorio di Monte Argentario e dintorni, la volontà di praticare le proprie tradizioni, nasce prima di tutto da una necessità degli abitanti di creare connessioni e punti d'incontro tra di loro, più che affascinare "lo straniero", sebbene sia anche questo un effetto implicito.

La circolazione dei beni, il multiculturalismo e il sistema economico etrusco

Possiamo considerare il bacino-scafo del relitto come una riproduzione della società; infatti, al suo interno sono presenti una moltitudine di oggetti che vengono classificati e categorizzati in base alle loro caratteristiche: gli viene associata una provenienza, proprio come alle persone. Da qui possiamo ipotizzare un'associazione tra corpi e oggetti: la fisicità determina se sei corinzio, fenicio oppure marocchino o cinese. Ed è in questa pretesa di multiculturalismo che nasce il neorazzismo (Duffield, 2013). La materialità di una forma, che sia di un corpo o di un oggetto, viene incasellata, confinata, reputata superiore o inferiore, aprendo così le porte alla marginalizzazione. Il mare, d'altro canto, rimanendo fluido, è difficile da segmentare come la terra, le acque considerate di appartenenza a uno stato sono entro 12 miglia nautiche dalla costa, oltre sono acque internazionali, dove in questo 70 % del pianeta operano compagnie di sicurezza o grandi navi private, tra cui pescherecci a strascico, petroliere, navi cargo (Dua, 2024). Il commercio libero incontra i suoi limiti

attraverso i dazi, imposti dalle nazioni una volta però giunti sulla terra. In mare aperto, il punto di partenza e di arrivo sono indistinti, ma nel momento in cui merci e persone attraversano le acque per raggiungere la terra, sono etichettate e nel caso delle persone vengono creati dei capri espiatori considerati “diversi” e dunque da allontanare, come se le persone con background migratorio fossero i nuovi barbari che vengono ad invadere le terre civilizzate. Il neobarbarismo e il neorazzismo sono fenomeni che si ripresentano e vengono proposti dagli stessi ambienti liberali che, seppur in maniera non intenzionale, ripropongono e alimentano sistemi illiberali (Duffield, 2013). Le etichette corrispondono a barriere e sono strumentalizzate al fine di ghettizzare e limitare la libertà di movimento, per cui raggiungere l’Europa e rimanerci non è scontato, poiché dipende dalla condizione di richiesta di asilo, dalla nazionalità del passaporto. L’irregolarità è usata come scusa per rimpatriare e detenere persone con nessuna colpa se non quella di avere una certa nazionalità (Duffield, 2013). Il concetto di sicurezza è collegato al sistema neoliberale poiché apparentemente vuole far vivere tutti in un melting-pot ma poi usa la xenofobia a scapito di certi tipi di categorie e nazionalità (Duffield, 2013). La protezione a priori delle persone viene meno, quando attraverso le politiche economiche a modello keynesiano avrebbero potuto favorire questo concetto piuttosto che permettere la depredazione delle risorse che vengono poi immesse nelle reti trans-frontaliere extra-legali (Hickel, 2018), per questo la perpetuazione delle guerre post-moderne e il sistema di economia di guerra è un piano orchestrato e progettato per continuare ad alimentare la ricchezza dei signori della guerra, le compagnie estere che intrattengono accordi con quest’ultimi, approfittando della mancanza di burocrazia (Duffield, 2013). Le guerre post-moderne sono il luogo di partenza del circolo delle risorse, le quali sono depredate e sfruttate, creando così un vuoto di ricchezza non accessibile alla maggior parte della popolazione costretta poi a migrare. Da parte dell’Europa, c’è però una repulsione che non permette alle persone che arrivano di vivere secondo le proprie modalità e abitudini, come se la condizione per vivere in Europa sia per forza l’adattamento e il modellarsi.

Per quanto riguarda il sistema economico etrusco Silvia Fogliazza e Roberto Macellari scrivono l’articolo “Il Fisco nel Mondo Etrusco: Le Ragioni di Invisibilità”:

«L’applicazione di categorie occidentali su contesti altri, inoltre, non rende giustizia della complessità dei fenomeni che si vorrebbero indagare. Del resto, l’espressione moderna “fisco”, utilizzata per indicare lo stato nella sua attività finanziaria e in particolare nei rapporti con i contribuenti, non funziona se applicata a un periodo come l’età del Ferro. Nelle fasi più antiche non sono, infatti, documentate istituzioni pubbliche che svolgono attività finanziaria. Manca, inoltre, e per quanto riguarda la cultura etrusca mancherà sempre, un’organizzazione statale in grado di applicare prelievi forzosi sulla popolazione e sulle attività mercantili: anche quando, a partire dal VI sec. a.C., gli abitati maggiori acquisiscono una struttura urbana evoluta, da un

punto di vista politico-amministrativo appartengono al modello della “città-capoluogo”» (Fogliazza, Macellari 2023, pp. 1-2).

Cerchiamo spesso di applicare i concetti economici e politici moderni per interrogare il presente, ma dobbiamo renderci conto che seppur ci siano delle similitudini, le epoche considerate sono diverse. Usare i termini giusti legati al passato e cercare di reinterpretarli per creare dei confronti con il presente per capirlo meglio, può essere una via per far dialogare antico e contemporaneo.

«Le c.d. dodecapoli cui accennano le fonti antiche altro non erano, probabilmente, che un sistema federale di centri la cui organizzazione rimane per molti aspetti oscura. Politicamente ed economicamente l’Etruria è caratterizzata dalla frammentarietà: si pensi a titolo di esempio al carattere disomogeneo della monetazione, che segue percorsi diversi in base alle città coinvolte: occorre, quindi, esaminare i singoli contesti per cercare di ricostruire una realtà che era, probabilmente, variamente articolata anche da punto di vista “fiscale”. Alla luce di queste considerazioni, nello svolgimento della nostra ricerca abbiamo accolto la definizione di “imposta” proposta da M. Girardin, ossia “l’impôt est un transfert de valeur opéré sans contrepartie quantifiable dans un rapport d’autorité”» (Fogliazza, Macellari 2023, p.2).

C’è una connessione tra religione, economia e politica che giunge alla luce tramite i santuari che erano preposti come luogo di aggregazione e di culto:

«L’emporion nasce come luogo di protezione per lo straniero, che veniva garantita dal potere locale, assicurando che il movimento degli scambi avvenisse in assoluta sicurezza. Negli emporia si dava luogo a transazioni di ogni tipo, dal pagamento per i servizi ottenuti, non esclusi episodi di corruzione, sino alle tasse e ai tributi che i maggiorenti del luogo imponevano ai nuovi arrivati. [...] Diversamente da quanto ipotizzato da C. R. Potts, secondo cui si affidava alla “religione”, quindi nella pratica ai santuari, il compito di regolare i sistemi di mercato, in assenza o in limitata presenza di un controllo governativo, quanto osservato potrebbe dimostrare piuttosto come il governo intendesse servirsi del personale e dell’esperienza dei santuari per esercitare un controllo sul commercio» (Fogliazza, Macellari 2023, p.7).

Al contrario di Roma, che utilizza un controllo statale, il controllo dei traffici commerciali è affidato ai santuari associati al mondo del commercio e vegliati da entità sacre.

«Questa fase, non a caso, è caratterizzata dalla comparsa dell’edilizia monumentale, segno tangibile di entrate stabili a disposizione delle autorità di ogni polis etrusca, e

dalla contemporanea ristrutturazione degli emporia, che rappresentano la concretizzazione della fiscalità pubblica sui commerci di lunga distanza, in precedenza gestita dalle élites. In quanto garanti delle transazioni gli esseri extraumani sono destinatari di decime e tributi, quindi di forme di prelievo forzoso indiretto, destinati in realtà ai re delle città cui gli emporia sono collegati, pagati con lingotti e pani di bronzo, oppure schiavi, ma anche con prodotti commercializzati, quali ceramiche greche, tessuti, oppure bronzetti votivi che possono aver svolto funzione di protomoneta. Proprio l'assenza di monete coniate nel Lazio e in Etruria meridionale, a Cartagine, a Naukratis e a Locri Epizeferi confermerebbe indirettamente, secondo Cifani, l'esistenza di un sistema di pagamento basato sul bronzo pesato e sulle merci, frutto di una decisione politica, che consentiva alle comunità centro-tirreniche di inserirsi in traffici commerciali internazionali» (Fogliazza, Macellari 2023, p. 12).

Ciò dimostra come il sistema economico influenzi la creazione di certe culture e credenze. Allo stesso tempo sono le idee che influenzano l'efficacia e l'insediamento di certi sistemi economici. Nel corso dei secoli, i traffici marittimi potevano essere gestiti dallo stato, esaltando concetti come il protezionismo e la nazionalizzazione, oppure dal mercato libero che invece esalta la proprietà privata. In ogni caso però, viene sempre definito chi è cittadino e chi straniero. In ogni sistema commerciale, sia statalist o liberista, alle merci e alle persone sono attribuite appartenenze che escludono o includono, le quali sono inevitabilmente decise da un sistema di pensiero dominante che guida la logica culturale ed economica. Pur riconoscendo collegamenti globali inevitabili, che comprendono movimenti di persone e oggetti, si possono costruire pratiche differenti e che si iscrivono nell'ambito del post-capitalismo. Il sistema del modello locale è importante adesso più che mai per evitare la delocalizzazione e lo sfruttamento delle risorse, del territorio, delle persone e degli animali. Inoltre, è sempre importante tenere a mente che il pensiero può condizionare l'economia ed è indispensabile pensare a delle alternative che non entrino nelle logiche del greenwashing poiché è inevitabile non notare oggi gli effetti del capitalismo sfrenato e del sistema liberale che favorisce le multinazionali, il progresso senza limiti che continua a deturpare la terra e tutto l'ambiente.

Le anfore, l'antropologia degli oggetti e la categorizzazione

Le anfore sono la chiave interpretativa del caso di studio del Giglio Campese. Al centro del commercio ellenico, hanno significati che vanno oltre la loro mera esposizione. Per la nostra cultura storica e archeologica acquisiscono un valore di fonte storica e quindi attenzione e cura massima sono richieste ai fini di preservarle e

mantenerle (Grechi, 2020). L'elemento più presente tra i ritrovamenti del Giglio Campese sono quindi le anfore, il cui scopo è contenere, la cui utilità sta nel vuoto, come ci ricordò Lao Tsu (Cheng, 2000), senza di esse il trasporto non avrebbe funzionato poiché per l'essere umano il contenitore dove raccogliere i propri beni è sempre stato qualcosa di necessario. Venendo riesumate duemila anni dopo, sono i loro scheletri ad essere rimasti, non il loro contenuto. Le antiche anfore possono essere considerate le equivalenti degli odierni container, così come il vecchio relitto può essere associato alla contemporanea nave cargo. La forma di questi elementi è spunto di riflessioni sui tipi di industria e sulla lavorazione del materiale che caratterizzano le epoche. Secondo questi presupposti, la storia dell'arte può aiutarci ad indagare attraverso la catalogazione e l'atto del collezionare. L'atto in sé del comporre collezioni non è esclusivo della cultura occidentale, sebbene per fini di studio e analisi invece lo sia (Vattimo, 1985). Come è possibile demonizzarlo totalmente? Il collezionismo e la categorizzazione, propri della cultura illuminista, sono collegati al colonialismo e alle violenze che ha generato, ma la storia dell'arte è la fonte che ci permette di ricostruire, di ipotizzare e ricercare tesi sui prodotti culturali di un luogo e di un tempo dato, di comprendere il valore degli oggetti e dell'arte al di là dello sguardo occidentale, cogliendo la vita dell'oggetto e ai significati al quale è attribuito. L'importante è non limitarsi a presentare dei feticci pronti ad essere esibiti con il solo scopo di ostentare ricchezza e per avvalorare lo status quo del museo o della nazione di appartenenza. Costruendo consapevolmente le identità si mettono in luce diritti negati, perché se è tramite la definizione che certe categorie vengono marginalizzate, è sempre mediante quest'ultima che le istanze poi possono essere rivendicate (Benhabib, 2002). Le divisioni sono parte della creazione umana, ma lo sono anche le interazioni e se oggi gradualmente si stanno concependo le culture in modo aperto, è grazie a un'evoluzione collettiva (Geertz, 1998). Essendo il mare un tema centrale e inscindibile dal contesto, diviene più facile adottare il punto di vista delle culture aperte. Nella trasmissione della storia, anche così come tradizionalmente viene imposta, il collegamento marittimo crea sempre degli ibridi e delle influenze (Fabietti, 2004). La mescolanza presentata da *Memorie Sommersse* è data dal carico del relitto del Giglio Campese: è un insieme di manufatti provenienti da regioni diverse, che permette di ipotizzare i movimenti del commercio navale di allora. Per esempio, in vetrina sono esposte le anfore trovate all'interno: sono di larga diffusione e datate tra il VII e il VI secolo a. C., caratteristiche della città di Ciazomene, della Ionia, e dell'Isola di Samo. L'unico tipo mancante della rotta mercantile mediterranea è l'anfora chiota. Dalla Grecia continentale sono presenti un'anfora corinzia, forse destinata a contenere olio e un'anfora iaconica, di formato più piccolo. Di numero prevalente sono però le anfore etrusche, prodotte tra Cerveteri e Vulci a partire dal VII secolo a. C. e sono a forma ovoidale, con collo breve o inesistente e le anse "a orecchia". Esse probabilmente trasportavano vino o altri generi alimentari, come per esempio le olive, delle quali abbiamo traccia grazie ai

noccioli presenti in una di esse. Anche un'anfora fenicia è stata trovata nel complesso. La teoria principale, che ripercorre la rotta della nave del Giglio Campese, prevede che la partenza abbia avuto luogo da un porto della Ionia, poi che abbia completato il carico a Corinto, abbia venduto il vino pregiato in Etruria, comprando in cambio del vino etrusco meno pregiato, per poi proseguire e venderlo nella Gallia meridionale. La forma originale della nave greca mercantile ci è fortunatamente suggerita da un artista greco operante in Etruria nel VII secolo a. C.: Aristonothos. Egli raffigura su un vaso uno scontro tra una nave da guerra etrusca (o dei pirati) e una nave mercantile greca: la prima ha uno scafo piatto, la prua a sperone, i remi e i guerrieri/pirati sono all'attacco; la seconda ha invece uno scafo curvo, è in assetto difensivo e un uomo è sull'albero di vedetta. Nella stessa decorazione si notano elementi floreali e stelle, sugli scudi greci è raffigurata una testa di toro, una bozza di mappa e altre figure di animali non riconoscibili. Il recupero di parti di fasciame di antichi relitti documenta l'utilizzo della tecnica “a fasciame cucito”, adoperata in tutto il Mediterraneo, nota anche a Omero e mantenuta in epoca romana, seppur in maniera meno frequente. I reperti furono restaurati e analizzati in seguito all'identificazione del relitto, avvenuta vicino all'isola del Giglio negli anni Settanta. Negli anni Ottanta un'equipe dell'Università di Oxford scavò nella nave e collaborò con la Soprintendenza Archeologica della Toscana, la quale si occupò del restauro. Nel 2021 sono stati recuperati alcuni reperti che erano stati estratti illecitamente da sommozzatori inglesi nel 1961. Il CAMNES (Center for Ancient Mediterranean and Near Eastern Studies) ha condotto un workshop sui resti del Giglio Campese nell'aprile del 2024.

Come si inseriscono gli oggetti in mostra nel contesto della Fortezza di Porto Santo Stefano, alla luce di ciò che è emerso fino ad ora, è un caso di provvidenza a un appiglio locale di fronte al globale, in un modo in cui l'apertura sia sentita senza essenzializzazione, riformulando continuamente l'identità e proponendo riferimenti che soddisfino il “bisogno di un luogo” (Fabietti, 2004).

***Kyklos* mostra di narrazione**

Per raccontare e per sollecitare gli intenti legati all'ibridazione, al rispetto, al movimento, al mare, alla terra e all'essere umano, la mostra *Kyklos* si inserisce all'interno dell'esigenza dei musei contemporanei. Adotta la nuova possibilità espositiva dei musei di narrazione, nata dagli artisti di Studio Azzurro, i quali sperimentano tecniche per creare un habitat narrativo, un territorio della memoria e un luogo attivo di sperimentazione artistica. Rendere una collezione permanente di oggetti antichi (che ricalca i presupposti del museo di scienza di cui abbiamo accennato prima) ravvivata da opere d'arte contemporanea, è l'esempio di questa nuova tendenza museale. *Kyklos* si pone in linea con la nuova necessità di andare

oltre la sacralità immobile dell'oggetto, mettendo piuttosto al centro la *narrazione* che spiega il valore del *gesto* che lo ha costruito, con lo stesso sguardo del gruppo di artisti italiani Studio Azzurro. Per questo le analogie tra la manualità che costruisce le anfore e la manualità che cuce le opere contemporanee è messa in luce e crea un'unione tra i confini immaginati. L'interattività dei dispositivi è volta soprattutto a un'interazione emozionale, incentrata sulla creazione di ambienti immersivi. Da questo concetto nascono i "musei sensibili", denominati poi "musei di narrazione" (Grechi 2021, pag. 177). Le categorie museali che nell'Ottocento hanno separato la funzionalità e l'estetica, la concettualità dalla spiritualità, si trovano invece unite in *Kyklos* (Lattanzi 2021, pag. 99). Lo sguardo agli oggetti e alle opere si alterna in diverse prospettive: una analitica che cerca la traccia, l'origine e il contesto dell'oggetto, un'altra estetica che segue le linee e le forme di oggetti armonici e non, una tecnica che ricerca la funzione iscritta nelle linee armoniche che si chiede a che cosa servono e cosa contengono. Infine, uno sguardo melanconico trasporta irrazionalmente verso un senso di affezione a questi oggetti, che essendo stati ritrovati generano una sensazione rincuorante. Quest'ultima è dovuta dal retaggio romantico occidentale che è strettamente legato all'antico, a ciò che è scomparso e sta scomparendo. Artigianato, arte e storia si intrecciano mescolando il "museo di storia naturale" con il "museo d'arte" (Lattanzi, 2021).

Fortezza come ecomuseo

Kyklos prende luogo all'interno della Fortezza di Porto Santo Stefano: lo spazio dedicato alla cultura, possibilmente identificabile come "ecomuseo", relativamente al connubio delle mostre presentate. Ciò avviene grazie al rapporto tra museo e ambiente, in cui i vertici distintivi sono apportati dal triangolo territorio-patrimonio-comunità, ricalcando la storia biologica e umana di una data società in un dato momento (Lattanzi, 2021). Si rompe così il binomio tra natura e cultura, fondendo la dimensione ambientale e comunitaria circolarmente. Lo spirito del luogo e il legame con il territorio sono elementi fondanti per questa nuova direzione del museo, in cui l'identità si slega da un sentimento nazionalista e diventa locale e particolare seppur inserito in un contesto imprescindibilmente globale. Da questo nuovo punto di partenza, nasce una concezione di cura e di riflessione sul territorio, mossa da spinte sociali ed etiche più che economiche (Lattanzi 2021, pag. 66).

La mostra permanente, che presenta uno scopo didattico e cristallizzato, viene affiancata da una mostra temporanea. In questo modo, il rapporto tra le mostre genera un elemento di dinamismo, senza il quale la struttura darebbe un senso di immobilità. La mostra permanente presenta una risorsa importante per il territorio e il lavoro che è stato compiuto per comprenderne la storia, è degno di valore e di nota. Allo stesso modo, la necessità delle mostre temporanee costituisce un elemento dei musei del

futuro e permette la rottura con l’istituzione del museo, portando una metamorfosi a ciò che è preesistente e statico (Grechi 2021, pag. 129). Il coinvolgimento della Fiber Art suscita, inscenando un immaginario collegato agli oggetti antichi, una sensazione di spazio atemporale, che mette in discussione la cronologia del tempo lineare. Avvengono come dei flashback impossibili da localizzare nel tempo: vanno indietro e tornano, impossibili da afferrare. In questo senso, la rottura riesce poiché il visitatore e la visitatrice si confrontano con altro rispetto al pensiero comune e dominante, attraverso piccoli shock percettivi (Grechi 2021, pag. 129). La restituzione della visita alla mostra, in seno alle riflessioni sul mare e la multiculturalità, lasciano ampio spazio interpretativo per affrontare temi riguardo il tempo e lo spazio unendo la storia antica e la geografia economica, come proposto in questo saggio.

Intervista con l’artista

Ho avuto la possibilità di contattare l’artista della mostra *Kyklos*, Patrizia Trevisi, la quale gentilmente ha risposto alle mie domande e ha condiviso con me una serie di documenti legati alle sue esposizioni. Traspare dai suoi appunti una ricerca spirituale che viene trasmessa tramite le opere: interpretabili, circolari, polimateriche, che narrano dei miti, ma sono aperte ad essere interpretate da chi le contempla. Le esposizioni su cui l’artista lavora, solitamente sono *site specific*, proprio per il dialogo che avviene tra il luogo e ciò che l’artista porta con sé:

«Lo spazio non è vissuto come un mero contenitore ma come un “interlocutore”, pronto ad accogliere e predisporre per sua stessa natura all’incontro e all’esperienza con l’arte, l’archeologia, il Mito e la Storia, con l’arte antica Romana e l’arte contemporanea della Fiber Art. L’artista Patrizia Trevisi con la mostra “Kyklos” vuole rinsaldare i legami della Terra di Maremma con i culti e archetipi primordiali dei cicli mitologici, tema generatore delle sue opere. Nasce un confronto in un ritmo espositivo atemporale [...], dove la riflessione sull’arte antica fa da contraltare a quella sulla modernità. [...] Kronos, Artemide, Demetra, Ares rievocano con Ouroboros la ciclicità del tempo, dell’esistenza umana e dei cicli mitologici, dai culti solari alla perfezione divina, all’armonia del Creato. Continuano a testimoniare negli abitanti nel territorio di Monte Argentario da millenni la simbiosi con il Mito, la Storia e la Natura».

L’artista sceglie un medium per le sue opere che possa essere simile alla pelle, con tutte le sue imperfezioni, il suo vissuto e le sue cicatrici: la tela. Il gesto di come maneggiarla è la manualità del cucire, un gesto lento che assorbe ogni momento del processo di congiunzione, di creazione di qualcosa di nuovo. Così facendo Patrizia Trevisi riporta un’immagine di un tempo sempre uguale e ripetitivo. Questo

svolgimento attiva dei meccanismi di memoria e permette di intrecciare e formare una narrativa, un linguaggio che può essere scambiato e impresso nell'opera. Esse sono opere tattili e permettono di sfatare doppiamente il tabù di "non toccare": arrivare e aggrapparsi a un archetipo o a un'opera in un museo è vietato. Il movimento che il corpo in un museo è tenuto a mantenere non è allenato o informato per potersi permettere di evadere dai confini comportamentali a cui si deve attenere (Grechi 2021, pag. 180). La forma delle opere e tutte le loro componenti sopracitate donano infine un senso di accoglienza che accompagna la passeggiata nel museo, in contrasto con le opere antiche irraggiungibili, ruvide, preziose e fragili. Sembra che per Patrizia Trevisi le mostre *site specific* di musei con reperti archeologici siano il contesto adatto in cui lavorare in quanto i suoi temi riflettono lo scorrere del tempo, i miti, i quali altro non sono che interpretazioni di come le divinità vengono rappresentate, per donare un ordine di senso a chi vive terrenamente. Il rapporto con l'antico è uno degli elementi chiave, ma perché? Sembra che ci siano dei collegamenti per il curatore tra ciclicità, acqua e archetipi. Il curatore Antonio Giordano aveva già lavorato in precedenza con l'artista e, volendo proporre nuovamente una sua mostra, ha cercato il luogo adatto per presentarla, trovando la Fortezza di Porto Santo Stefano. Egli considera il relitto una metafora della psiche dell'uomo contemporaneo che naufraga, avendo perso i punti cardine e le ideologie. È in questo quadro che possiamo collocare la mostra ad un tentativo di agganciarsi a memorie antiche. La Maremma è considerata il luogo ideale poiché mantiene vive le tradizioni, i riti, i mestieri che riecheggiano con il passare del tempo. Coloro che abitano la Maremma trovano un'opportunità di comunità nella rimessa in scena di certe pratiche e in certe persone vive la consapevolezza e la volontà di valorizzarle, di dare luce al proprio contesto. Le pratiche riaffiorate per una riconquista della propria identità e senso di comunità fin dove presentano un grado di apertura? Ogni individuo ha una percezione diversa sull'accoglienza e ogni background culturale e familiare apporterà una differente visione in proposito. Il paesaggio della Maremma, quando fu bonificata durante il dominio dei Lorena, si modificò a tal punto da condizionare l'economia e le strutture sociali: se prima la Maremma era attraversata dai transumanti, ora veniva fertilizzata e i contadini dal Veneto e dal Friuli vi giungevano per lavorare per i mezzadri (Pazzagli, 2009). Il Monte Argentario invece è sempre stato "invaso" dai romani sin dalle epoche antiche, convivendo a tratti con la gente del mare, i cui punti di contatto dipendono dalla predisposizione del singolo individuo all'apertura, all'accoglienza, all'accettazione. Il turismo di Porto Santo Stefano presenta delle contraddizioni, per via dell'indispensabilità per l'economia del paese e l'ostilità della "pseudo invasione". Ma nelle intenzioni, né del curatore né dell'artista, traspare l'idea che lo scopo ultimo della mostra sia il turismo, né tantomeno rendere l'antico e il folklore meri strumenti di un'identità da vendere, attraverso la romanticizzazione dell'Italia (Grechi 2021, pag. 147).

Flashforward: ritrovamenti nel Mediterraneo oggi

Un punto di riflessione degno di nota è il grande contenitore della mostra e dell'elaborato: il Mediterraneo. Non si può non menzionare il fatto che gli oggetti principali che vengono persi nel Mediterraneo oggi, sono gli effetti personali dei migranti che naufragano in mare, cercando di raggiungere l'Europa dall'Africa, dall'Asia e dai Balcani. E i corpi senza vita di coloro che non sono sopravvissuti al viaggio tortuoso. L'antropologia forense studia i ritrovamenti per ricostruire le storie e le identità delle persone, impegnandosi per una "medicina legale umanitaria" (Grechi 2021, pag. 235). Il film *Mum, I'm sorry* mostra questo processo in maniera asettica, riprendendo il gesto che scruta gli oggetti ritrovati: foto che rappresentano scene di vita quotidiana, amici, famiglia, feste, orologi che segnano ancora l'ora, pillole, lettere, documenti. Questi oggetti per l'archeologia del futuro saranno portavoce di una storia triste, violenta, perché se stiamo andando verso una direzione in cui i diritti umani inalienabili sono sempre più sentiti, rimane comunque la loro violazione continua.

Cosa ci succede quando veniamo a contatto con le ingiustizie del mondo? Quando vediamo corpi morti, feriti e/o ammalati veniamo a conoscenza dello stato delle cose, ma allo stesso tempo ci distacchiamo, attivando una depersonalizzazione degli altri rendendoli sia vicini che estranei (Fassin 2016, p. 12). Il film *Mum, I'm sorry* seppur portando un'aria fredda mediante un'analisi distaccata, impedisce allo spettatore di accomodarsi in una posizione di distanza (Grechi 2021, p.240).

Conclusione

Concludendo, sembra esserci un nesso tra perdita dei valori nella contemporaneità, rapporti di potere, turismo, posizioni geografiche e costruzione dell'identità. Il filo che li collega segue il tema della vivibilità, di cercare le qualità e le peculiarità che possano rendere la vita migliore. Difatti, di fronte alla minaccia di essere sfruttati dal turismo, gli abitanti ricreano e si riappropriano di pratiche e tradizioni, che possono permettere di presentare un volto potente. Allo stesso tempo questo volto si intreccia con la romanità e si distingue da essa tramite gli Etruschi. I Romani rappresentano la minaccia dalla quale difendersi e gli Etruschi l'arma per riuscirci. In questa prospettiva identitaria è evidente una configurazione in cui le persone creano dei limiti e delle barriere tra sé e gli altri, escludendo le diversità. Non esiste però una base in cui questo sia universale e generale, anzi piuttosto sta avvenendo un lavoro di ibridazione e di comprensione su come vivere in una società globale.

In definitiva, quindi oltre lo sguardo prospettico "difensivo", Monte Argentario si mostra come bellezza quale è e io mi auguro che le iniziative che prenderanno piede nel territorio siano per tutti, al di là dei confini che dividono

autoctoni, immigrati, stranieri, e che dunque queste possano essere accessibili, aperte al dialogo e partecipative, per far sì che la costruzione di senso possa essere un processo appartenente attivamente a tutti e che il significato arrivi dall'insieme delle prospettive che dialogano tra loro.

Riferimenti bibliografici

Benhabib, Seyla

- “The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era”, *Princeton University Press*, Princeton 2002

Cheng, Anne

- *Storia del pensiero cinese. Dalle origini allo «Studio del mistero»*. Bologna: Piccola Biblioteca Einaudi, 2000

Clifford, James

- “Musei come luogo di contatto” in *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge MA: Harvard University Press, 1997, pp. 188-219

Cortella, Lucio

- “Riconoscimento normativo. Da Honneth a Hegel e oltre”, *Quaderni di Teoria Sociale*, https://www.morlacchilibri.com/universitypress/allegati/QTS_2008.pdf, n. 8 2008, pp. 15-31

d’Eramo, Marco

- *Il selfie del mondo. Indagine sull’età del turismo*. Milano: Feltrinelli, 2017

Dua, Jatin

- *Catturati in mare. Pirateria e Protezione nell’Oceano Indiano*. Milano: Prospero Editore, 2024

Duffield, Mark

- *Guerre post-moderne. L’aiuto umanitario come tecnica politica di controllo*. Milano: Il Ponte Editrice, 2013

Fabietti, Ugo

- “Antropologia e ibridazione di culture” in *Formarsi all’intercultura*, a cura di M. Giusti. Milano: Franco Angeli. La melagrana. Ricerche e progetti per l’intercultura, 2004

Fassin, Didier

- *Quando i corpi ricordano*. Lecce: Argo, 2016

Fogliazza, Silvia; Macellari, Roberto

- “Il Fisco nel Mondo Etrusco: Le Ragioni di Invisibilità” *Fiscalité Antiques. Aux origines de l’administration provinciale romaine*, pp.25-44

Geertz, Clifford

- “Il concetto di cultura” in *Interpretazioni di culture*. Bologna: Il Mulino, 1998

Grechi, Giulia

- *Decolonizzare il museo. Mostrazioni, pratiche artistiche, sguardi incarnati*. Milano: Mimesis, 2021

Hickel, Jason

- *The Divide. Guida per risolvere la disuguaglianza globale*. Milano: Il Saggiatore, 2018

Lattanzi, Vito

- *Musei e antropologia*. Roma: Carocci, 2021

Litvin, Evgeniya

- “Amara Terra Mia: La Storia dell’Emigrazione Italiana nelle Canzoni”, in *Atti delle II Giornate di Formazione per Insegnanti di Italiano L2/LS a Cipro*. Cipro: Centro Linguistico Università di Cipro, 2017

Pazzagli, Toscano

- “Tra storia locale e identità della Maremma”. *Archivio postunitario del Comune di Magliano in Toscana*. 2009

Sturtevant, William C.

- “Does Anthropology Need Museums?” in *Proceedings of the Biological Society of Washington*, 1969

Vattimo, Gianni

- *La fine della modernità*. Milano: Garzanti, 1985

Autori di questo numero

EMMA BARONTINI è laureanda nel corso di Laurea Magistrale in Antropologia Culturale ed Etnologia presso l’Alma Mater Studiorum Università di Bologna, dove ha conseguito la Laurea Triennale in Antropologia, Religioni, Civiltà Orientali. La tesi discussa riguarda Storia, Società e Famiglia ed è incentrata sul modello femminile nella tradizione cristiana, particolarmente sulle origini. Ha svolto attività educative presso una comunità di minori non accompagnati autori di reato. La sua formazione si sviluppa nell’ambito dell’antropologia sociale e culturale, con particolare attenzione ai metodi etnografici e alle prospettive comparate applicate allo studio dei contesti contemporanei. I suoi interessi di ricerca riguardano principalmente i processi migratori e le forme di mobilità umana, considerate nella loro dimensione sociale, materiale e simbolica. È impegnata attualmente in progetti di costruzione e ridefinizione del patrimonio, attraverso laboratori partecipativi dove la comunità è coinvolta a generare attivamente pratiche di appartenenza, tutela e sensibilizzazione. Organizza mostre espositive, in cui la cultura visuale favorisce la divulgazione di concetti di antropologia contemporanea.

LOREDANA BELLANTONIO è Professore Associato (SSD M-DEA/01) nell’Università degli Studi di Palermo, dove svolge attività didattica e di ricerca nei settori dell’Antropologia culturale, dell’Etnostoria e dell’Antropologia dell’educazione. Laureata con lode in Pedagogia nel 1985 con una tesi in antropologia visuale, ha condotto un’intensa attività di ricerca sul territorio siciliano, con particolare attenzione alla demologia, all’etnistoria e alla dimensione visuale dei processi culturali.

Ha diretto il Laboratorio per l’Edizione Nazionale delle Opere di Giuseppe Pitrè e successivamente quelle di Salvatore Salomone Marino, curando anche l’edizione critica di alcuni volumi. Co-dirige la collana “Contesti antropologici” per Palermo University Press e ha fatto parte di comitati scientifici e redazioni di riviste di settore, tra cui Etnostoria.

I suoi studi più recenti si focalizzano sulle comunità migranti e sui processi di costruzione identitaria in contesti pluriculturali, con uno sguardo attento alle forme di appartenenza multiple e in divenire. Il suo interesse per l'antropologia dell'educazione e quella psicologica si traduce in un lavoro attento ai temi dell'inclusione, della relazione educativa e dei percorsi di costruzione del sé.

È autrice di monografie, curatele, contributi in volumi collettanei e articoli su riviste scientifiche. È coordinatrice di progetti ErasmusPlus in partenariato con le Università di Sofia e Blagoevgrad.

LOREDANA BELLANTONIO is Associate Professor (SSD M-DEA/01) at the University of Palermo, where she teaches and conducts research in Cultural Anthropology, Ethnohistory, and Anthropology of Education. She graduated with honors in Pedagogy in 1985 with a thesis in visual anthropology, and has since carried out extensive research in Sicily, with a particular focus on demology, ethnohistorical approaches, and the visual dimension of cultural processes.

She directed the Laboratory for the National Edition of the Works of Giuseppe Pitrè and, later, of Salvatore Salomone Marino, curating critical editions of several volumes. She co-edits the series *Contesti antropologici* for Palermo University Press and has served on the scientific and editorial boards of various journals, including *Etnostoria*.

Her most recent work focuses on migrant communities and identity construction in multicultural contexts, with special attention to multiple and evolving forms of belonging. Her interest in educational and psychological anthropology is reflected in a continuous engagement with issues of inclusion, educational relationships, and identity development.

She is the author of a substantial body of academic work, including monographs, edited volumes, and articles in peer-reviewed journals. She also coordinates ErasmusPlus projects in partnership with the Universities of Sofia and Blagoevgrad.

DAVIDE COSTA, Ph.D, assegnista di ricerca in antropologia presso il Dipartimento di Scienze Mediche e Chirurgiche dell'Università Magna Graecia di Catanzaro. Autore di 86 articoli su riviste internazionali di cui si allega il link a Google scholar <https://scholar.google.com/citations?user=qx0RV70AAAAJ&hl=it&oi=ao> e Scopus: <https://www.scopus.com/authid/detail.uri?authorId=57579560100>; e di 3 saggi sottoposti a double blind peer review: *Mangiare da matti: una storia socioalimentare a Girifalco (e non solo)*, Progetto editoriale 2000, 2022; *Cannibalismo questioni di genere e serialità*, Tab edizioni, 2023; *Il male velato: società medicina e culti*, Tab edizioni, 2024. H-index Google scholar: 13 con 427 citazioni, Scopus 10 con 273 citazioni. Docente di antropologia medica, sociologia della salute e della medicina e

di storia della medicina, presso la scuola di Alta formazione dell'Umg. Ideatore del progetto di divulgazione scientifica in chiave teatrale “Scienze sociali in scena”. Membro di numerosi editorial board internazionali: PlosOne, Frontiers, BMC, Springer, Emerald, MDPI, Sage, Wiley, ecc.

MICHELE FILIPPO FONTEFRANCESCO è Professore Associato di Antropologia Culturale presso l’Università Cattolica del Sacro Cuore. Ricopre attualmente i ruoli di Coordinatore dell’Anthropology of Food Network dell’European Association of Social Anthropology ed è stato Leading Author del Global Environmental Outlook 7 (GEO-7) del Programma delle Nazioni Unite per l’Ambiente. Dottore di ricerca presso la Durham University (2013), svolge attività di ricerca in ambito di antropologia economica, sviluppo rurale e patrimoni gastronomici.

I suoi interessi di ricerca si concentrano sulle trasformazioni dei sistemi produttivi locali, con particolare riferimento ai distretti industriali e alle economie rurali. Analizza le dinamiche delle filiere agroalimentari e il ruolo dei patrimoni culturali nei processi di rigenerazione territoriale. Si occupa inoltre di sostenibilità dei sistemi alimentari, studiando l’impatto sociale e ambientale delle pratiche agricole e di consumo, nonché le nuove tecnologie applicate all’agricoltura. Tra i suoi volumi: “The End of the City of Gold?” (2013), “Food Festivals and Local Development in Italy” (2020), “Rural Affective Economies” (2025).

ELENA FUSAR POLI è assegnista di ricerca in antropologia culturale presso l’Università di Scienze Gastronomiche di Pollenzo, dove svolge attività di insegnamento di Antropologia del Cibo e ricerca nell’ambito del progetto internazionale “SAFWA – Best Integrated Pest Management for Safe Water”. I suoi interessi si collocano nelle interazioni tra antropologia del cibo, antropologia medica e studio dei processi comunitari. Nel contesto mediterraneo, le sue ricerche analizzano paesaggi agricoli in trasformazione, tensioni ambientali e innovazioni tecnologiche, con un’attenzione specifica ai processi di transizione ecologica. A questo filone di ricerca riferiscono gli articoli realizzati con Michele F. Fontefrancesco apparse su questa rivista. In ambito messicano, la ricerca ha analizzato come le comunità rurali abbiano affrontato la pandemia di Covid-19 attraverso forme di autonomia politica, alimentare, medica e organizzativa. Di questo filone è significativa la monografia *Il contagio della vita comune. Il México profundo e la pandemia* (Unicopli, 2025).

MATTIA IANNACONE ha conseguito la laurea triennale in Scienze politiche, Università di Padova, con una tesi intitolata “Criminalizzazione delle persone migranti nella frontiera sud. Razzismo istituzionale e pratiche di confinamento”. Attualmente è uno studente in corso di Antropologia culturale ed etnologia presso l’Università di Bologna.

ANTONIO LUIGI PALMISANO ha lavorato come ricercatore e docente presso numerose Università italiane e straniere (Berlin, Leuven, Addis Abeba, Göttingen, Roma, Torino, Trieste) e svolto pluriennali ricerche sul terreno in Europa, Africa dell’Est e Asia Centrale.

In Europa è stato incaricato dal 1990 al 1992 al progetto internazionale “Foundations of a New European Legal Order”, presso il Centre for the Study of the Foundations of Law, Katholieke Universiteit, Leuven. In Etiopia, presso l’Università di Addis Abeba, si è occupato di ricercare sui processi politici di manipolazione delle reti sociali nei processi di soluzione dei conflitti, analizzando dal 1992 al 1997 il diritto consuetudinario tribale in relazione al diritto statuale federale. In Afghanistan, in qualità di Senior Advisor for Judicial Reform, ha lavorato con la Judicial Reform Commission dal 2002 al 2004. Insieme a questa e altre istituzioni internazionali (Kabul University, Unicef, Who) ha diretto ricerche estensive sulle forme alternative di soluzione dei conflitti e sulla struttura e organizzazione della giustizia informale in Asia. Ha condotto infine *survey researches* sulla relazione fra diritto consuetudinario, diritto informale, e diritto statuale in Ecuador, Paraguay, Guatemala, Argentina e Cuba, elaborando una analisi critica della relazione fra sistemi giuridici, ordine sociale e ordine dei mercati. Palmisano intende il *fieldwork* come stile di vita.

AMELIO PEZZETTA è insegnante di Scuola Media in quiescenza. Studioso di storia locale e tradizioni popolari dei Comuni della Valle dell’Aventino (Prov. di Chieti, Abruzzo). È particolarmente interessato alla trascrizione di vecchie tradizioni abbandonate al fine di non farle dimenticare e allo studio di quelle attuali ponendo un particolare accento agli effetti che si producono con la loro immissione in rete. Ha collaborato e collabora tuttora con importanti riviste del settore tra cui: Aequa, L’Universo, Palaver, Rivista di Etnografia, Rivista Abruzzese e Valle del Sagittario.

RAFFAELE SERRA è Professore Associato presso il Dipartimento di Scienze Mediche e Chiurgiche dell’Università Magna Graecia di Catanzaro. Le sue linee di ricerca sono focalizzate sui biomarcatori e sui determinanti sociali delle malattie vascolari, la medicina di genere, la sociolinguistica, l’antropologia medica e l’etnomedicina.

MARIA COSTANZA TRENTO è dottoranda in *Health Promotion and Cognitive Sciences* presso l'Università degli Studi di Palermo. La sua ricerca esplora il disturbo da ansia sociale nei giovani adulti, con un focus specifico sul ruolo degli stili genitoriali e dei contesti educativi e culturali. Si è formata presso l'Ateneo di Palermo, dove ha conseguito con lode la laurea triennale in Educazione di Comunità e due lauree magistrali in Scienze Pedagogiche e in Psicologia Sociale, del Lavoro e delle Organizzazioni. È abilitata all'esercizio della professione di psicologa dal 2022. Un'esperienza di ricerca presso la Pädagogische Hochschule di Freiburg le ha permesso di esplorare modelli educativi integrati, con particolare attenzione alla dimensione del benessere nei contesti formativi e scolastici.

Nel corso della sua attività ha condotto indagini etnografiche in Sicilia, dedicandosi all'analisi delle trasformazioni familiari e dei legami intergenerazionali. Su questi temi ha ottenuto una borsa di studio per una ricerca sul ruolo dei nonni nella società contemporanea. È stata cultrice della materia per le cattedre di Etnostoria e Antropologia dell'educazione, e fa attualmente parte del *Neuroeducation Research Working Group* dell'Università di Palermo. Ha preso parte a convegni nazionali e internazionali e pubblicato contributi in riviste e volumi accademici su temi legati all'educazione, al benessere e ai processi di trasformazione culturale. Il suo lavoro riflette un interesse costante per i modi in cui le pratiche educative, i processi di cura e le rappresentazioni del benessere si radicano nelle culture locali, intrecciando prospettive antropologiche, psicologiche e sociali.

MARIA COSTANZA TRENTO is a PhD candidate in *Health Promotion and Cognitive Sciences* at the University of Palermo. Her research investigates social anxiety disorder in young adults, with particular attention to the influence of parenting styles and the surrounding educational and cultural contexts. She completed her academic training at the University of Palermo, graduating with honors with a Bachelor's degree in Community Education, followed by two Master's degrees in Pedagogical Sciences and in Social, Work and Organizational Psychology. She qualified as a licensed psychologist in 2022. A research period at the Pädagogische Hochschule in Freiburg allowed her to explore integrated educational models, with a specific focus on well-being in learning and school environments. Her fieldwork includes ethnographic research in Sicily, where she examined transformations in family dynamics and intergenerational relationships. On these topics, she received a research grant for a project on the role of grandparents in contemporary society. She has served as a teaching assistant in Ethnohistory and Anthropology of Education and is currently a member of the Neuroeducation Research Working Group at the University of Palermo.

She has presented her work at national and international conferences and published contributions in academic journals and edited volumes, focusing on education, well-being, and cultural transformation. Her work reflects a sustained interest in how educational practices, care processes, and representations of well-being are embedded in local cultures, weaving together anthropological, psychological, and social perspectives.