n. 2 dicembre 2021

DadA

Rivista di Antropologia post-globale

Fondata e diretta da Antonio L. Palmisano

Dada Rivista di Antropologia post-globale, semestrale n. 2, Dicembre 2021

Direttore responsabile
Antonio L. Palmisano

Comitato scientifico
Luigi Alfieri, Alberto Antoniotto, Vito Antonio Aresta, Ariane Catherine Baghaï, Marco Bassi, Paolo Bellini, Brigitta Benzing, Emiliano Bevilacqua, 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, Adriano Fabris, Luisa Faldini, Michele Filippo Fontefrancesco, Guglielmo Forges Davanzati, Jorge Freitas Branco, Lia Giancristofaro, Vitantonio Gioia, Roberta Iannone, Michel Kail, Raoul Kirchmayr, Luigi Lombardi Satriani, Mariano Longo, Ulrich van Loyen, Sergio Estuardo Mendizábal García, Jean-Pierre Olivier de Sardan, Paolo Pagani, Maria Paola Pagnini, Cristina Papa, Leonardo Piasere, Dan Podjed, Ron Reminick, Gianluigi Rossi, Norbert Rouland, Antonio Russo, Ryuju Satomi, Maurizio Scaini, Fabrizio Sciacca, Siseraw Dinku, Bernhard Streck, Franco Trevisani, Giuseppe Vercelli, Han Vermeulen, Natascia Villani, Yoko Kumada, Martin Zillinger

Comitato di redazione
Stefan Festini Cucco, Anna Lazzarini, Katia Lotteria, Raffaella Sabra Palmisano, Simona Pisanelli

Graphic designer
Italo Belamonte

Web master
Gianluca Voglino

Direzione e redazione
Via della Geppa 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 XI, n. 2 – Dicembre 2021
21 dicembre 2021 – 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 2021 di *Dada. Rivista di Antropologia post-globale*. Si tratta dell'edizione semestrale, contenente articoli su differenti temi.

Thea Rossi considera i movimenti migratori in America Latina come una sfida in crescita che spinge all'intensificazione dei processi regionali di integrazione e cooperazione. Michele Filippo Fontefrancesco discute l'impatto della crisi socio-economica sui contadini della provincia di Alessandria e sulla loro percezione del paesaggio rurale. Giuseppe Garro interpreta, attraverso apporti multidisciplinari, il ruolo di alcuni battisteri – grotta come luogo di culto e spazio liturgico – situati nell'entroterra siracusano. Daniela Calvo ridiscute il complesso mitico-rituale del tarantismo sostenendo che il "potere" della *taranta* risieda proprio nell'ambiguità del suo complesso simbolico. Leonardo Andriola riesamina il rapporto uomo-natura connotato da capacità rigenerative e potere riproduttivo, da una parte, e da azione predatoria, dall'altra, nel contesto di una nuova consapevolezza in formazione. Fabio Vicini analizza la riscoperta e reinterpretazione dell'Islam attraverso i mass media da parte delle nuove generazioni di musulmani in Italia.

In questa occasione comunico ai Colleghi interessati che i prossimi numeri Speciali del 2022 hanno per titolo:

- *Anthropology of agriculture* (the deadline for submitting the contributions is March 30, 2022),
- *Anthropology of law* (the deadline for submitting the contributions is June 30, 2022),
- *The good and the evil* (the deadline for submitting the contributions is September 30, 2022).

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

Fondata e diretta da Antonio L. Palmisano

Numero 2 – Dicembre 2021

a cura di

Antonio L. Palmisano

Indice

ESSAYS

Percorsi di integrazione regionale in America Latina. Prospettive di cittadinanza
Thea Rossi p. 7

Guardando il futuro: sviluppo rurale e aspettative di domani nella campagna della Provincia di Alessandria
Michele F. Fontefrancesco p. 43

Interpretare i riti battesimali negli ipogei della Sicilia Iblea
Giuseppe Garro p. 65

ARTICLES

The ambiguity and connective power of spider
Considerations on the central symbol of tarantism

Daniela Calvo p. 87

La dimensione euristica dell'ambiente e dell'uomo per un'analisi della loro interazione

Leonardo Andriola p. 111

Verso un riformismo italiano?
Nuove generazioni tra secolarismo e vita musulmana

Fabio Vicini p. 135

AUTHORS

p. 155

Dada Rivista di Antropologia post-globale, semestrale n. 2, Dicembre 2021

Percorsi di integrazione regionale in America Latina Prospettive di cittadinanza

Thea Rossi

Paths of regional integration in Latin America. Perspectives concerning citizenship

Abstract

Latin America is currently responding to the growing challenges posed by migratory movements, which led to the intensification of multilateral cooperation and to new processes of regional integration. The issue of regional integration has great relevance in the context of the Latin American scientific debate, considering that since the post-colonial era it has followed the path of what was historically established as an American utopia. After a reconstructive synthesis about the origins and evolution of integrationist thought, with the contribution of regional institutional documents, this paper intends to investigate the evolution of the idea of citizenship that supported the plan of democratization of the integration processes realized in Latin America over the past thirty years. The analysis focuses on the participation of civil society and on the role played by cultural heritage and collective memory concerning the construction of regional identity, highlighting the cultural and political significance of «lucha ciudadana» of the indigenous pueblos.

Keywords: democratic transition, citizenship, participation, collective memory, cultural heritage

1. Introduzione: alle origini del pensiero integrazionista latinoamericano

La ricostruzione delle origini del disegno di integrazione della regione centro-sudamericana colloca le sue radici all'epoca del movimento di indipendenza dei paesi attualmente denominati latinoamericani, durante la quale, sotto la spinta dei *libertadores* e degli intellettuali, si sviluppò una coscienza integrazionista, senza che però si individuasse un'adeguata strategia per dare attuazione alle elaborazioni teoriche (Miranda, Ovando 2008). Lungo tutto il XIX secolo le idee unitarie costituirono una categoria forte in quanto le relazioni tra i paesi americani dell'epoca

furono sempre attraversate dalla *utopía* della integrazione che venne incorporata nell'immaginario sovversivo dello *status quo* (Montaruli 2008).

Simón Bolívar viene considerato l'antesignano dell'idea di un continente integrato, promotore dell'unione delle nascenti repubbliche a sud del Rio Grande attraverso un progetto di confederazione di stati. Il suo pensiero costituisce per molti un punto di riferimento per aver formulato la prima risposta organica di fronte alla disarticolazione della società ispano-americana provocata dalle guerre per l'indipendenza ed anche per aver fornito le coordinate di una matrice autonoma di pensiero, in grado di incorporare la storia della resistenza alla spoliazione coloniale (Argumedo 2006, p. 29). Il progetto di integrazione latinoamericana da lui proposto affonda le radici nella geopolitica dell'anticolonialismo e il suo ideale di un continente integrato dalla cultura e dagli elementi comuni poggia le basi su una relazione orizzontale di solidarietà tra paesi che condividevano una medesima cultura, una medesima lingua, una guerra rivoluzionaria ed un medesimo processo di formazione dello Stato nazionale. Il suo è, quindi, un progetto di "comunità" sovranazionale sostenuto da una prospettiva socio-storico-culturale e linguistica, che va ben oltre la localizzazione geografica e che fa leva sul sentimento di appartenenza ad essa, generato dalla condivisione di memorie, simboli e codici. L'elemento fondante del nuovo spazio culturale di integrazione, secondo il punto di vista del *libertador,* è il meticciato: l'essere meticcio è una condizione che rafforza la certezza di sapersi americano e che rappresenta di per sé un incentivo di vitale importanza nella prospettiva di un rinnovato "patto sociale", come si evince dal discorso tenuto al *Congreso de Venezuela en Angostura* (1819). Nella sua dimensione internazionale il discorso politico bolivariano è costruito sulla contrapposizione tra sovranità e imperialismo, con una visione del regionalismo sudamericano in funzione del suo antagonismo rispetto alla egemonia statunitense nella regione e, a giudizio di molti, sarebbe proprio in questa forte componente antimperialista da ravvisare la sua capacità di aggregazione transnazionale (Romero 2010; Serbin 2011). Il pensiero e la politica bolivariana furono il paradigma di riferimento del progetto integrazionista del cosiddetto "latinoamericanismo" che indirizzò i paesi centro-sudamericani verso un progetto comunitario che puntava sugli aspetti storici e culturali comuni e che individuava nella latinità un referente storico di ispirazione e di coesione. La prospettiva della latinità determinò un vincolo con l'Europa latina e fece emergere il dualismo tra "las Americas": tra il Nord, con il crescente protagonismo degli Stati Uniti, e l'America Latina a sud. In questo contesto il progetto di integrazione latinoamericano assunse un carattere difensivo, con l'intento di contenere l'espansionismo statunitense sostenuto dalla ideologia del panamericanismo, considerato trasversalmente da politici ed intellettuali latinoamericani uno strumento di controllo politico e militare del Sudamerica finalizzato all'espansione economica statunitense.

Tra contrapposizioni e retoriche, iniziò a profilarsi anche il discorso sulla costruzione dell'identità latinoamericana e fondamentale risulta l'apporto del pensiero di José Martí (1972) e di Luis Villoro (1995) per aver adottato entrambi, in differenti epoche storiche, una prospettiva di analisi fondata sulla dimensione della singolarità e specificità culturale e identitaria dell'America Latina, proponendo in tal modo referenti teorici e metodologici alternativi ai modelli eurocentrici, che, invece, si approcciavano alla realtà latinoamericana attraverso una prospettiva economica e politica. Entrambi pongono a fondamento della *latinoamericanidad* la questione etnico-indigena. L'ideale latinoamericano, in quanto fattore di unità e di sviluppo, doveva includere la permanenza delle tradizioni e delle varie forme e modi di vita dei *pueblos* nativi e la costruzione della «*Nuestra América*», ipotizzata da Martí (1972), esigeva il ripristino di quegli aspetti occultati dalla versione eurocentrica della storia e dalle spiegazioni pseudoscientifiche sulla condizione di arretratezza e semibarbara dell'America Latina. L'aver posto i valori identitari a fondamento dell'integrazione implicava il ripudio della concezione colonialista di un mondo diviso tra civiltà e barbarie, quindi di una visione razzista ed escludente basata sulla negazione della diversità e delle identità culturali di tutti quelli che non erano europei.

In seguito, si sono avvicendate altre generazioni di integrazionisti con appartenenze politiche e ideologiche diverse, attraverso le quali la prospettiva classica bolivariana di integrazione continentale si sviluppa sotto la spinta di nuovi paradigmi politici e socio-economici, convergendo verso l'idea di un sistema di integrazione regionale e subregionale, che si sostanzia in una molteplicità di processi di natura economica, politica, commerciale, culturale e identitaria.

Dalla seconda metà del secolo scorso, il nuovo corso dell'integrazione assume carattere regionale e sub-regionale ed appare animato dalla tendenza verso l'ampliamento progressivo degli obiettivi, e delle strategie, passando da ambiti di cooperazione strettamente economici e commerciali ad altri che includono anche quelli culturali, sociali e ambientali, con l'intento di creare spazi di negoziazione in cui il continuo gioco tra diversità e cooperazione possa favorire la costruzione di nuove relazioni ed identità in grado di superare la dimensione nazionale.

In questo contesto, uno dei filoni più interessanti del nuovo pensiero integrazionista è costituito dalla investigazione e dal dibattito sulle "frontiere", sollecitato dalle nuove configurazioni acquisite dal fenomeno migratorio sotto la spinta dei processi transnazionali, le cui problematiche si sono trasformate in una fondamentale chiave interpretativa delle dinamiche e della struttura della organizzazione territoriale: lo spazio frontaliero ha cessato di essere uno spazio marginale acquisendo una centralità del tutto nuova (a riguardo Grimson (2000) parla con efficacia de «*la periferia como centro*»). I nuovi orientamenti sollecitano a considerare questo spazio liminale secondo il punto di vista della diversità delle relazioni interstiziali e, quindi, della pluralità ed eterogeneità delle situazioni esperite, rifuggendo dalle generalizzazioni (García Canclini 2004; Grimson 2005) e secondo

una prospettiva che consideri la frontiera oltre che nella sua funzione politico-territoriale soprattutto nella dimensione simbolica, culturale e sociale (Grimson 2004).

Lo stesso transnazionalismo, infatti, intrepretato come nuova prospettiva per leggere un fenomeno certamente non nuovo, quale quello migratorio, sia interno che esterno, sollecita a conoscere e analizzare anche le "piccole storie", le esperienze migratorie particolari. Non fa quindi riferimento ad una generica attitudine cosmopolita, ma ad un'esperienza diretta di persone e di realtà altre, poste al di là dei confini, reali o virtuali, del proprio paese di origine. L'attenzione alla frammentazione delle esperienze fa emergere il carattere ambivalente della frontiera, dal momento che essa può diventare mezzo di esclusione e al contempo di connessione, di interdipendenza delle nostre società, delimitando uno spazio di interazioni ed interscambi (Medina 2006). Inoltre, la molteplicità delle possibili relazioni ed esperienze frontaliere, la diversità delle situazioni e l'eterogeneità dei contesti indirizzano sempre di più l'attenzione verso il superamento della polarizzazione tra le prospettive che tendono ad assolutizzare il rafforzamento delle frontiere Stato-territoriali e quelle che, invece, enfatizzando la loro porosità, tendono a descrivere la contemporaneità come un'epoca caratterizzata dall'assenza di frontiere, assecondando la retorica delle *fronteras globalizadas* (Salizzi, Barada 2019; Riquelme Gómez *et al*, 2020).

Le nuove configurazioni degli spazi frontalieri, quale esito dei processi di migrazione interna e di regionalizzazione in atto, attestano la loro dinamicità, continuamente incentivata dai mutamenti che inevitabilmente i vari percorsi di integrazione producono nelle relazioni tra Stato, territorio e popolazione, i quali mutamenti sollecitano negli spazi liminari una molteplicità di dinamiche socio-culturali e politiche, che investono molti ambiti, tra i quali anche il rapporto tra potere e identità, tra frontiera e Stato, tra nazione, Stato e cultura e, come si è detto, tra centro e periferia.

L'osservazione etnografica sostiene *in toto* la diversità e la complessità delle attuali dinamiche frontaliere, che vengono assunte come una delle voci strategiche per la comprensione dei processi socioculturali contemporanei, evidenziando come attualmente le frontiere territoriali vengano rifunzionalizzate dai discorsi e dalle politiche integrazioniste e globali, testimoniando, altresì, le tensioni multiple che vi si possono dispiegare, le quali possono dare adito ad una molteplicità di esiti per nulla scontati: a dinamiche interculturali così come alla produzione di conflitti e di stigmatizzazioni (Grimson 2000; Bartolomé 2006a).

2. Processi di costruzione e di democratizzazione della cittadinanza regionale

2.1 Gli spazi di partecipazione della società civile

Il nuovo corso di integrazione latinoamericana prende l'avvio nella metà del secolo scorso, quando era in atto il processo mondiale di ricostruzione del secondo dopoguerra e decollava il progetto di integrazione in Europa, che si avviava a promuovere nel vecchio continente le prime iniziative di politica economica. I primi accordi di collaborazione e di cooperazione nascono dapprima nei paesi centroamericani per poi diffondersi in altri contesti regionali ed appaiono da subito animati dal punto di vista ideologico e politico, in continuità con il passato, dall'intento di proteggere le economie locali rispetto alla crisi in atto e alla politica statunitense. Non pochi sono gli ostacoli interni che l'idea stessa di cooperazione tra paesi vicini incontra, prima di tutto nella resistenza delle oligarchie locali, (come accade nella regione centrale), ma ancor più nella diversità degli ordinamenti politici degli stati e nella diffusa instabilità politica, spesso sfociata nella dittatura militare proprio nei paesi con un ruolo decisivo nel discorso di integrazione regionale, come il Brasile, l'Argentina e il Cile.

Da allora fino ad oggi sono molteplici i progetti di integrazione intrapresi e, nonostante le loro sostanziali diversità in quanto a presupposti teorici, obiettivi e configurazione geografica e socio-economica dei loro ambiti territoriali, possiamo osservare come nell'ultimo trentennio siano stati accomunati dalla prospettiva di recuperare il «*deficit* democratico» che aveva caratterizzato fino ad allora tutto il processo di integrazione in America Latina (Serbin 2007). Tale prospettiva trae un rinnovato impulso dalle trasformazioni politiche, sociali ed economiche conseguenti alla grande mobilitazione della società civile agli inizi del nuovo secolo, grazie alla quale si impose l'idea di un nuovo modello di sviluppo alternativo a quello neoliberale, proprio in risposta alla insistente domanda di inclusione da parte dei movimenti sociali.

I vari processi di integrazione maturati dagli anni novanta del secolo scorso in poi si possono ascrivere nell'ambito di un percorso contraddistinto dalla evoluzione del processo di *ciudadanización*, sempre più indirizzato al superamento del concetto di cittadinanza intesa come semplice riconoscimento di uno *status,* cioè la titolarità dei diritti, al fine di considerarne anche le sue diverse dimensioni vissute, che includono un insieme di pratiche tese alla costruzione di sé e degli altri, la partecipazione e l'identità. L'idea di cittadinanza regionale che va affermandosi implica, oltre alla capacità di esercitare i propri diritti e doveri, anche l'essere parte di una comunità in uno spazio che trascende quello nazionale e si colloca in un ambito più ampio, come quello regionale o subregionale, nel quale il riconoscimento giuridico dei diritti venga coniugato con azioni e pratiche che puntino alla trasformazione delle relazioni e dei meccanismi che generano esclusione e

discriminazione a causa dell'appartenenza etnica, religiosa o culturale, oppure delle disuguaglianze sociali, proprio perché essi costituiscono di fatto un impedimento all'esercizio dei diritti formalmente riconosciuti. Sono i contenuti che emergono per esempio dall'idea di cittadinanza *suramericana* o *unasureña* elaborata dall'Unión de Naciones Suramericanas (Unasur), uno dei più recenti organismi di integrazione latinoamericani, il quale si propone come espressione di un regionalismo democraticamente più avanzato rispetto alle istituzioni di più lunga data (come la *Comunidad Andina de las Naciones* e il *Mercado Común del Sur*), ponendosi, tuttavia, in continuità con esse e riconoscendone i risultati conseguiti (*Tratado Constitutivo, Preámbulo* 2008). La cittadinanza sudamericana viene prospettata nei documenti istituzionali come «un processo dinamico, progressivo e graduale» (Unasur 2015), nonché quale elemento fondante della integrazione regionale, congiuntamente alla costituzione di uno spazio di libera mobilità delle persone, la quale viene riconosciuta come uno dei diritti fondamentali. Essa, pertanto, trascende lo schema tradizionale dei diritti e dei doveri in quanto contempla un proprio disegno di appartenenza, secondo una duplice prospettiva: giuridico-politica (accesso ai diritti) da una parte e socio-culturale dall'altra, configurandosi, pertanto, come una condizione al contempo «giuridica» e «identitaria» (Unasur 2014b, p. 14).

Alla base della costruzione di una cittadinanza più inclusiva viene posta l'imprescindibilità del rispetto e della promozione dei diritti umani, i quali vengono prospettati non solo come un «limite alla oppressione e all'autoritarismo», ma anche come punto di riferimento per lo sviluppo di politiche pubbliche e per il consolidamento delle istituzioni democratiche[1]. I diritti umani costituiscono l'asse portante dell'attuale discorso integrazionista anche ai fini della partecipazione della società civile, dal momento che questa viene riconosciuta unanimemente come uno dei pilastri della legittimazione democratica del processo d'integrazione, secondo una prospettiva che affida al «civismo», appreso e praticato nelle organizzazioni sociali, il compito di rendere possibile l'attuazione del disegno di democratizzazione delle politiche[2]. Un approccio, questo, che considera la relazione tra governi regionali e società civile come una relazione dialettica e complessa nella quale entrambe le parti sono necessarie l'una all'altra (Walzer 2002).

Queste considerazioni portano a ritenere come «*más ciudadanía*» implichi correlativamente «*más sociedad*» (Cepal 2000, p. 64), ovvero una comunità di soggetti in grado di costituirsi come persone attive, capaci di realizzare una cittadinanza partecipata, assumendo la partecipazione come valore democratico, espressione di autonomia, di libertà e responsabilità. L'agire cittadino richiede, pertanto, la predisposizione di spazi di partecipazione che siano specificatamente spazi di interazione e di condivisione e questo dipende anche dalle capacità ideative

[1] Instituto de Políticas Públicas en Derechos Humanos del Mercosur-IPPDH 2015.
[2] www.cefir.org.uy; Unasur, *Tratado Constitutivo* 2008, art. 18.

della società stessa nell'organizzare azioni collettive che siano significative dal punto di vista della comunicazione sociale e del riconoscersi come una comunità di interessi sostenuta da legami solidaristici e identitari. La società civile, in tal senso, diviene un *topos* intorno al quale ruota una molteplicità di associazioni e movimenti i quali si pongono in una relazione dialettica costruttiva con lo Stato, condizione che, pertanto, la caratterizza come un processo in continuo divenire e al contempo strumento teso a dare attuazione alle dinamiche democratiche (Comarof and Comarof 1999).

La dialettica tra organizzazioni e movimenti sociali costituisce, proprio per le loro differenti modalità di azione e grado di istituzionalizzazione, il fulcro della partecipazione cittadina ed entrambi si configurano come veicolo di trasformazioni in senso democratico e culturale della società e del comportamento quotidiano e politico dei cittadini, indirizzandoli, attraverso azioni collettive, verso la comprensione di problematiche di interesse comune. In questi spazi, infatti, si apprende a co-costruire relazioni che non abbiano come finalità solo il benessere individuale, ma una più ampia prospettiva indirizzata verso lo sviluppo umano e sociale in generale, nel senso del rafforzamento dei legami comunitari, in funzione della loro inclusività e democratizzazione (Mejias Sandia, Henríquez Roas 2012). È questa dimensione relazionale della partecipazione che fa sì che gli individui siano attori in grado di agire coscientemente nello spazio sociale ed è proprio questo spazio, «traffico di simboli significanti», il luogo in cui avviene la «formazione del pensiero e delle emozioni» (Geertz 1987) e la costruzione della definizione di sé, dell'identità personale. Questa può trovare nella condivisione di una medesima dimensione collettiva dell'identità un modo per rafforzarsi positivamente, poiché quest'ultima è anche un luogo dove la progettualità individuale può riscontrare le condizioni favorevoli per la sua realizzazione, a meno che essa non si trasformi in etichetta. Tali spazi condivisi si configurano tutt'altro che come campi neutri, in quanto l'identità si caratterizza proprio per essere un fenomeno politico o la sanzione di un rapporto di forze: di conseguenza essi si connotano come ambiti di negoziazione e di mediazione con l'altro, che richiedono anche l'impiego di strategie conflittuali e di logiche situazionali. La diffusione delle nuove tecnologie della comunicazione, attraverso le nuove *agorà* e spazi culturali condivisi – all'interno dei quali tutti divengono costruttori di senso – e l'offerta di un panorama ricco e mutevole di «vite possibili» (Appadurai 2001), ha modificato radicalmente l'esercizio della cittadinanza, spingendo costantemente a rinegoziare i dispositivi simbolici tradizionali e le appartenenze culturali e identitarie, che non riescono più ad identificarsi con una dimensione puramente territoriale. La nuova configurazione del sociale e del pubblico, dei diritti, dell'uso degli spazi di comunicazione e di relazione, indirizza verso una nuova ridefinizione dell'essere cittadino nella comunità locale come in quella regionale e delle sue modalità di interazioni con gli altri attori sociali. Lo sviluppo dei social, in particolare, ha generato una «trasmutazione» dell'immaginario collettivo, che rappresenta una componente fondamentale della partecipazione. Si è

verificato, infatti, che la loro interazione e comunicazione di tipo orizzontale siano diventate produzione culturale, generatrici di contenuti e di immaginario collettivo, il quale oggi viene a configurarsi sempre più come un «ecosistema narrativo», in quanto frutto della complessità, sia dal punto di vista degli ambienti che delle persone, che si trovano ad essere al contempo nella condizione di fruitrici e produttrici di cultura ed abitano contemporaneamente diversi ambienti (Risso 2019).

La società civile per lungo tempo è stata «la grande assente» del processo di integrazione latinoamericano (Serbin 2007), a causa dell'inclinazione autoritaria dei sistemi politici predominanti in America Latina, che ha accentuato la crisi della funzione di rappresentanza dei settori popolari e medi della popolazione e provocato l'emarginazione e la *despolitización* dei cittadini, anche attraverso la repressione o la neutralizzazione (ricorrendo anche a pratiche manipolative) delle strategie di mobilitazione popolare.

Iniziative come la *Campaña Continental* contro l'*Area de Livre Comercio de las Américas* (ALCA), cioè contro la *dolarización* dell'economia, la *Cumbre de las Américas* di Mar del Plata del 2005 e la *Cumbre por la Integración de los Pueblos* del 2006 in Bolivia mostrano una rinnovata vitalità delle organizzazioni e movimenti sociali e politici, che dà impulso allo sviluppo di proposte alternative di integrazione sintetizzate nel motto «*otra integración es posible*» (Dello Buono 2006). La loro auspicata *integración desde abajo* in pratica intercetta tutte le antiche tensioni che da tempo rappresentano il nucleo del conflitto sociale in America Latina: la lotta contro le disuguaglianze e la povertà e la conseguente esclusione sociale e politica, la domanda di uno sviluppo economico equo e di cittadinanza (Nieva, Nelli Feroci 2017).

In questo panorama e proprio a ridosso delle mobilitazioni, compare sulla scena politica l'*Alternativa Bolivariana para América Latina y el Caribe* (ALBA), promossa dal Venezuela, che propone un modello politico di integrazione regionale con una impostazione ideologica del tutto diversa rispetto a quelli fino ad allora adottati, ragione per la quale è stata anche oggetto di una forte opposizione. Anch'essa si pone in una posizione molto critica nei confronti delle politiche di integrazione fino ad allora intraprese, per il fatto di essersi tradotte in pratica nella «istituzionalizzazione del mercato» con la globalizzazione dell'economia, in quanto sostenute da ideologie che hanno fatto propria l'equazione *más mercado, más desarollo*.

Le *Cumbres* V e VI (2007) danno l'avvio al processo di istituzionalizzazione dell'Alternativa bolivariana, con la costruzione di un sistema internazionale multipolare attraverso alleanze strategiche tra paesi con orientamenti politici ed ideologici affini. L'appello ai governi latinoamericani contiene il nucleo ideologico del progetto di unione latinoamericana e caribica che affonda le radici storiche e filosofiche nel pensiero di unificazione politica di Simón Bolívar, esprimendo pertanto, a parere di molti, «un sentimento storico» ormai dimenticato dalla politica,

un «compromesso con il passato, che ritorna nel presente» (Eudís, Femín 2009, p. 341). La proposta unionista prevede la revisione radicale dei regimi di integrazione regionale in vigore, ponendo alla base della auspicata «*recostrucción del mundo*» una prospettiva *humanista e endógena* (non a favore e complice degli interessi transnazionali), la quale all'idea di schiavitù/sfruttamento e di neo-colonizzazione sappia opporsi attraverso la costruzione di una spazio pubblico unionista fondato sui principi della solidarietà, della cooperazione e complementarietà, in funzione del benessere dei pueblos latinoamericani: un'«alternativa di giustizia» di fronte al neoliberalismo e all'iniquità (ALBA 2007):

«Così il rifiuto del sistema istituzionale e organizzativo dei regimi di integrazione economica si delinea come una rottura paradigmatica, con la configurazione di una nuova istituzionalità, centrata sulla difesa del popolo, la sovranità e l'economia solidale non capitalista*»* (Eudís, Femín 2009, p. 343).

Coerentemente con questi presupposti, che richiamano gli ideali bolivariani e martiani della «*hermandad*», viene prospettata una struttura organizzativa imperniata sul multilateralismo e sulla cooperazione, che contempla un livello gerarchico a carattere orizzontale flessibile, il quale, dando seguito al riconoscimento della imprescindibilità della partecipazione dei movimenti ed organizzazioni sociali, pone questi ultimi allo stesso livello gerarchico degli organi ministeriali.

Il livello di sviluppo istituzionale cui tende l'Alba la connota non come un'organizzazione sovranazionale tradizionale, ma piuttosto come uno spazio multilaterale cooperativo caratterizzato dall'incontro tra governanti e movimenti sociali nella pratica della «diplomazia» delle *Cumbres*, le quali si differenziano dalle omonime contemplate dagli altri progetti di integrazione latinoamericani per la loro debolezza istituzionale. La diplomazia delle *Cumbres*, infatti, è da intendersi come uno scenario di dialogo e di concertazione politica inter-statale o intergovernativa, nel quale i governanti si sostengono reciprocamente riguardo alle necessità/priorità della popolazione, riconoscendo la partecipazione dei movimenti sociali nei processi decisionali e nei livelli operativi dello spazio pubblico unionista. In tal modo si impostano le linee del ridimensionamento della concezione istituzionalizzata della integrazione economica per «incorporare la filosofia della economia giusta ed equilibrata negli accordi multi-bilaterali» (Eudis, Fermín ivi, p. 351). Il merito di ALBA, secondo molti studiosi, sarebbe stato quello di avere accolto *in toto* le istanze della protesta sociale e, quindi, di avere decisamente contribuito a dare risalto, nell'agenda della integrazione regionale, alla dimensione sociale «tanto che gli obiettivi in precedenza limitati alla crescita economica appaiono sempre più in contrasto con l'equità, l'inclusione, la giustizia sociale e l'accesso universale dei cittadini ai potenziali benefici dell'integrazione e sviluppo» (Sebin 2007, p. 199).

La spinta al cambiamento delle politiche regionali ha coinvolto, con più o meno profondità, tutti i processi di integrazione già atto, a testimonianza della «inequivocabile volontà politica di democratizzazione» da parte delle istituzioni regionali, come loro stesse dichiarano[3], con inevitabili ripercussioni anche sui processi ancora *in nuce* e sui successivi. L'ondata riformatrice ha indirizzato i governi regionali verso la ristrutturazione dei meccanismi e degli spazi istituzionali di dialogo e di confronto con la società civile, a sostegno e complemento dei rispettivi parlamenti. In tal modo si è venuto a delineare un apparato organizzativo che istituisce delle apposite strutture al vertice del proprio sistema di integrazione, incaricate a loro volta di individuare i nuovi organismi istituzionali della partecipazione: la Can, per esempio, si è affidata ai *Consejos Consultivos*, mentre il Mercosur e l'Unasur alle *Cumbres Sociales.*

C'è anche da rilevare come il disegno di democratizzazione abbia individuato uno speciale ambito di azione nella formazione dei cittadini regionali, che ha come destinatari privilegiati i giovani, assumendo una prospettiva secondo la quale l'educazione alla responsabilità civica costituisca un presupposto indispensabile ai fini della partecipazione: iniziative come il *Parlamento Juvenil Mercosur* oppure i *Programas de Prácticas* della Can, o il progetto *Somos Unasur*, hanno tutte un carattere dichiaratamente pedagogico, anche al fine di incentivare il senso di appartenenza alla comunità regionale.

Infine, tornando alla dialettica costruttiva tra organismi regionali e società civile, possiamo constatare come essa abbia trovato espressione anche nel reciproco sostegno e collaborazione nelle circostanze in cui si è trattato di intraprendere azioni di mobilitazione comune per difendere i processi di integrazione in atto e l'idea stessa di integrazione regionale dagli attacchi dei "nemici" politici interni o esterni. In queste particolari contingenze, la priorità attribuita alla difesa degli interessi comuni ha riunito strategicamente esponenti dei governi regionali e *pueblos*, come si è verificato per esempio nel 2018, in cui la mobilitazione ha avuto come meta la sede dell'Unasur a nord di Quito, per impedirne lo smantellamento da parte del presidente ecuadoriano, considerato per questo un "traditore" politicamente corrotto e al servizio de *el imperio* statunitense. Nella narrazione dell'evento da parte dei media e dei social viene messa in risalto la trasversalità della partecipazione dei diversi *pueblos* sudamericani e individuata la matrice comune nella "lotta" contro il disegno di bloccare i processi di integrazione in atto, da parte del non sconfitto imperialismo americano e dei paesi sudamericani che hanno fatto propria l'ideologia neoliberale.

Quella che viene prospettata è una «strategia permanente di mobilitazione sociale» a difesa di tutti i progetti di integrazione sudamericani, in quanto espressione della volontà popolare, con la finalità ultima di difendere la sovranità, la democrazia

[3] www.Somosmercosur.org.

ed i diritti umani, e di preservare la regione come un territorio di pace[4]. Questo testimonia come la volontà di salvaguardare i processi di integrazione regionale esprima in America Latina una molteplicità di esigenze, che sono di natura economica e ideologica, ma anche culturale ed identitaria, per il fatto che la contrapposizione ad un "*otro externo"* statunitense, sulla scia della tradizione del latinoamericanismo, ad un "*otro interno",* suo complice politico, alimenta un sentire comune che rafforza l'unità e l'identità regionale.

A conclusione del discorso, è possibile dire che la richiesta da parte della società civile di conferire alle politiche regionali un indirizzo più democratico sia stata generalmente recepita, anche se il grado di democratizzazione raggiunto dai vari sistemi di integrazione regionale costituisce attualmente un discrimine, in quanto essi presentano in tal senso significative differenze. Pertanto, d'accordo con quanto sostiene Serbin (2007), alla domanda se «*otra integración es posible»* si potrà rispondere affermativamente solo se l'azione riformatrice avrà saputo implementare spazi e canali di dialogo e di concertazione con la società civile e se i processi di cambiamento in atto saranno davvero in grado di attenuare il *deficit* democratico dei processi di integrazione regionale. La situazione che emerge attualmente evidenzia come i percorsi intrapresi non siano risultati finora efficaci dal punto di vista della loro effettiva democratizzazione. Questo è comprovato dal fatto che gli organismi di integrazione ragionale, pur essendo ritenuti indispensabili dai diversi *pueblos* latinoamericani, vengano da essi percepiti come strumenti prevalentemente intergovernativi, per non essere andati oltre l'implementazione di un tipo di partecipazione che non sia prevalentemente formale, in quanto non abilitante ad agire sul piano decisionale. Difatti la loro «sofisticata istituzionalità», come qualcuno la definisce, non ha finora prodotto processi davvero inclusivi e relazioni trasparenti e democratiche tra gli attori coinvolti, anche a causa dei meccanismi adottati che hanno svolto finora una funzione prevalentemente consultiva e non di *empowerment* della società civile (Cortéz 2019). Limiti e carenze si rilevano anche da parte della società civile sotto diversi punti di vista: insufficiente preparazione a svolgere un ruolo che richiede cultura di governo, non adeguate capacità di concertazione, difficoltà a coordinarsi e ad esprimere rappresentanze unitarie, rischio di operare secondo visioni o interessi particolari.

2.2. La "lucha ciudadana" dei pueblos indigeni

Riguardo all'evoluzione in senso democratico della cittadinanza regionale, risulta decisivo l'apporto dei *pueblos* indigeni, i quali assurgono a protagonisti del proprio processo di *ciudadanización* sulla base di un'azione collettiva, che si configura come

[4] *Blog País Radical Ecuador*.

una vera e propria *lucha ciudadana*, per un congiunto di domande e pratiche politiche tese ad ampliare gli orizzonti della politica istituzionale e ad attribuire nuovi significati alla cittadinanza, alla rappresentazione e alla partecipazione politica. La lotta dà impulso ad un rinnovato processo di ridefinizione dei *pueblos* e l'azione collettiva sollecita negli indigeni una autovalutazione positiva per il fatto di percepirsi come cittadini e rafforza la loro identità, con il contributo di una ricca simbologia che accompagna molte loro forme di lotta, come per esempio le marce che si concludono nei luoghi emblematici del potere (come la capitale), oppure l'occupazione di spazi pubblici con elevato significato politico, come la sede parlamentare e governativa, o anche il protagonismo mediatico. Grande valenza identitaria assume anche l'esibizione dei simboli della propria cultura, come per esempio quello dello *huipala* da parte dei popoli andini, accompagnato dal motto incaico che inneggia ai tre principi ancestrali della cosmovisione andina: l'onestà, la laboriosità, la sincerità (García 2003).

I *pueblos* si costituiscono come entità collettive e nuovi attori sociali per richiedere il riconoscimento delle loro identità distinte come soggetti di diritti collettivi, quali i diritti alla libera determinazione, alla proprietà collettiva del proprio territorio e alla partecipazione politica. Il riconoscimento come *pueblos* risulta indispensabile ai fini della riemersione della loro "identità clandestina" poiché negata dalla storiografia ufficiale (*historicidio*). L'azione collettiva indigena è indirizzata verso la ridefinizione della nozione storica di cittadinanza secondo un'accezione nella quale l'uguaglianza possa coniugarsi con la diversità, riconosciuta internazionalmente come un diritto che implica la singolarità storica e culturale, un diritto umano basilare per i *pueblos,* dal quale discende il riconoscimento ad un'esistenza culturale differenziata rispetto al resto della collettività dei cittadini (Bartolomé 2003, p. 179; 2010). Ciò comporta l'eliminazione del carattere monoetnico dello Stato e il riconoscimento della natura multiculturale e plurietnica della società, con conseguenze anche sulle relazioni di potere nel senso della trasformazione delle dinamiche che generano esclusione da parte dello Stato e della società. Questa idea implica, quindi, una definizione della democrazia che ha il proprio referente non più solo nella democratizzazione del regime politico, ma nella democratizzazione di tutta la società, incluse le pratiche culturali.

Secondo il punto di vista di Bonfil Batalla (1988), nella loro azione di opposizione agli stati nazionali monoetnici e autoritari, i movimenti indigeni si sarebbero appropriati delle nozioni di indio e di indigeno, trasformandole in categorie politiche positive di carattere transetnico capaci di unificare e mobilizzare diversi *pueblos*. A suo avviso, la categoria di «indio» può essere considerata in effetti una categoria sovraetnica che non denota nessun contenuto specifico riguardo ai gruppi che comprende, se non la relazione tra loro e gli altri settori del sistema sociale globale dei quali gli *indios* fanno parte. Essa fa necessariamente riferimento alla sua relazione coloniale. Prima della colonizzazione, infatti, non esisteva nessun concetto

che qualificasse in maniera uniforme tutte le popolazioni del continente, se non alcune denominazioni generiche, come per esempio quella di *los hombres* e simili in uso peraltro anche presso molti popoli aborigeni (Bonfil Batalla 1972, pp. 110-111). Con la ricostituzione dell'identità indigena, il termine subì una risignificazione per essere collegato alla resistenza e alla denuncia delle ingiustizie subite permettendo il riconoscimento dell'esistenza di differenti gruppi etnici (Revilla Blanco 2005). Tale riconoscimento ha fatto sì che potessero dare vita a dei movimenti sociali basati sulla categoria di *pueblos indígenas*[5], termine che si riferisce ad una grande varietà di popoli nativi e di organizzazioni sociali che trovano, nella loro diversità, dei fattori di unità nel condividere una identità positiva basata sulla differenza culturale e una situazione negativa di estrema emarginazione sociale.

La richiesta di riconoscimento della propria identità comporta dei risvolti rilevanti sul piano dei diritti, specialmente in relazione alla domanda di autonomia per poter definire il proprio sviluppo economico, sociale e culturale e per preservare la propria integrità culturale. Tale domanda non deve essere interpretata, come sottolinea anche Bartolomé (2003), dal punto di vista di un'aspirazione all'isolamento, né tantomeno come un attacco all'integrità territoriale e politica dello Stato, quanto piuttosto come un intento di conservare o creare l'accesso a spazi sociali proprio per riprodursi in quanto tali, nonché come strategia ai fini di una articolazione della società maggiormente egalitaria rispetto all'attuale e del conseguimento di una cittadinanza differenziata.

Tale richiesta si configura anche come una forma di riscatto da parte degli indigeni rispetto al passato storico postcoloniale, quando essi vennero esclusi dal processo di formazione degli stati nazionali, iniziato subito dopo l'indipendenza, nonostante questi stati nascenti avessero fondato la propria legittimazione proprio sul loro passato indigeno. L'aver postulato da parte loro il riconoscimento della diversità come un diritto, secondo una tendenza ormai globale[6], costituisce il superamento

[5] L'espressione è nata ed è stata utilizzata inizialmente sulla base della sua origine etimologica, per distinguere all'interno di un territorio i nativi di quel luogo dagli Europei che vi erano appena arrivati. Nel corso del tempo il significato ha assunto sfumature diverse, anche in conseguenza dello stanziamento di popoli appartenenti alla tradizione europea in territori al di fuori del Vecchio Mondo, tanto da risultare di non semplice e/o sempre chiara delimitazione nella pratica reale. Attualmente si considerano popoli indigeni «tutte quelle comunità che costituiscono identità culturali che fanno riferimento a tradizioni pre-europee». Una definizione che, tuttavia, «non esaurisce tutta la gamma di quelle fenomenologie che vengono fatte rientrare sotto l'espressione "popoli indigeni". Molte culture sono definite tali anche se la gran parte o addirittura tutte le tradizioni che le definiscono vengono da altrove, e molti contenuti, che sono affermati come tradizionali di una determinata etnia, in realtà hanno origine magari dalla stessa espansione coloniale o comunque da contesti che sono al di fuori di quel *popolo indigeno*» (Santoni 2006, p. 38).

[6] Nella Dichiarazione delle Nazioni Unite sui diritti dei popoli indigeni (2007), la diversità viene riconosciuta come patrimonio che contribuisce alla ricchezza culturale dell'umanità e, che, pertanto, deve essere rispettata e tutelata in tutte le sue forme e manifestazioni.

dell'idea di una società culturalmente omogenea, imposta anche per assecondare il mito della *blanquitud,* che ha permeato l'immaginario collettivo di molti stati latinoamericani, come per esempio il Cile (Rossi 2018). Significa anche superare l'idea di unità nazionale, sulla quale si è fondata la logica costitutiva degli stati, basata su un egualitarismo individualistico, che di fatto ha implicato una omogeneizzazione linguistica e culturale e il controllo totale del territorio di pertinenza, i quali a loro volta hanno generato la perdita di vista delle differenti culture e gruppi etnolinguistici e le diverse tradizioni storiche e culturali dei *pueblos* indigeni. Le dinamiche identitarie sottese a questi movimenti indigeni fanno sì che abbiano caratteristiche diverse rispetto ad altri movimenti sociali, in quanto si configurano in realtà come movimenti «etnopolitici», per il fatto che non sono espressione solo di una domanda da parte di gruppi sociali esclusi ed emarginati, ma anche di un non concluso processo di confronto tra «*civilizaciónes y diferenciados*» (Bartolomé 2006b, p. 16). Com'è noto, infatti, in America Latina il sistema interetnico si è sviluppato storicamente come una struttura di sfruttamento economico e di esclusione sociale e politica delle società native, fatte oggetto anche di violenza materiale e simbolica. La diversità culturale che attualmente caratterizza il contesto etnico latinoamericano rappresenta il risultato di processi iniziati con l'immigrazione dall'Asia e che non si sono conclusi con l'invasione europea. Infatti, le dinamiche, che si attivarono durante il periodo coloniale e che comportarono sia l'estinzione di alcuni gruppi etnici nativi sia la crescita di altri, sono le stesse che si riscontrano oggi, a testimonianza della dinamicità delle identità etniche, che si costruiscono e ricostruiscono con repertori culturali che possono essere molto differenti rispetto a quelli preispanici, ma non per questo meno legittimi. Da qui la difficoltà dello studioso di come documentare la varietà dei contesti indigeni, anche per non cadere nell'errore di considerare l'indigeno «l'alterità assoluta» come è stato rappresentato nell'immaginario storico e nella retorica ufficiale, che implicherebbe sia l'idea di un'alterità non soggetta a cambiamento, sia per gli stessi indigeni diventare prigionieri di un'idea di autenticità da cui non è possibile staccarsi (Gorza 2011), prescindendo anche dal considerare i vari contesti storici, le reti di relazioni interetniche, i cambiamenti, le acquisizioni intervenuti nei secoli di storia successivi al periodo precolombiano (Rossi 2015, pp. 111-112). La configurazione etnica, cioè la fisionomia politica delle società native contemporanee, costituisce, quindi, il risultato di un processo secolare e di una condizione che ha oscillato nel tempo tra la scomparsa come gruppo sociale differenziato e l'adattamento alle nuove condizioni che venivano man mano determinandosi (Bartolomé 2006b, p. 37). La capacità di resistenza ai tentativi di annientamento è una prerogativa delle culture indigene, che sono sopravvissute non come il risultato di una inerte resistenza al cambio, ma per un continuo processo di «adattabilità strategica» ai loro stessi cambiamenti, i quali sono assunti come espressione di una nuova modalità di essere membri di un gruppo etnico, in una logica culturale specifica che cerca di utilizzarli non solo per la

riproduzione materiale, ma anche ideologica della società. Le società subordinate, infatti, generano per sopravvivere strategie adattative che sfumano il loro profilo culturale per poter continuare ad essere se stesse (ivi, p. 104).

La continuità del gruppo deriva anche dalla possibilità di gestione del proprio territorio, che per gli indigeni presenta componenti immateriali di natura simbolica e identitaria dal momento che dalla cura delle sue risorse dipende non solo la sussistenza della comunità, ma anche la riproduzione sociale, culturale e materiale ed è anche un luogo in cui risiede la memoria collettiva.

Questo spiega l'importanza delle rivendicazioni riguardo al controllo sopra i loro spazi ed ambiti di vita, rivendicazioni che hanno prodotto una forte reazione di contrasto da parte degli stati e dei nazionalisti, poiché hanno interpretato la richiesta di autonomia come un segnale di separazione e un attentato alle sovranità territoriali venutesi a definire durante il laborioso processo di costruzione dello Stato nel XIX secolo. Anche nell'immaginario collettivo popolare si è insinuato il timore che la popolazione non indigena possa essere espropriata dei loro territori etnici legalmente riconosciuti, timore che risulta del tutto infondato, in quanto, alla luce del discorso ricostruttivo precedente, il riconoscimento territoriale è finalizzato a promuovere, nell'ambito degli etnoterritori, non l'esclusione, ma la trasformazione delle relazioni interetniche (Barabas 2004; Bartolomé 2010). Questi fattori sono quelli che incidono principalmente sui ritardi del processo di riconoscimento territoriale ai *pueblos* indigeni e riguardo a questo aspetto la situazione in America Latina presenta un quadro piuttosto eterogeneo, in cui convivono situazioni come quella del Messico, per il quale la questione è fuori discussione – per timore della balcanizzazione, per la questione della sovranità popolare e delle frontiere interne – con altre del tutto opposte, come nel caso della Colombia e dell'Ecuador, che, invece, propendono per il riconoscimento dei territori indigeni, che nella maggior parte dei casi si sono venuti a definire mediante processi di auto-delimitazione legittimati dallo Stato. La centralità della questione territoriale è strettamente connessa alla simbolizzazione del territorio, ancora molto viva presso le culture native contemporanee, come evidenziato in diversi studi, in cui il territorio viene concepito come uno spazio culturalmente costruito da un *pueblo* attraverso il tempo, definibile più specificatamente come

«ogni porzione di natura, simbolica ed empiricamente modellata da una determinata società, sopra la quale questa rivendica diritti per garantire ai suoi membri la possibilità di accesso, controllo e uso delle risorse in essa presenti» (Barabas 2004, p. 112).

Lo spazio abitato e culturalmente costruito da un gruppo etnolinguistico nel corso della storia si costituisce, pertanto, come etnoterritorio, che coniuga il tempo con lo spazio (il luogo con la storia), fornendo dei referenti identitari ai suoi abitanti, per i quali costituisce sempre un ambito polisemico, in quanto esprime un condensato

di significati che si sviluppano attraverso le generazioni. È un ambito dotato di intenzionalità, che permette di mantenere un sistema stabile di reciprocità. Per queste ragioni, il territorio etnico si costituisce non solo come un luogo in cui «fare», ma anche come uno spazio che consente di «essere. Molto più del suo ruolo di fornitrice di beni, la terra rappresenta uno dei termini dialettici della relazione dell'uomo con l'universo, dalla quale proviene la ricchezza stessa delle simbolizzazioni che esprimono tale fondamentale relazione (Bartolomé 2010, p. 21). Per tale ragione, secondo il senso comune dell'indigeno, chi se ne allontana «si trasforma in meticcio o in bianco, ovvero recide quel cordone ombelicale che permette la tradizionale rappresentazione sociale del sé» (Gorza 2011, p. 89).

3. La costruzione dell'identità regionale e il ruolo del patrimonio culturale e della memoria collettiva

Qualunque discorso sulla costruzione dell'identità nazionale e regionale in America Latina non può prescindere dal considerare il lungo processo per il riconoscimento del pluralismo culturale.

Per le *élites* di governanti succedute ai *conquistadores,* la storia dei *pueblos* originari, sia preispanica che coloniale, non fu rilevante ai fini della costruzione della identità nazionale e regionale, anche di fronte allo sviluppo di una dottrina integrazionista che riconosceva il pluralismo culturale e lo poneva alla base dei vari disegni politici di integrazione. Tuttavia, l'esperienza coloniale stessa, le guerre per l'indipendenza, la formazione degli stati nazionali sono processi che coinvolsero tutti paesi ed i popoli latinoamericani, costituendo un sostrato storico, culturale e simbolico comune che non poteva essere cancellato o ignorato. Proprio da questo sostrato intendono ripartire gli organismi regionali per costruire tra le popolazioni il sentimento di appartenenza alla comunità regionale ed i legami identitari che vengono posti a fondamento della cittadinanza democratica. È quanto emerge per esempio dalle dichiarazioni dell'Unasur, nelle quali si afferma che la cittadinanza sudamericana, oltre a costituirsi come un progressivo accesso ai diritti, come si è detto, si configuri anche come:

«una condizione identitaria, di appartenenza e di radicamento alla terra sudamericana, alle sue tradizioni e costumi, alle sue culture diverse, alle sue lingue ed idiomi, alle sue cosmovisioni, il cui fondamento primario è costituito dalla condivisione tra i paesi membri di una storia comune» (Unasur 2014b, p. 14).

Il riferimento al pluralismo culturale come elemento distintivo della identità regionale sudamericana, riconosciuto come tale anche dagli altri organismi regionali, costituisce il punto di arrivo di un lungo processo, che ha portato gli stati

latinoamericani al riconoscimento della negazione dell'identità dei popoli indigeni e della loro estromissione dalla storia degli stati nascenti e, di conseguenza, a configurare il loro «risarcimento» morale, giuridico e politico come un dovere di tutti, per i trascorsi storici di emarginazione e di sfruttamento cui sono stati a lungo sottoposti a causa del mancato riconoscimento della loro cultura e dei loro diritti. La maturazione di questa consapevolezza traspare anche dai discorsi politici, che fanno esplicitamente riferimento alla responsabilità storica degli stati per non aver a lungo riconosciuto la diversità culturale dei *pueblos* indigeni ed avere, per questo, imposto loro un'unica identità negativa (di barbari e selvaggi) causando la loro invisibilità culturale ed esclusione sociale[7]. Da questa ammissione di responsabilità scaturisce il dovere della riparazione nei confronti di tutti i *pueblos* indigeni presenti nei territori dei singoli stati e delle compagini regionali, da esplicarsi attraverso interventi di natura sia giuridica (per il riconoscimento dei diritti finora loro negati), sia sociale (ai fini della eliminazione delle disuguaglianze), sia culturale con il riconoscimento delle loro identità.

Gli anni novanta del secolo scorso segnano l'inizio dei processi di riconoscimento della diversità culturale, che dà impulso a nuovo corso legislativo negli stati latinoamericani a partire dalle riforme costituzionali, che introducono il pluralismo giuridico proprio sulla base del riconoscimento della «preesistenza etnica e culturale» al colonialismo delle nazioni indigene originarie, superando, come nel caso dell'Argentina, l'impostazione "*misionero-civilizador*" dei precedenti statuti costituzionali. Dagli inizi del nuovo secolo, dietro l'impulso degli organismi internazionali, sia i singoli stati così come le istituzioni regionali appaiono sempre di più orientati ad accogliere la diversità culturale come una caratteristica essenziale delle loro società, come «patrimonio comune dell'umanità» e come fondamento per la piena realizzazione dei diritti umani e delle libertà fondamentali[8]. Questi nuovi orientamenti vengono incentivati anche dalle trasformazioni socio-economiche e dalle mobilitazioni sociali e movimenti etnici che coinvolsero la regione latinoamericana in quegli anni (*supra*). Riconoscendo il valore delle culture tradizionali dei *pueblos* indigeni come fonte di ricchezza materiale e immateriale, si riconosce di fatto l'apporto delle loro singolarità e particolarità espressive alla costituzione dei beni patrimoniali comuni, contribuendo in tal modo allo sviluppo dei «valori storici, culturali, ambientali ed umani», valori che danno forma alle identità

[7] Si vedano per esempio le dichiarazioni della Presidencia de la Nación Argentina, Ministerio de Justicia, Secretaría de Derechos Humanos, *Pueblos Originarios y Derechos Humanos,* 2011, p. 3 (www.jus.gob.arg).

[8] UNESCO, *Convenzione per la salvaguardia del Patrimonio culturale immateriale*, Parigi, 2003; UNESCO, *Conferenza Generale per la Educazione, la Scienza e la Cultura*, Parigi, 2005; UNASUR, *Declaración de las Ministras y Ministros de los Estados Miembro*s, Mitad del Mundo, Quito, Ecuador, 2017.

locali e territoriali[9]. Il patrimonio viene prospettato come uno spazio di confronto, di lavoro condiviso e collettivo, un progetto comune, che presuppone processi partecipativi di patrimonializzazione, come un insieme di beni culturali e naturali in grado di attivare processi di conformazione e di «risignificazione» storica del sociale, in quanto permette di costruire nuove realtà come espressione delle nuove relazioni sociali che genera. La promozione e il rafforzamento della «capacità della società di creare e ricreare il proprio ambiente» è uno degli obiettivi specifici presenti nell'*Estatuto del Consejo Suramericano de la Cultura* (CSC) dell'Unasur (2013, art. 3). Questa risignificazione del sociale implica anche il superamento delle dinamiche di esclusione e della invisibilizzazione di pratiche e di significati culturali attraverso le quali si è esperita per secoli la violenza simbolica nei confronti degli indigeni:

«Il patrimonio culturale trova significato nella sua democratizzazione e non nell'esclusione, nella elaborazione dei conflitti e nell' esercizio della violenza. In altre parole, la preservazione dei valori del patrimonio ha molto a che fare con la sua democratizzazione, la sua «delitizzazione», con l'appropriazione sociale, la sua promozione come interesse generale, la costruzione di un progetto collettivo, il rafforzamento del senso di cittadinanza, tra gli altri» (Carrión 2000, p. 17).

La tutela e la salvaguardia del patrimonio culturale e naturale vengono considerate non solo dal punto di vista dell'accessibilità e della fruizione responsabile, ma anche della sostenibilità (che implica una responsabilità transgenerazionale), con il riconoscere l'indispensabilità dei beni patrimoniali alla realizzazione di uno sviluppo equo e sostenibile, in grado di promuovere una distribuzione equitativa dei benefici che da essi derivano. Nelle opere patrimoniali si manifesta, tutto lo «*ingenio historico*» dei loro creatori e la coscienza storica, che si crea con la loro conoscenza, stimola lo sviluppo di una cultura che permette il riconoscimento delle identità nazionali e regionali e contribuisce al rafforzamento dei processi di integrazione. Inoltre, nella condivisione tra i membri delle rispettive comunità di un insieme di beni e di pratiche che li identifica, gli stessi organismi comunitari ravvisano uno strumento fondamentale per creare e intensificare tra loro i legami di solidarietà e di complicità.

García Canclini (1999) invita a considerare come la prospettiva di identificare il patrimonio come «luogo della complicità sociale», porti a trascendere le divisioni sociali, inducendo quindi a simulare che non esistano nella realtà, agevolati in questo dal prestigio storico e simbolico acquisito dal patrimonio stesso, anche per effetto di tutte le attività volte alla sua definizione, preservazione e diffusione. Per questo, soprattutto nelle società complesse come quella attuale, si devono considerare altre prospettive, quali per esempio l'uso sociale del patrimonio e l'attenzione alle

[9] Mercosur, Consejo Mercado Común (CMC), Decisión 55/12, 2012.

condizioni materiali e simboliche, affinché situazioni di svantaggio socio-economico e culturale non ne impediscano la condivisione e la fruizione.

A tale proposito si può rilevare come il tema dell'appropriazione sociale del patrimonio culturale materiale e immateriale delle popolazioni abbia costituito uno degli ambiti di cooperazione anche dalle politiche regionali. L'Unasur, per esempio, sin dalla sua costituzione, ha posto la cultura stessa a fondamento del proprio progetto di integrazione, secondo una duplice prospettiva: da una parte, infatti, riconosce come la ricchezza e la diversità culturale − di cui le nazioni multietniche, multiculturali e plurilingui sono portatrici − costituiscano delle profonde radici comuni che danno impulso al processo di integrazione, dall'altra è la cultura stessa ad essere posta come un obiettivo specifico di integrazione e come uno degli ambiti privilegiati di cooperazione, quando per esempio si elegge a principio la interculturalità, oppure quando si vuole promuovere la prestazione dei servizi culturali nella regione o lo sviluppo dell'industria culturale. L'accesso universale alla cultura viene proclamato come uno dei diritti fondamentali della persona e della società, in quanto viene riconosciuto come un «indispensabile strumento di sviluppo» e di produzione della ricchezza. La cultura, con la sua molteplicità di espressioni e di implicazioni socio-politiche ed economiche, viene a configurarsi, pertanto, anche come uno strumento per il superamento delle asimmetrie regionali e sub-regionali riguardo all'accesso ai diritti e, quindi, di inclusione e di contrasto alla povertà (CSC-Unasur 2013, art. 3b, c, f, l). Nell'ambito di questa prospettiva, la lotta alla povertà viene riconosciuta come un obiettivo prioritario, partendo dalle sue radici che vengono individuate nella disuguale distribuzione della ricchezza considerata come una delle condizioni più emblematiche del contesto latinoamericano, la quale non solo è di ostacolo allo sviluppo, ma è anche responsabile del basso livello di coesione sociale. Infatti, alle asimmetrie sociali ed economiche viene imputata la responsabilità di aver contribuito a «frantumare» l'identità storica e culturale della regione, per aver impedito che tra i membri della comunità si instaurasse la fiducia necessaria per la cooperazione regionale e la creazione di un comune senso di appartenenza. Tutte ragioni che contribuiscono a farne un ambito privilegiato di cooperazione.

Il sentimento di appartenenza alla comunità regionale è incentivato anche dalla condivisione di memorie. Gli eventi che hanno interessato negli ultimi quarant'anni l'America Latina, in modo particolare i processi di transizione democratica dopo la fine delle dittature militari e dei conflitti armati interni hanno incentivato la «cultura della memoria» cosicché questo passato recente, con il suo carico di dolore e le sue ferite ancora aperte, ha assunto un ruolo determinante nella costruzione dell'identità nazionale e regionale. Si è innescato, quindi, un processo di selezione e valorizzazione di alcuni luoghi rappresentativi di tale dolore che le istituzioni e le comunità intendono preservare per le generazioni future, in modo che possano costituirsi come interfaccia tra passato e futuro nella loro triplice dimensione materiale, simbolica e funzionale (Nora 2009, p. 32). L'interazione tra territorio e

memoria, intesa come costante risignificazione del passato, trasforma un luogo senza significato apparente in un luogo della memoria, che può essere potenzialmente patrimonializzabile per la comunità. Gli attori sociali (rappresentanti del potere politico, cittadini, vittime) fanno del luogo un sito emblematico della parte di storia che vogliono commemorare e nel momento in cui si fanno carico della sua dimensione commemorativa gli attribuiscono un sistema di valori ed una semantica (Feury, Walter 2011, p. 23). Ed è in tal modo che un antico carcere, dove venivano reclusi gli oppositori politici, viene convertito in un complesso pedagogico simbolo della nuova nazione democratica e che nei musei predomina «un'aura catartica» che legittima i nuovi stati nazionali post-transizione (Rufen 2010).

Nel caso dell'America Latina, si tratta di luoghi che portano i segni della repressione, della tortura e dello sterminio, ma anche di luoghi che custodiscono nei loro archivi le testimonianze delle vittime della violenza di Stato e dei conflitti che sono permeate anch'esse, come afferma Taussig (1984), dalla «cultura del terrore», in quanto non si limitano a rappresentare la violenza, ma ne sono parte integrante e sono generate dagli stessi codici simbolici. È significativo come, in queste operazioni di attribuzione di significati, le vittime vengano trasformate in elementi centrali delle nuove politiche della memoria e come, insieme ai testimoni, vengano altresì elevate alla categoria di emblema morale, in modo analogo a quanto avvenuto in Europa nell'«era della memoria», dopo il 1945, che chiude un passato di guerre mondiali e civili, di totalitarismi, di persecuzioni e stermini (Judt 2006). La sistematica pratica della documentazione della violazione dei diritti umani ha operato in paesi come il Cile e l'Argentina una strategia di resistenza rispetto allo Stato repressivo, alla impunità e al negazionismo socio-storico: ci si affida alla memoria collettiva anche per sottrarre all'amnesia generale il trauma della violenza materiale e simbolica perpetrata da organizzazioni terroristiche o dal "terrorismo di Stato"[10] in molti paesi latinoamericani durante le dittature militari o i conflitti interni, con palese violazione

[10] Riguardo alle espressioni "terrorismo di Stato" e "crimini di Stato", alcuni preferiscono utilizzare rispettivamente terrorismo «*desde el Estado»* e crimini «*desde el Estado»*, in quanto non sarebbe lo Stato a commettere materialmente i crimini quanto i suoi agenti o altri individui che in tal modo comprometterebbero anche la reputazione internazionale dello Stato stesso. Cfr. *Sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos Goiburú y otros,* de 22 de septiembre de 2006, http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_153_esp.pdf. Intorno ai due concetti di terrorismo e di terrorismo di Stato si contrappongono molteplici punti di vista. Nel presente lavoro vengono proposte le seguenti definizioni: «Il terrorismo è un metodo di intimidazione, devastazione e eliminazione del genere umano che pone in pericolo in forma massiva i valori giuridici essenziali come la vita, la libertà, l'integrità fisica» (Colombia, Corte Constitucional, Sentencia C-695 de 2002). Per terrorismo di Stato si intende «una serie di azioni di governo le quali, in modo reiterato e sistematico, eseguono disposizioni repressive e criminali di tipo autoritario che sono indirizzate contro i cittadini, considerati nemici dello Stato. Il cittadino qualificato in tal modo diviene una "vera fonte di pericolo" e punito, pertanto, con "l'eliminazione" in virtù della sicurezza collettiva» (Torres Vásquez 2010, p. 131; 2014). Il terrorismo di Stato viene riconosciuto dallo Statuto di Roma della Corte Penale Internazionale (1998) anche come «delitto di lesa umanità» o contro l'umanità.

dei diritti umani. Nel significato attribuitole da Halbwachs, la memoria è collettiva non perché essa sia la memoria di un gruppo in quanto gruppo, ma perché il «collettivo» è la condizione in cui gli individui esistono, non dimenticando come nella interazione trovi anche espressione la molteplicità di appartenenze individuali (2012, p. 12).

Del resto, la domanda su cosa debbano fare i paesi con un passato difficile di conflitti o di dittature rappresenta una delle grandi questioni del nostro tempo. Gli stati democratici che emergono da un tale passato devono affrontare i lasciti della violenza e decidere quale posto debbano occupare nella storia nazionale e nella memoria collettiva. Certamente molte sono le forme per affrontare la questione e ciascun paese lo ha fatto e lo fa a modo suo: commissioni per accertare la verità, attuazione di meccanismi legislativi e giudiziari, depurazioni delle istituzioni dello Stato, condanne per i responsabili della violazione dei diritti umani, riparazione delle vittime sono alcune delle iniziative intraprese anche in America Latina circa il proprio passato violento, nell'ambito del processo di democratizzazione. In tal modo, attraverso la selezione tra ricordi "memorabili" e rimozioni più o meno forzate (Fabietti, Matera, 2000), la memoria collettiva si istituzionalizza e si converte in un discorso ufficiale sul passato, costituendosi come elemento basilare per la costruzione dell'identità collettiva statale e regionale. Infatti, i ricordi espressi nelle cerimonie, nei luoghi e nei monumenti commemorativi, in quanto "attività ripetute in forma rituale" costruiscono identità collettive, unità, solidarietà e in quanto "atti culturali" trasmettono la cultura ufficiale dello Stato agli individui che, pertanto, vengono socializzati ai valori collettivi.

Le politiche di memoria – ovvero tutte quelle politiche di carattere pubblico destinate a diffondere e consolidare una determinata interpretazione di alcuni avvenimenti del passato da parte di specifici gruppi sociali o politici o dell'intero paese – in quanto fattore di costruzione di identità collettive rappresentano un potente strumento in mano allo Stato o alle varie istituzioni sovranazionali. Tuttavia, come ha sottolineato Elisabeth Jelin (2002), per quanto essi possano essere potenti nelle loro azioni di memoria, non sono gli unici «*emprendedor de memoria*» in quanto nella società coesiste molto altro: persone, associazioni, collettivi che utilizzano spazi pubblici per rendere visibili distinte memorie del passato, ufficiali o contro-memorie, che ridotte all'ambito familiare, resistono al silenzio o all'oblio. Osservata da una prospettiva post-coloniale, secondo il punto di vista di Rufen (2010, pp. 23-32) la memoria pubblica rappresenta una delle forme di «produzione di storia» (testimonianze, immagini, commemorazioni, monumenti, musei e soprattutto i dibattiti sopra la loro costruzione), considerando tale produzione non come distorsione della verità storica, ma dal punto di vista degli elementi che permettono di analizzare le dimensioni politiche che soggiacciono alla lotta per l'interpretazione e valutazione del passato. Le produzioni di storia in forma di memoria pubblica, se si analizzano come campo etnografico, possono rivelare tensioni sociopolitiche nel

presente tra gli stati e i settori subalterni della società, i quali oppongono necessariamente resistenza quando lo Stato usa il passato (o abusa del passato) a vantaggio delle proprie mire egemoniche. Roberto Beneduce (2019) sottolinea come sia la memoria condivisa come il suo rovescio, l'amnesia culturale, costituiscano un vero e proprio «campo di lotta» e come il presente risulti esposto sia ai saccheggi di una memoria selettiva a vantaggio di attori concreti, i cui crimini diventano invisibili, quanto alla violenza di una contro-storia, complice della cancellazione di tracce e della scomparsa di corpi, che finisce per produrre una rappresentazione immaginaria degli eventi.

In realtà storia e memoria non dovrebbero essere considerate come contrapposte, in quanto sono necessariamente complementari. La «fragilità e la malleabilità» della memoria, infatti, così come l'uso politico di essa e della storia sono da tempo oggetto di confronto tra gli storici, i quali avvertono che ciò che necessariamente si dovrebbe combattere è la tendenza alla criminalizzazione del passato indotta dalle sfide della democratizzazione della storia e dall'abuso del passato, cioè dall'uso «irresponsabile della storia» (Traverso 2007). Il confronto sulla interpretazione del passato investe anche i quesiti che riguardano la natura stessa delle politiche di memoria, in particolare quelli che gravitano intorno alla domanda se il ricordo debba essere considerato come un diritto o come un dovere della cittadinanza. Lo storico De Baets (2009) ritiene che in certi momenti il dovere del ricordo possa essere cruciale e che addirittura diventi obbligatorio negli stati post-dittatoriali, proprio per dare attuazione al diritto del cittadino alla verità. Ed è per questo che non si può ignorare la domanda di memoria da parte dei vari attori e gruppi sociali e diventa un dovere per gli stati predisporre gli strumenti necessari ai fini dell'investigazione storica e dell'esercizio della memoria. La nozione etica del dovere di ricordare (imperativo sociale della memoria) per molti avrebbe acquisito la sua formulazione più forte a partire dalle conseguenze dell'Olocausto: ricordare il passato rappresenterebbe una attestazione di solidarietà e di giustizia verso le vittime e allo stesso tempo, ricordando ciò che è accaduto, si potrà evitare che possa ripetersi nel presente e nel futuro (Erice 2009). Dal canto suo Elizabeth Jelin, partendo dalla rilevanza assunta dai diritti umani come parte di un'etica e come punto di partenza di un nuovo quadro interpretativo della sfera pubblica, ritiene indispensabile e «doverosa» la memoria, sia per l'individuo che per lo Stato, quando essa è collegata a situazioni di sofferenza collettiva:

«Memoria e dimenticanza, commemorazione e ricordo, diventano cruciali quando sono collegati ad eventi politici traumatici e situazioni di repressione e annientamento, quando si tratta di profonde catastrofi sociali e situazioni di sofferenza collettiva. Individualmente, interviene il segno lasciato dal trauma a determinare ciò che il soggetto può e non può ricordare, tacere, dimenticare o

elaborare. Dal punto di vista politico implica fare i conti con il passato» (Jelin 2003, p. 23).

Fare i conti con il passato impone alle giovani democrazie latinoamericane anche farsi carico di sradicare la persistenza di cause strutturali e di pratiche di violenza istituzionale, ereditate dalle passate dittature, ancora visibili nei sistemi carcerari e di sicurezza di molti stati, con palese violazione dei diritti umani. C'è chi obietta che le politiche basate sul dovere di memoria di solito risultino coercitive ed escludenti ad opera degli stati deputati alla elaborazione della memoria ufficiale, a differenza delle politiche basate sul diritto di memoria dei cittadini, le quali, invece, offrirebbero maggiori garanzie per la trasmissione di valori etici e politici fondanti della democrazia, ossia la trasmissione del patrimonio democratico collettivo. In ogni caso è sempre da considerare, come afferma Vinyes (2009) che, mentre il ricordo come principio non può essere obbligatorio, al contrario, il diritto alla memoria è un diritto universale, che necessita di condizioni e comportamenti adeguati per essere esercitato.

In America Latina, sia per le democrazie nazionali che per le comunità regionali, fare luce sul passato segnato dal terrorismo di Stato o dai conflitti interni viene considerato un imperativo inderogabile che si configura come dovere istituzionale di corrispondere alla domanda sociale di passato e di consentire ai cittadini di esercitare il diritto alla memoria, col fine ultimo di conseguire la riconciliazione sociale, senza la quale la cittadinanza non sarebbe praticabile. Anche in questo caso le politiche di memoria si connotano come un campo di lotta, nel quale si confrontano intorno all'evento traumatico differenti soggetti, differenti temporalità, percezioni e significati. Una delle questioni centrali in questo processo di confronto e di negoziazione tra i vari attori coinvolti ruota intorno alla rappresentazione dei crimini di Stato perpetrati in America Latina dalle dittature militari. Si ripropongono le stesse condizioni della *lucha ciudadana* da parte degli indigeni, i quali, con la forza delle loro rivendicazioni, assumono un ruolo rilevante come attori sociali determinati nel reclamare il diritto ad un proprio spazio nella narrazione della memoria storica ufficiale, in modo da sottrarre all'oblio generale la violenza sistematica di cui sono stati vittime da parte dello Stato. Uno degli episodi emblematici di questa strategia di rivendicazione – per il fatto che fa emergere una diversa prospettiva temporale riguardo alla ricostruzione del terrorismo e dei crimini di Stato – è rappresentato dall'azione di protesta di cui fu promotore, nel 2004 in Argentina, il *Movimento Indígena*, allora ancora in formazione, che culminò nell'impugnazione della legittimità della istituzione, a Buenos Aires, del Museo de la Memoria[11], sorto nell'antico spazio di un centro di detenzione e tortura dell'ultima dittatura militare. La loro azione è volta a rivendicare il diritto ad uno spazio sia nel museo e sia nella

[11] Oggi *Espacio para la Memoria y la Promoción de los Derechos Humanos*.

narrativa della memoria storica ufficiale, autorappresentandosi come le «prime vittime» dei crimini di Stato. A fondamento e legittimazione del loro *status* di vittime di Stato, pongono alcuni eventi e processi della loro storia: il genocidio indigeno del 1879, conosciuto come *La Conquista del Desierto*, e il *blanqueamiento cultural*[12], che ha accompagnato tutto il processo di formazione e di consolidamento degli stati nazionali. Quello che rivendicano è un approccio al terrorismo di Stato secondo una prospettiva temporale di «lunga durata», che ne possa svelare la sua vera natura, ovvero quella di un *modus operandi* adottato dallo Stato-nazione sin dalla sua formazione, in una continuità storica di ingiustizie, di esclusione e di cittadinanza limitata. Sotto questo punto di vista, le dittature militari del XX secolo appaiono come una delle tante espressioni di una violenza mutante, ma storicamente estesa e continua, da parte dello Stato nazionale verso alcuni settori della nazione, violenza che, pertanto, non sarebbe stata unica ed eccezionale nel periodo della dittatura, ma che è stata presente sin dalla genesi dello Stato moderno (Rufen 2010).

Riguardo al quesito se il ricordo si configuri come un dovere o un diritto, interviene anche La *Corte Interamericana de Derechos Humanos* la quale focalizza il suo approccio sul diritto alla memoria secondo una duplice prospettiva, che lo configura sia come diritto inalienabile della società alla verità storica, alla conoscenza dei fatti, dei motivi e delle circostanze che sono alla base dei crimini di Stato delle passate dittature, sia, al contempo, come diritto dei familiari delle vittime di sapere quello che è realmente accaduto ai loro congiunti. La configurazione della memoria come accoglimento della domanda sociale ed individuale di verità è anche alla base dell'orientamento politico dell'*Instituto de Políticas Públicas en Derechos Humanos-IPPDH* del Mercosur (2017), il quale riconosce come sia prerogativa delle società che condividono una storia traumatica ed un passato di gravi violazioni dei diritti umani quella di chiedere l'implementazione di politiche pubbliche di memoria, la quale viene a costituirsi *in primis* come una pratica finalizzata all'accertamento e alla

[12] In molti paesi dell'America Latina, durante il processo di costruzione degli stati nazionali, viene adottata l'ideologia del «mestizaje», della mescolanza razziale, per assecondare l'idea di una nazione unificata ed omogenea. Il meticciato ufficiale riaffermò la supremazia della razza e della cultura europea, promuovendo il *blanqueamiento* razziale e culturale come strumento principale della politica statale. L'assimilazione della cultura bianca eurocentrica è stato il criterio di inclusione nella società dominante *blanca-mestiza*, che portò all'emarginazione degli indigeni e degli afro-discendenti. Il *blanqueamiento* presenta diverse dimensioni: quella ideologica, concernente la costruzione di una identità nazionale che privilegia il «bianco» e restringe lo spazio sociale e simbolico degli indigeni e degli afro-discendenti; quella sociale riferita alle dinamiche finalizzate ad indebolire e disperdere i *negros* e la loro cultura; quella personale, che include le diverse pratiche quotidiane (anche fisiche) adottate da gruppi o individui, che indentificandosi come *no blancos*, cercano in tal modo di adeguarsi ai valori culturali, sociali e morali dei bianchi. In questo caso il b*lanqueamiento* diviene uno strumento per sottrarsi alla condizione di negro e per costruirsi una nuova identità, più rispondente ai modelli imposti da un contesto che valorizza il «*blanco*» come sinonimo di progresso, civilizzazione e bellezza, al fine di acquisire prestigio sociale e di affrancarsi dalla emarginazione e dagli stereotipi razziali e culturali associati alla negritudine (Viveros Vigoya 2016).

ricostruzione della verità storica. L'espletamento di tale funzione è considerato funzionale alla costruzione dell'identità regionale, in quanto è in grado di creare spazi di relazione e vincoli, a partire dai ricordi condivisi, i quali sono anche spazi di rivendicazioni e di conflitti sull'interpretazione del passato stesso. Si insiste molto nei documenti istituzionali sulla necessità di creare le condizioni per agevolare tale lavoro collettivo di attribuzione di significati, riconoscendone la rilevanza sociale ed identitaria, ben consapevoli che trattasi di un processo mai definitivamente compiuto che richiede una negoziazione continua, la quale genera, pertanto, contrapposizioni e conflitti. Ed è proprio in questo carattere conflittuale che vengono ravvisati il suo fondamentale contributo alla formazione della identità regionale e l'origine della sua funzione pedagogica e politica. Da questo punto di vista, le memorie di un passato, segnato dalla violenza che si intende processare, costituiscono una risorsa sociale e culturale indispensabile affinché essa non abbia a ripetersi «*nunca más*».

4. Memoria collettiva e "giustizia di transizione"

L'accertamento della verità storica si collega nel contesto latinoamericano anche alla giustizia, in quanto solo facendo luce sul passato violento si reputa che si possa corrispondere a ciascuno ciò a cui ha diritto: la riparazione (giuridica, materiale e simbolica) delle vittime per la compensazione delle sofferenze subite e la riunificazione delle comunità nazionali disgregate dal passato storico violento. Questo discorso costituisce il *focus* di quella che viene definita "giustizia di transizione", un processo di uscita da un passato di violenza collettiva iniziato in America Latina, negli anni 80-90 del secolo scorso, in concomitanza con la cosiddetta terza ondata di transizioni (Barahona de Brito 2002)[13]. La transizione comprende tutte quelle situazioni di mutamento politico e sociale nelle quali ci si trova a dare risposte "legali" al fine di confrontarsi con il lascito di un'esperienza di violenza collettiva e di gravi violazioni dei diritti umani, ad opera dello Stato o di organizzazioni (Teitel 2014). Questo presuppone una nozione storico-politica di "transizione", che non faccia riferimento, in modo restrittivo, solo ad un cambio di regime, ma anche ad attività di "chiusura dei conti" e quindi, a processi di trasformazione socio-politica.

Nei contesti di transizione democratica, in conseguenza della manifestazione del bisogno sociale di memoria e della centralità attribuita alla tutela dei diritti umani, la memoria del passato risulta, oltre che doverosa come si è detto, anche "necessaria", in quanto esperienza collettiva su cui costruire il nuovo ordine sociale. Per questa sua "indispensabilità", secondo lo storico Juliá (2006b), nei processi di transizione la memoria avrebbe sottratto alla storia buona parte della sua attrattiva e della sua

[13] La prima viene riferita al processo di Norimberga dopo la seconda guerra mondiale e la seconda alle transizioni in Spagna, Grecia e Portogallo negli anni settanta.

conoscenza critica, per lo meno per quanto riguarda la rappresentazione del passato. D'accordo con Todorov (2018) − quando parla di eccesso di memoria, di sacralizzazione o banalizzazione e dei suoi usi ed abusi − anch'egli sostiene che di fronte all'urgenza sociale e politica del suo recupero, si sarebbe man mano affermata una generale tendenza alla saturazione della memoria, correlativamente alla abdicazione da parte della storia, ai suoi silenzi, alle sue amnesie. Un altrettanto enorme rischio per essa, soprattutto in contesti di transizione, sarebbe rappresentato dalla sua appropriazione da parte del potere politico quando esso si proclama unico produttore di storie sopra il passato, usando il passato come strumento di legittimazione del presente.

Nei documenti istituzionali regionali i processi di transizione vengono prospettati come una "resa dei conti[14] che chiuda col passato e guardi al futuro, per conseguire la quale si combinano, in vario modo, a seconda del profilo socio-politico dei contesti, differenti strategie (giudiziarie, legislative, politiche, amministrative) e si impiegano strumenti processuali apparentemente inconciliabili, come la giustizia retributiva (punizione dei criminali) e la giustizia riparativa (risarcimento delle vittime) in modo che essa, in prospettiva, sia anche riconciliativa, in grado, cioè, di permettere la ricostruzione del tessuto sociale lacerato dalla violenza.

La letteratura propone diverse prospettive possibili cui fare riferimento, sostenute da visioni più o meno ampie, che vanno dall'oblio e dalla rinuncia alla giustizia penale all'applicazione della giustizia retributiva, alla più ampia prospettiva olistica, tutti aspetti sui quali è stato elaborato un copioso corpus di produzione scientifica[15].

---

[14] Si veda il citato documento dell'Instituto de Políticas Públicas en Derechos Humanos-IPPDH del Mercosur (2017).

[15] Una parte della letteratura è concentrata sulla critica al modello che propone la giustizia di transizione come un campo astratto, legalista e con una visione top-down (Shaw, Waldorf, Hazan 2010). Attualmente, in contrapposizione ad esso, si stanno evolvendo teorie che adottano una prospettiva bottom up, focalizzata sull'incontro complesso tra globale e locale, tra iniziative statali e internazionali e contributi dei sopravvissuti e delle comunità. Un altro recente approccio propone la strategia di usare i sistemi tradizionali e locali di giustizia e la rivitalizzazione delle culture tradizionali e locali come modalità per affrontare l'eredità dei crimini e per creare una prospettiva di giustizia di transizione più efficace. In tal senso la giustizia tradizionale è considerata un complemento delle Commissioni di verità dei tribunali (Heyse, Salter 2008). Un esempio è dato dalla implementazione nel tribunale di Gacaca in Ruanda di un meccanismo locale di risoluzione dei conflitti sorti intorno al retaggio del genocidio, considerato da molti una esperienza emblematica per rivitalizzare la società dopo i traumi di un conflitto. Anche l'ONU invita a «prestare la dovuta attenzione ai metodi tradizionali indigeni e informali di amministrazione della giustizia o per la risoluzione delle controversie, per aiutarli a continuare a svolgere un ruolo che spesso è vitale e lo facciano in modo compatibile sia con le norme internazionali che con la tradizione locale. Se vengono ignorati, il risultato può essere l'esclusione di ampi settori della società dall'accesso alla giustizia» (UN-Secretary General, Doc S/2004/616, par. 36).

Lo stesso concetto di "riconciliazione" non ha una definizione univoca e a riguardo si confrontano diversi punti di vista. In ogni caso, presupponendo una diversità tra i contesti di riferimento, può essere praticata secondo una duplice prospettiva: in alcuni casi può trattarsi di ricostruire relazioni interrotte a causa della violenza, in altri si tratta, invece, di costruire nuovi spazi e relazioni che precedentemente non esistevano.

La memoria e la giustizia, inoltre, tendono entrambe al perdono, una categoria privilegiata nel processo di riconciliazione sociale perché le si attribuisce la capacità di rimarginare le ferite delle violenze subite. Esso, pertanto, non viene considerato secondo un'accezione negativa, cioè come oblio, impunità o rinuncia ad un giusto processo, ma piuttosto come un requisito affinché non si generino spazi di vendetta, uno strumento con il quale combattere il risentimento e l'odio. Anche per Hannah Arendt (1989), il perdono è un evento che supera la logica della vendetta o il semplice oblio, né può essere riducibile alla remissione della pena o alla mera tolleranza: il perdono è, al contrario, l'atto di chi ammette alla relazione con sé il proprio offensore, riconoscendogli una dignità che supera il male compiuto. Nel contesto transizionale, il perdono non presenta una dimensione che lo riferisce solo all'ambito personale della vittima, ma assume anche una dimensione sociale, sia perché l'uscita dalla violenza costituisce un bene comune, sia perché tutta la società è essa stessa "vittima" di crimini di lesa umanità, ma anche perché nella giustizia transizionale il perdono, pur essendo un'esperienza faccia a faccia tra criminale e vittima, si compie, a differenza di tutte le altre, in un contesto che è già comunità e testimone.

Anche dal punto di vista delle istituzioni regionali il perdono non può essere affidato ai "perdoni giudiziari", (in quanto reputano che la verità sia irrinunciabile), ma ad uno scenario pubblico in cui possa avvenire il riconoscimento del dolore inflitto alle vittime e alla società, con l'intento di segnalare pubblicamente i responsabili e avendo come fine ultimo la riparazione delle vittime e la riconciliazione sociale.

5. Considerazioni conclusive

Il discorso sulla integrazione regionale in America Latina ha delineato un contesto senz'altro molto complesso con le sue molteplici ed innegabili problematiche irrisolte, che affondano le radici nel passato sia remoto che recente. Nel passato si perde l'origine dell'idea di integrazione, del mito di una Patria Grande, che non ricorre solo nella retorica politica, ma fa parte dell'immaginario collettivo dei latinoamericani potremmo dire ininterrottamente dall'epoca post-coloniale in poi.

I suoi primi indizi si possono rintracciare nella h*ermandad* fondata sull'ispanismo e, quindi, legata a vincoli etnici e razziali, ma subito dopo, con Bolívar

e Martí, si ampliano le sue prospettive e si inizia già ad immaginare una comunità che fosse unita non solo da un passato comune, ma anche dai principi di libertà, uguaglianza e fraternità e fondata sulla ricchezza e singolarità delle culture dei suoi differenti *pueblos*. A fondamento di questa utopia si pone senza dubbio la "*lucha*", la quale, per la sua continuità temporale, viene considerata uno degli elementi distintivi dell'identità regionale latinoamericana dopo l'affrancamento dal colonialismo. Nel passato, la lotta assume una connotazione politica ed è funzionale prima alla rivendicazione dell'indipendenza dalla monarchia spagnola e successivamente a rivendicare spazi di partecipazione nei nascenti stati nazionali, infine alla contrapposizione nei confronti dei regimi politici autoritari. Solo in epoca più recente si arricchisce anche di una componente sociale, dietro l'impulso delle rivendicazioni di massa e dei movimenti etnopolitici indigeni, i quali fanno evolvere il processo di costruzione dell'identità regionale verso una prospettiva più inclusiva, incentivando in tal modo tutto il processo di democratizzazione degli organismi regionali.

Abbiamo potuto constatare come nel corso degli anni il regionalismo non abbia perso la sua connotazione "difensiva" dal punto di vista socio-economico-politico e identitario, tipica della *latinoamericanidad,* nei confronti prima dell'imperialismo americano ed attualmente anche riguardo alla globalizzazione, contro i quali l'unica strategia di contrasto possibile appare proprio l'integrazione, se si vuole preservare la ricchezza culturale dei *pueblos* e sottrarsi all'egemonia del mercato globale e alle conseguenze del neoliberismo, cui si attribuisce la responsabilità della crisi delle economie e delle identità locali. L'integrazione in questo contesto appare uno strumento politico efficace anche ai fini della pacificazione e della ricomposizione di vecchie e nuove lacerazioni.

Attualmente la lotta si combatte anche all'interno degli stessi organismi regionali contro la minaccia costante rappresentata dalla propensione all'autoritarismo e dalla instabilità politica e dall'adesione al nazionalismo da parte di alcuni stati membri, ideologia che non si concilia con il disegno di integrazione in quanto propugna una concezione essenzialista della cultura e dell'identità. Queste tendenze costituiscono fattori di destabilizzazione per gli organismi regionali e contribuiscono a determinare uno iato tra il disegno politico e la sua implementazione, come nel caso delle politiche migratorie, che, mentre proclamano la libera circolazione delle persone come un diritto, di fatto a livello nazionale non riescono a contrastare l'intolleranza ed il razzismo e ad impedire il respingimento dei migranti, complici le politiche sempre più restrittive adottate dagli stati membri, accomunati dalla rappresentazione dei migranti come un problema ed una minaccia per l'economia, la sicurezza e la salute.

Molti sono ancora gli ostacoli che si oppongono al conseguimento della pacificazione sociale a causa dei non conclusi processi di transizione e delle sperequazioni che di fatto escludono dall'esercizio dei diritti una parte consistente della popolazione, condannando all'emarginazione e alla povertà i gruppi sociali più

vulnerabili: segno che l'auspicata integrazione *desde abajo*, fulcro delle lotte sociali di questo secolo, è ancora ben lontana dal realizzarsi, senza che per questo si possa dire che la società civile sia rassegnata. Nonostante, però, i tanti problemi endemici e contingenti, o forse proprio per questo, l'unica strategia possibile appare l'integrazione regionale non solo in funzione del presente, ma anche per una visione condivisa del futuro. E così l'idea bolivariana continua a vivere per la convinzione diffusa che l'integrazione non sia un'opinione ma una necessità, convinzione che incentiva un continuo e differenziato processo adattativo/evolutivo che attualmente si trova alle prese con le sfide dell'articolazione tra globale e locale, con tutte le implicazioni che essa comporta.

Ben si addice a questa dialettica tra *sueño y realidad* la seguente riflessione:

«La storia dell'utopia della integrazione latinoamericana è la storia di un sogno irrealizzato però non irrealizzabile. Limitato da una realtà avversa, il sogno sembra a volte estinguersi, senza però scomparire» (Zea, Magalló 2000, p. 160).

Riferimenti bibliografici

ALBA
- *Declaración Política de la V Cumbre de la Alternativa Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América. Documentos de la VI Cumbre*, 2007. www.alternativabolivariana.org

Appadurai, A.
- *Modernità in polvere*. Roma: Meltemi, 2001

Arendt, H.
- *Vita activa. La condizione umana*. Milano: Bompiani, 1989

Argumedo, A.
- *Los silencios y las voces in América Latina. Notas sobre el pensamiento nacional y popular*. Buenos Aires: Ediciones de Pensamiento Nacional, 2006

Barabas, A.M.
- "La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas; reflexiones para el Estado pluriétinico", *Alteridades* (en linea), 14 (27), 2004, pp. 105-119. www.redalyc.org/articulo.oa?id=74702706

Barahona de Brito, A.
- "Verdad, justicia, memoria, democratización en el Cono Sur", in P. Fernández, A. Barahona de Brito, C., Gonzales Enriquer (eds.) *La politicas hacia el pasado: juicios, depuraciones, perdón y olvido en las nuevas democracias*. Madrid: Istmo, 2002, pp. 195-246

Bartolomé, M.A.
- "Los pobladores del "Desierto" Genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina", *Cuadernos de Antropología Social*, 17, 2003, pp.162-189
- "Antropología de las fronteras en America Latina", *AmericaQuests*, Vol 2, n.1, 2006a
www.americaquests.org/ojs/index.php/americaquests/article/wiew/41
- *Antropología política del pluralismo culturale in América Latina*. México: Siglo XXI Editores, 2006b
- "Fronteras estatales y fronteras étnicas en América Latina. Notas sobre el espacio, la temporalidad y el pensamiento de la diferencia", in L. Velasco (ed.), *Migración, fronteras e identidades étnicas transnacionales.* México, Colegio de la Frontera Norte: Miguel Ángel Porrúa, 2008, pp. 35-77
- "Interculturalidad y Territorialidades Confrontadas en América Latina", *Runa* XXXI (1), 2010, pp. 9-29
https://dialnet.unirioja.es

Beneduce, R.
- *Archeologia del trauma. Un'antropologia del sottosuolo*, Bari-Roma: Laterza, 2019

Bolivar, S.
- "Discurso pronunciado de ante el Congreso de Venezuela en Angostura", (15 de febrero 1819), transcripción da el *Correo del Orinoco* (1818-1821) a cura di *Co-herencia*, Vol. 16, n. 31, julio-diciembre de 2019, pp. 375-393

Bonfil Batalla, G., (ed.)
- *Utopía e revolución: el pensamiento político contemporaneo de los Indios de América Latina.* D.F. México: Editorial Nueva Imagen, 1988.
- "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial", *Anales de Antropología, Resvista del Instituto de Investigaciones Antropólogicas*. Mexico: UNAM, 1972

Carrión, F.
- "El Gobierno de los Centros Históricos", in A. Torres (ed), *Desarrollo Cultural y gestión de centros históricos*. Quito: FLACSO, 2000

Comarof J. and Comarof, J.L.
- "Occult Economies and Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony", *American Ethnologist*, JSTOR, Vol 26, n. 2, 1999, pp. 279-303. www.jstor.org/stable/64785

Comisión Economica para América Latina y Caribe-CEPAL
- "Equidad, desarollo y ciudadanía" (LC/G. 2071/Rev. 1-P), *Publicación de las Naciones Unidas,* n. de venta: S.00.II.G.81, Santiago de Chile, 2000

Comisión Economica para América Latina y Caribe-CEPAL
- *Panorama Social de America Latina*, Santiago de Chile, 2013

Cortéz, C.L.
- "Democracia e integración: una relacion en cuestión", Grupo de Trabajo CLACSO - Integraciòn regional, unidad latinoamericana, *Boletín Integración Regional, una mirada critica*, Año 2, mayo 2019
www.clacso.org/boletin-8-integracion-regional-una-mirada-critica/

De Baets, A.
- *Responsible History*, Berghan Books, 2009

Erice, F.
- "Guerras de memorias y fantasma de pasado. Uso y abuso de la memoria colectiva", *Eikasia Editorial*, Oviedo, 2009, pp. 174-182

Eudís, F., Fermín, T.
- "Alternativa bolivariana para los pueblos de Nuestra América: ¿ la ruptura paradigmática de los modelos de integración?", *Espacio Abierto.* Maracaibo: Universidad del Zulia, vol. 18, n. 2, 2009, pp. 339-365

Fabietti, U., Matera, V.
- *Memorie e identità. Simboli e strategie del ricordo*. Roma; Argonauti, 2000

Feury, B., Walter, J.
- "Los lugares de sufrimiento a su memoria", in B. Fleury, J. Walter (eds.), *Memoria de la piedra. Ensayos en torno a lugares de detención y masacre*. Argentina: Esercitar las Memorias Ediciones, 2011

García Canclini, N.
- *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, Ciudad de México: Grijalbo, 1995

- "Los usos sociales del patrimonio cultural", in E. Aguilar Criado, *Patrimonio Etnólogico*. *Nueva perspectiva de estudio*, Consejeria de Cultura, Junta de Andalucía, 1999, pp. 16-33

García, F.
- "Política, Estado y diversidad cultural: a propósito del movimiento indígena ecuatoriano", in V. Brentón, F. García (eds.), *Estado, etnicidad y movimientos sociales en América Latina: Ecuador in crisis*. Barcellona: Icara, 2003, pp. 193-215

Geertz, C.
- *Interpretazioni di culture*. Bologna: il Mulino, 1987

Gorza, P.
- *Politiche dell'identità nell'«altro» Occidente. L'etnicizzazione della politica nell'America indigena (Messico, Ecuador, Bolivia),* Bologna: il Mulino, 2011

Grimson, A.
- ¿ "Fronteras Políticas versus fronteras culturales?", in Grimson A. (ed.), *Fronteras, Naciones e Identidades. La periferia como centro*. Buenos Aires: Edicciones La Crujia, 2000
- *Fronteras, naciones y región,* Fórum Social das Américas, Quito, Equador, 25 a 30 de julho de 2004, Um projeto IBASE, em parceria com ActionAid Brasil, ATTAC Brasil e Fundação Rosa Luxemburgo, 2004
- "Fronteras y identificaciones; diálogos desde el Cono Sur", *Iberoamericana*, Vol. V, 17, 2005, pp. 91-99

Halbwachs, M.
- "Le origini sociali della memoria", in T. Grande, O. Affuso (a cura di), *M come memorie*. Napoli: Liguori Editori, 2012, pp. 7-52

Heysel, L., Saltez, M.
- *Traditional Justice and Reconciliation after violent conflict*. *Learning from African Experiences*. Stockholm: IDEA, 2008

Instituto de Políticas Públicas en Derechos Humanos (Mercosur)
- *Principios fundamentales para las políticas públicas sobre sitios de memoria*. Buenos Aires: IPPDH Mercosur, 2012.

Instituto de Políticas Públicas en Derechos Humanos (Mercosur)
- "Politicas Públicas de Memoria, Verdad y Justicia nel Cono Sur: Garantías de Derechos Humanos", *Seminario Internacional*, Villa Grimaldi, Chile, 2017

Jelin, E.
- "Los derechos humanos y la memoria de la violencia política y la represión: la construcción de un campo nuevo en las ciencias sociales", *Cuadernos del IDES*, n. 2, Buenos Aires, 2003

Judt, T.
- *Postguerra, una historia europea desde 1945*. Barcelona: Peninsula, 2006

Juliá, S.
- "Memorias en lugar de memoria", *El País*, 2006b
https://el pais.com/diario/2oo6/07/02/domingo/111811033_850215.htlm

Martí, J.
- "Nuestra América", en *Antología mínima*. La Habana, Cuba: Editorial de Ciencias Sociales/Insituto Cubano del Libro, Tomo I, 1972

Mejias, Sandia C., Henríquez Rojas, P.
- "La cuidadanía come co-construción de espacio de partecipación en lo público", *Sociologias* [on line], Vol. 14, n. 31, 2012: 192-213

Medina Garcia, E.
- "Aportaciones para una epistemología de los estudios sobre fronteras internacionales", *Estudios Fronterizos*, Universidad Autónoma de Baja California, Vol. 17, n. 13, 2006

Ministerio de Educación de la Nación, Parlamento Juvenil del Mercosur
- *Integración Regional: construyendo la Patria Grande*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2017 https://core.ac.uk/downloud/pdf/32412271.pdf

Miranda, S., Ovando C.
- "Hacia un nuevo pensamiento integracionista latinoamericano: aproximación a una lectura de segundo orden", *Polis, Revista Academica de la Universidad Bilivariana*, Vol. 7, n. 21, 2008

Montaruli, S.
- *El concepto de integración en el discurso de Simón Bolívar: perspectivas para el presente,* in L. Suárez Salazar, T. García Lorenzo (eds), *Las Relaciones interamericanas: continuades y cambio,* Flacso, 2008, pp. 89-212
http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/formacionvirtual/20160316032539/07monta.pdf

Nora, P.
- *Pierre Nora en les lieux de mémoire*, Santiago de Chile: Editorial Lom, 2009

Revilla Blanco, M.
- "Propuesta para un análisis del movimiento indígena como movimiento social", *Política y Sociedad*, Vol. 2, 2005, pp. 49-62

Riquelme Gómez, D. A., Tapia Ladino, M.
- "Recién llegados al oasis. Movilidad y cruce de fronteras en migrantes recientemente asentados en San Andrés de Pica, Tarapacá (Chile)", *Migraciones,* Publicación del Instituto Universitario De Estudios Sobre Migraciones, n. 50, 2020, pp. 29-58

Risso, E.
- *Dalla fine delle grandi ideologie alle nuove identità politiche*, Milano: Guerini & Associati, 2019

Romero, C.
- "La política exterior de la Venezuela bolivariana", in B. Sorij, S. Fausto (eds), *América Latina: transformaciones geopolíticas y democracia*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2010

Rossi, T.
- "Le comunità indigene messicane di fronte alla cultura dominante", in A. Canzano, T. Rossi (a cura di), *Scenari latinoamericani*, Milano: FrancoAngeli, 2015, pp. 111-134
- "Cile*: país de acogida para todos*"? Dinamiche di integrazione della comunità peruviana", in A. Gasparroni, T. Rossi (a cura di), *Viaggiando per le Americhe. Percorsi tra realtà e futuri immaginati*, Milano: Franco Angeli, 2018, pp. 97-129

Rufen, M.,
- *La nación en escenas. Memoria pública y usos del pasado en contextos postcolionales*, El Colegio de México, 2010

Salizzi, E., Barada, J. (eds)
- *Fronteras en perspectiva/perspectiva sobre las fronteras*, Filo: UBA, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2019

Santoni, R.
- "I Civili e I Barbari", in R.M. Grillo (a cura di), *L'America Latina tra civiltà e barbarie*. Salerno/Milano: Oèdipus, 2006, pp. 11-154.

Serbin, A.
- *Entre UNASUR y ALBA: ¿Otra integración (ciudadana) es posible?,* Anuario CRIES, Buenos Aires, 2007
- *Chávez, Venezuela y la reconfiguración política de América Latina y el Caribe*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2011

Shaw, R., Waldfor, L., Hazan, P. (eds)
- *Localizing Transitional Justice. Interventions and Priorities after Mass Violence*: Stanford: Stanford University, 2010

Taussig, M.
- "Cultur of Terror-Space of Death Roger Casement's Putumayo Report and the Explanation of Torture, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 23, n. 3, Cambridge, 1984, pp. 467-497

Teitel, R.G.
Globalizing transitional justice, Oxford: Oxford University Press, 2014

Todorov, T.
- *Gli abusi della memoria*. Roma: Meltemi, 2018

Torres Vásquez, H.
- "El concepto de terrorismo de Estado: una propuesta de Lege Ferenda", *Revista Diálogos de saberes*, Bogotà D.C, n. 33, 2010, pp. 124-147
- "El terrorismo de Estado como delito de lesa humanidad", *Dialogos de saberes*, Bogotà D.C., Colombia, n. 41, 2014, pp. 19-137

Traverso, E.
- *El pasado, instrucciones de uso. Historia, memoria, política*, Marcial Paus, Madrid, 2007.

UNASUR, Grupo de Trabajo de Ciudadanía Suramericana
- *Tratado Constitutivo de la Unión de Naciones Suramericanas, Entrada en vigor 2011*, Secretaría General, Quito, Ecuador, 2014a
- *Informe Conceptual sobre Ciudadanía Suramericana*, Quito, Ecuador, 2014b
- *Informe de la Reunión Presidencial,* Montevideo, Uruguay, 2015

UN-Secretary General
- *The Rule of law and transitional justice in conflict and post-conflict societies: report of the secretary general*, S/2004/616./, 2004

Villoro, L.
- "De la función simbólica del mundo indígena", in L. Zea Aguilar (ed), *Fuentes de la cultura latinoamericana*. México: FCE, Tomo II, 1995

Vinyes, R.
- *El Estado y memoria: gobiernos y ciudadanos frente a los traumas de la historia, Barcelona: RBA, 2009.*

Viveros Vigoya, M.
- "Blanqueamiento social, nación y moralidad en América Latina", in S. Messeder, M.G. Castro L. Montinho (eds), *Encalando sexualidades: uma tessitura interdisciplinar no reino sexualidaded e das relacões de gênero* [on line], EBUFBA, 2016, pp. 17-39

Zea, L., Magallò, M.
- *Latinoamérica encruijadas de culturas.* Mexico D.F.: Instituto Panamericano de Geografia e Historia, Fondo de Cultura Económica, 2000

Walzer, M.
- "L'idea di società civile. Un sentiero verso la ricostruzione sociale", in T. Casadei (a cura di), *Il filo della politica: democrazia, critica sociale, governo del mondo.* Parma: Diabasis, 2002

Sitografia

www.Somosmercosur.org
Blog País Radical Ecuador
www.jus.gob.arg

Dada Rivista di Antropologia post-globale, semestrale n. 2, Dicembre 2021

Guardando il futuro: sviluppo rurale e aspettative di domani nella campagna della Provincia di Alessandria

Michele F. Fontefrancesco

Looking to the future: rural development and tomorrow's expectations in the countryside of the Province of Alessandria

Abstract

This article is based on ethnographic research conducted in the province of Alessandria, in northwestern Italy, with a focus on its rural development and the perspectives of its inhabitants.

This paper links the characteristics of the rural landscape with how farmers imagine their future and the future of their farm. In the general context of economic stress that the sector is experiencing at a local and national level, the socioeconomic challenges impact on the farmers and affect their very perception of the rural landscape, marking a turning point in the future of agriculture.

The paper explores how the farmers' visions of the future relate to their connection with the rural landscape. It analyzes the meanings associated with the different cultivations and which factors have the greatest influence on defining their visions of the future and, thus, their entrepreneurial choices. In particular, it looks at individual working life expectancy and longevity of the company as decisive factors in either advancing or withdrawing their agricultural activities.

In so doing, the paper suggests what entrepreneurial strategies farmers tend to adopt for their farm, building different landscapes in a context of profound ecological transformation.

Keyword: rural development, future, hope, forest, wheat, meadow, hazelnuts

Introduzione

Dorate le spighe si stagliano sull'orizzonte colore carta da zucchero, su cui pesa l'afa tipica dei primi giorni di estate. Da qui a pochi giorni, al venir San Giovanni, il campo sarà tagliato ed il grano novello troverà la sua strada verso mulini e aziende di trasformazione. Davanti a me si apre l'ampia distesa, svariate decine d'ettari che racconta la vocazione di questa terra a nord degli Appennini e a sud del Piemonte, e, idealmente, segna l'ultimo capitolo di un libro ancora da scrivere iniziato oltre 12.000 anni fa, sulle sponde del Tigri e dell'Eufrate. Da allora, l'Italia si è fatta terra di cereali e di grano (Buttitta 2006; Camporesi 1981; Palmeri 2007; Lombardi Satriani 1992), parte costitutiva di una più vasta storia agricola della penisola (Sereni 2005), il cui futuro oggi appare incerto e ancora da dipanare.

Di fronte a questa sfida, questo articolo vuole dare un suo contributo cercando di comprendere meglio ciò che oggi vive il mondo rurale e, laddove per molti versi l'antropologia è l'arte di guardare e dare senso al futuro (Strzelecka 2013), dove si

posi la sfida del domani. Queste pagine interrogano, quindi, l'orizzonte che guardano gli occhi degli agricoltori del presente; un orizzonte incerto che si apre dopo un secolo di veloci trasformazioni che hanno riscritto il senso di fare agricoltura (Bravo 2013). Non indagheranno il paesaggio agricolo volendone interpretare la stratificazione storica che ancora ci racconta del cristallizzarsi di dinamiche sociali ed istituzionali locali (e.g.Block 1989; O'Connor 1995; Hakansson 1989; Bellwood 2005; Sereni 2005), ma esploreranno la relazione, gli ordinari affetti (Stewart 2007) che intercorrono tra paesaggio ed agricoltori, volendo così capire come essi costruiscano il futuro percepito del territorio ed al contempo suggerire una direzione di intervento per gli attori sociali ed economici per dar nuovo vigore alle zone rurali del Paese.

In tale direzione muove questo articolo che apre presentando i contorni della ricerca per poi entrare nel vivo del racconto etnografico della ruralità. Sulla base dei dati presentati, si approfondirà cosa sia il futuro che gli agricoltori vivono e come questo vibri di rassegnazione e speranza. Analizzando questi affetti si delineeranno i fattori che maggiormente influiscono a definire la visione del futuro, ponendo così la centralità dell'aspettativa di vita lavorativa ed aziendale come fattore dirimente dell'avanzata od arretramento della frontiera agricola.

La ricerca

Questo articolo presenta alcuni risultati di una ricerca di caso (Yin 2018) svolta nel territorio della Provincia di Alessandria nell'arco del 2020. In particolare, esplora l'area del Monferrato casalese, oggi parte del sito UNESCO dei Paesaggi vitivinicoli del Piemonte: Langhe-Roero e Monferrato (38th World Heritage Committee 2014), e la pianura alessandrina. Il lavoro, inoltre, attinge ai dati di ricerche precedenti, in particolare quelle legate all'abbandono rurale alle sfide vissute dalle comunità e dei loro comuni minori (Fontefrancesco 2015, 2019; Fontefrancesco 2020) e quelle legate allo sviluppo del settore corilicolo (Fontefrancesco and Balduzzi 2018)

La ricerca guarda al mondo delle aziende agricole muovendo dal terreno della riflessione etnografica storica (Ghezzi 2007) a quello *dell'emplacement* (Pink 2011) volendo investigare le dinamiche del settore attraverso le storie di vita (Bertaux and Kohli 1984) degli agricoltori. Le interviste sono state raccolte in due distinte campagne. Le prime, di cui si riferisce nei paragrafi "Storie di nuovi boschi" e "Storie di nocciole", durante il lavoro sul campo condotto in collaborazione con Giacomo Balduzzi, condotto tra il 2016 ed il 2018 e mirato alla studio dello sviluppo della corilicultura monferrina (Fontefrancesco and Balduzzi 2018). Le seconde, di cui nei paragrafi "Storie di cereali e mais" e "Storie di prati" sono state raccolte nell'estate 2020 grazie alla preziosa collaborazione di Coldiretti Alessandria.

La ricerca, approvata dal Comitato Etico dell'Università degli Studi di Scienze Gastronomiche (ex Verbale del Comitato 5/19, art. 1 let. D) è stata condotta secondo le linee etiche enucleate dalla *American Anthropological Association* nei suoi correnti *Principles of Professional Responsibility*. In queste pagine, i nomi degli informatori, i loro dati sensibili, così come il nome dei luoghi sono stati anonimizzati, laddove non espressamente richiesto dagli intervistati oppure si faccia riferimento a risorse a stampa. In questa sede, si coglie l'occasione per ringraziare Coldiretti Alessandria, le amministrazioni dei comuni afferenti al Tavolo tecnico intercomunale sulla corilicoltura, promosso dal Comune di Lu e dal Comune di Gabiano, e le aziende e gli agricoltori che hanno partecipato alla ricerca.

Storie di nuovi boschi

"Vuoi capire come è cambiato il nostro mondo [agricolo]? Potesse quell'albero parlare ti racconterebbe molto più di quello che ho visto". Ernesto ha ormai più di ottant'anni, un viso solcato dalle primavere e mani ingrossate dalle molte campagne. È nato e cresciuto in San Giovanni (Fontefrancesco 2020, 3-7). Non ha mai lasciato la sua comunità arroccata in. Oggi in paese vivono poco più di cinquecento persone; una frazione di ciò che ancora Ernesto ricorda:

"A San Giovanni, quando ero un gagno [bambino nel dialetto locale], ci saranno state duemila persone e durante la guerra c'erano gli sfollati delle città. C'era gente da Alessandria, da Torino, da Milano. Ci saranno state quattromila persone; forse di più. Non c'era stanza che non c'era una famiglia. Mi ricordo. Poi è finita la guerra. E la gente se ne è andata. Prima uno, poi un altro. Siamo rimasti in pochi come vedi…"

La storia di San Giovanni è quella di tanti borghi italiani; la storia di un'Italia ancora profondamente agricola al finire della seconda guerra mondiale in cui, una volta levatesi le restrizioni alla mobilità interna imposte dal Fascismo, migliaia di donne e uomini lasciò la campagna e si rivolse alla città (Bravo 2001, 115-26; Cento Bull and Corner 1993). Quella dell'abbandono del mondo rurale non è una storia solo meridionale di terre di rimorso (De Martino 1961), pietre di pane (Teti 2011) e uva puttanella (Scodellaro 1986); è la storia di chi ha lasciato alle spalle la malora delle colline di Langa (Fenoglio 1970), o la vita da bracciante in una villa veneta (Turri 2002, 1977). È la storia della ricerca di condizioni di vita migliori, di migliori servizi, di un futuro per lo più difficile da immaginare per le masse agricole spesso ridotte a vivere in pover ostelli ed infami condizioni (Bravo 2001, 91), in spazi promiscui condivisi con i propri animali (Piercarlo 2009-2010). Così un intero Paese ha cambiato identità e struttura socioeconomica facendosi da mondo contadino a mondo operaio. Lo raccontano i dati statistici che ci mostrano come nel 1871 il 70% della

popolazione fosse impiegato in agricoltura, il 40% del 1951 (Bravo 2001) e il 5% del presente (ISTAT 2019):

““Chi non avrebbe voluto scappare da una vita grama!?!,” meditabondo commenta Ernesto. “Io non l’ho fatto. Sono rimasto a coltivare la terra di famiglia. Sono andati via i miei fratelli e le mie sorelle. Quindi i miei figli. Perché non pensare che la campagna degli anni ’70 offrisse chissà cosa. Il futuro era altrove. E le colline sono rimaste ai vecchi”.

L’esodo rurale iniziata nell’Ottocento non si è mai veramente arginata (Rosental and Casarini 1991). Nei paesi più vicini alle città, a partire dal finire degli anni Ottanta del Novecento, si è sì vissuto l’insediarsi di qualche famiglia che ricercava una sistemazione migliore, in uno spazio meno congestionato (Grimaldi 1996); ma questo non ha cambiato il segno complessivo della trasformazione che vede il mondo rurale vivere sempre più in maniera cogente i problemi di impoverimento e senilizzazione (Cagliero and Novelli 2012)

“Potesse quell’albero parlare ti racconterebbe di come è cambiato questo paese e la sua campagna. Vedi quel bosco?” punta una macchia di acacie verso valle, un paio di chilometri dal contado. “Quella era la vigna del Pinin. Il Pinin se ne è andato… cos’era… il ’67?... Non aveva figli. La terra è andata ai parenti. Erano troppi. Non sono riusciti a mettersi d’accordo per venderla ed ora… Prima i rovi, poi le acacie. La vigna è scomparsa. Ma se ti vuoi buttare dentro al folto, trovi ancora qualcosa…”

Foto 1. Ciò resta della vigna del Pinin.

All'interno del muro verde del nuovo bosco (vd. Foto 1), al sicuro dello sguardo dei passanti o dei turisti, si nascondono le tracce di un recente passato; gli ultimi segni di terrazzamenti di terra battuta, qualche palo e la caldera in cemento per la preparazione del verde rame. Questi sono alcuni dei segni nascosti al ciglio della strada (Stewart 1996) che danno forma e sostanza al senso di abbandono che si vive al presente nelle aree interne del Paese (De Rossi 2018); così come dà materialità a quest'atmosfera (Anderson 2009) l'avanzare del bosco e della presenza di animali selvatici.

"Da bambino le nostre colline erano tutte una vigna ed un campo arato. Oggi…," rammaricato Ernesto guarda l'orizzonte, "Oggi ci sono questi boscacci pieni di rovi, fatti di quel che viene su per caso. Non sono neppure boschi. Sono gerbidi buoni solo per i cinghiali."

I cinghiali nel racconto di Ernesto non sono gli animali quasi totemici in relazione a cui forgia la propria identità il cacciatore contemporaneo (Segalen 1998; Padiglione 1989); sono una presenza ostile, altra, che rompe il confine della frontiera agricola e penetra nel coltivo provocando danni, distruggendo raccolti. Questo è il racconto di Piero, agricoltore cinquantenne, uno dei 'giovani' agricoltori di San Giovanni, che disperato si rivolge a me e ad un funzionario della Provincia sopraggiunti un mattino di maggio del 2018 a constatare i danni portati dalla nottata. Di fronte a noi il suo campo; un ampio appezzamento vicino al torrente che segna il confine del comune. Il campo è come aratro per tutta la sua lunghezza. Sono almeno una trentina i solchi, profondi una spanna, ma dal profilo irregolare, come se l'aratro fosse stato guidato da una mano troppo avvezza al frutto della vite. Non è stata una lama, però, a segnarli, ma le zanne di cinghiali; un branco, probabilmente una decina di capi, che nella notte sono entrati nel campo da poco seminati a pisello: la semina era completamente da rifare. Più che il danno, però, a Luca preoccupava il domani:

"Cosa devo fare? Risemino? Poi torneranno. Tornano sempre quelle bestie. Ormai questa non è più terra per noi. Cosa ci dobbiamo fare con questa terra?"

I cinghiali sono tornati in Piemonte da poco più di vent'anni. Questi ungulati erano praticamente scomparsi nel territorio nel secondo Novecento. Si sono riappaesati negli anni Novanta del Novecento; dei branchi provenienti dalla Francia e dal Lussemburgo, evidenzia la ricerca genetica (Regione Piemonte, Laboratorio Chimico Camera di Commercio Torino, and Dipartimento di Zoologia e Genetica Evoluzionistica - Università degli Studi di Scassari 2008), che hanno trovato un territorio ideale nella collina nei suoi boschi e gerbidi. Nel corso degli ultimi anni la loro presenza si è ancor più rafforzata. Gli abbattimenti si sono moltiplicati, passando da 322 nel 2014 a 612 nel 2019 solo nell'Ambito Territoriale di Caccia Valcerrina e

Casalese (http://www.atcal1.it/) a cui San Giovanni appartiene. La loro presenza è diventata mediatica, oggetto di dibattito e violenta contrapposizione tra mondo venatorio, agricolo, e ambientalista. Laddove, però, nel dibattito pubblico la figura del cinghiale oscilla tra quella della vittima innocente a quella della specie nociva e nemica all'uomo, nei racconti quotidiani di questi animali muove rabbia e, soprattutto, agli occhi di Luca e degli agricoltori del territorio, è un ulteriore segno di abbandono e crisi di un mondo incapace di sopravvivere tanto alle trasformazioni del mercato, quanto alla spinta ambientale:

"Riseminerò… cosa vuoi che faccia… non posso permettermi di perdere un campo. Ma ogni anno è peggio. Spero di arrivare alla pensione coltivando la terra, ma non vedo un gran futuro per queste terre. Verremo tutti mangiati dal bosco…"

Storie di cereali e mais

A poco più di venti chilometri a sud di San Giovanni si apre la vasta pianura che divide il Po dagli Appennini. È un'ampia regione che si estende dalle colline del Monferrato a nord alle montagne a sud; dalle rive della Bormida a ovest a quelle dello Scrivia ad est. Questa regione prende il nome di Fraschetta; un nome che rievoca l'ampio spazio boscoso del lontano passato di questo territorio (Lussu 2013), ma che stride con il paesaggio del presente: una vasta pianura in cui gli ultimi e sparuti boschi, per lo più oggi protetti come territorio del Parco del Po e dell'Orba (http://parcodelpoalessandriavercelli.it/territorio) oppure circoscritti nel territorio di aziende faunistico-venatorie, si limitano al fianco dei torrenti e dei rii che la solcano. La Fraschetta è stata resa celebre da Eco (2000) per le sue descrizioni della fitta nebbia autunnale a cui si ispirò nel suo *Baudolino*, e per la sinistra reputazione di terra di frontiera, inquieta, di straccivendoli e ferraioli, in cui "a cominciare da Marengo e dalla Spinetta, seminando fagioli nascevano ladri, e nei cimiteri c'erano solo donne e bambini perché gli uomini morivano tutti in galera o sulla forca" (Gioanola 2008, 12).

Foto 2. Esempio di paesaggio della Fraschetta. Comune di Bosco Marengo.

Al di là di questo profilo particolare, la Fraschetta si è imposta nell'immaginario produttivo piemontese del Novecento come terra di produzione cerealicola; in primis di grano, tenero e duro, e dagli anni '70 di mais (Forte 1981b). Come in larga parte del Piemonte meridionale, anche qui, l'agricoltura si è legata alla piccola proprietà famigliare (Guaschino and Martinotti 1984; Canobbio and Telmon 2007) con una forte frammentazione delle proprietà. Fino al secondo dopoguerra, ogni cascina basava la sua economia sull'integrazione di allevamento e di agricoltura, accostando alla cerealicoltura, la produzione di uva e ortaggi, nonché di bachi da seta, lino e canapa (Caramellino 1999). Questo modello produttivo è andato a scomparire a partire dagli anni '50, portando ad una progressiva specializzazione produttiva incentrata sulla cerealicoltura, a discapito di altre colture e dell'allevamento, che si è definita assieme ad una sostanziale meccanizzazione della produzione definendo le forme del paesaggio del presente (vd. Foto 2). La rapida trasformazione fece emergere la Fraschetta quale uno dei principali poli per la produzione di grano in Piemonte (Forte 1981b). A fronte di ciò, però, non si è registrato, se non limitatamente, un allargamento delle aziende, che ancora oggi sono per lo più di piccole dimensioni, tra i 20 e i 40 ettari dedicati alla coltivazione cerealicola.

"Questa è terra di contadini e la terra è vista come un valore per le famiglie," spiega Pietro, sessantenne cerealicoltore della pianura alessandrina. "Si preferisce non vendere. La terra, piuttosto ci paghi le tasse e non prendi nulla d'affitto ma non la

vendi. Non te la danno manco in affitto ultimamente, perché gli affitti sono bassi; ai minimi storici. A molti, pago io l'IMU [Imposta Municipale Unica introdotta nel 2011 e pagata sul valore dei terreni ad aliquota piena da parte dei proprietari non coltivatori diretti o aziende agricole] per loro e questo e quanto ricevono in un anno. Cara grazia che già dia quello. La nostra terra non vale più nulla perché il grano che non vale più niente."

Pietro è più di quarant'anni che lavora come coltivatore diretto, avendo continuato il lavoro della famiglia. Negli anni '60 e '70 si era impegnato nella meccanizzazione dell'impresa, acquistando vari macchinari a partire dal primo trattore. Da sempre aveva centrato la sua azienda sulla produzione di grano, alternandolo con altre coltivazioni.

"Fino circa quindici anni fa, qui si faceva tanta barbabietola da zucchero. La vendevamo allo zuccherificio di Casei Girola nel pavese. Poi è stato chiuso [nel 2006] e la barbabietola la dovevamo vendere in Emilia. Siamo andati avanti un anno, forse due, poi non vedi più nessuno che fa barbabietola. Facciamo quello che ci finanzia l'Europa [attraverso i fondi del Piano Agricolo Comunitario], ma è più il lavoro che il guadagno. Quali alternative dovremmo avere?"

La principale alternativa produttiva per la Fraschetta è stata fin dagli anni '70 la produzione di mais ibrido. Ancora nei primi anni '90, la maiscoltura appariva una solida prospettiva agricola in un contesto agricolo che già evidenziava ampi segni di crisi nei territori meno vocati (Rocca 1992, 79-80), atta a giustificare la conversione di alcune aziende nell'area alla coltivazione intensiva e specializzata di questa specie. A partire dagli anni 2000, però, l'onda del successo va a scemare, con la stagnazione del prezzo del mais, venduto nel 2019 allo stesso valore del giugno 2007, attorno i 170 euro/tonnellata (dati: Borsa Merci Telematica Italiana).

"La nostra terra è grama. Non abbiamo molta scelta. È pietrosa, troppo calda e l'acqua è poca. I pozzi si devono fare a 80, 100 metri di profondità per intercettare la faglia. Le rese sono scarse. Servirebbero investimenti grandi e buttare il cuore oltre l'ostacolo… ma perché dovrei farlo? Il grano va bene per garantirci di mangiare. Vent'anni fa ti permetteva di far investimenti. Oggi la famiglia mangia e va bene così."

Il grano, ancor più del mais, ha vissuto una profonda crisi a livello nazionale, vedendo il prezzo calare sensibilmente nell'ultimo decennio, da 500 a 230 euro/tonnellata dal 2007 al 2019 (dati: Borsa Merci Telematica Italiana). Al calo di prezzo è conseguita una progressiva contrattura a livello provinciale della produzione complessiva, passata da 3.000.000 di quintali nel 1981 (Forte 1981a, 114) al

1.000.000 del presente (dati: Regione Piemonte). Laddove la cerealicoltura è via via scomparsa nei territori collinari e montani, meno vocati, è rimasta forte in Fraschetta. Questa presenza, però, non è descritta da Pietro e così come dagli altri coltivatori locali con orgoglio, ma con rassegnazione e stanchezza; una datità ineluttabile di fronte da leggere di fronte ad una mancanza di futuro.

Pietro è ufficialmente in pensione da qualche anno, ma continua a portare avanti la sua azienda di una trentina di ettari senza particolari prospettive da solo. I figli, studenti superiori, non hanno mai guardato con grande attenzione al lavoro del padre, mentre la moglie ha un lavoro nel terziario in città. Come Pietro molti degli agricoltori del territorio sono in là con gli anni, molti di questi in pensione da diversi anni. Come Pietro molti degli agricoltori della Fraschetta vedono la propria azienda senza una successione interna, di padre in figlio o in nipote, e senza un possibile acquirente. Raccontano l'agricoltura al presente e di fronte alla necessità di investimento per potenziare l'azienda, attraverso l'acquisizione di terreni, nuovi macchinari ovvero creando pozzi, la risposta è per lo più una: *"Perché?"*

Storie di prati

Giovanni compirà a luglio sessant'anni e ha già iniziato in cuor suo il conto alla rovescia per la domanda di pensione, nella primavera del 2023. Dagli anni '80, lavora quale impiegato in un ente statale della provincia: un lavoro che non gli dispiace e che gli ha permesso negli anni di mantenere in attività l'azienda agricola di famiglia. È una piccola proprietà, di una quindicina di ettari, in riva al Bormida, ad una quarantina di chilometri dalla cascina di Pietro. Ha coltivato il terreno nel corso degli anni a varie colture sative ed arboree. In particolare, per anni, aveva mantenuto il più del terreno al pioppo. Poi a metà degli anni 2000 aveva preferito disinvestire nelle coltivazioni per legno, preferendo dedicare il terreno interamente a sativo: foraggio e cereali in particolare. Negli ultimi cinque anni, però, ha scelto di lasciare tutto a prato (vd. Foto 3).

"Non chiede tanto lavoro e di tagli se ne fanno almeno due," spiega. "Ogni anno, ogni stagione, devo combattere con il fiume che si mangia la terra [a causa dei periodici straripamenti] oppure ti lascia in regalo tonnellate di pietre che poi devi lottare contro la Regione per poter togliere. Perché lottare? […] Certo che avrei dei sogni per questa azienda. Il mio sogno sarebbe mettere su una piccola stalla di capre, combinare un po' di allevamento all'agricoltura, ma poi mi dico… perché?"

Foto 3. I prati della tenuta di Giovanni

Le parole di Giovanni mettono in evidenza una ricerca di senso che non trova soluzione e che si esprime in una precisa scelta colturale di disimpiego. I dati dell'ultimo Censimento dell'Agricoltura 2010 ci riportano ancora un quadro complessivo di un comparto che stenta ad attrarre nuove generazioni e soprattutto vive in maniera evidente e drammatica il processo di senilizzazione in particolare nel comparto della coltivazione (Cagliero and Novelli 2012). L'esperienza di Giovanni è esemplare di un circolo vizioso pericoloso per il campo dello sviluppo rurale, che combina riduzione dei profitti, invecchiamento, e mancato rinnovo generazionale. Come nel caso di Pietro, anche Giovanni, infatti, vede il mancare di un ricambio generazionale alla guida dell'azienda.

"Mio figlio? È da anni che vive tra Italia e l'estero. Fa altro. Se va bene viene una volta all'anno qui in cascina, per una grigliata e un weekend. Credo che ci sia affezionato alla cascina ma non lo vedo a voler diventare contadino… Non credo possa avere un gran senso fare investimenti oggi in funzione di un suo impegno futuro, obbligandolo di fatto a fare qualcosa che non mi sembra sia in cuor suo…"

La mancanza di ricambio generazionale pone, quindi, un'interruzione all'immaginazione del futuro dell'azienda facendo coincidere esso con l'aspettativa di

vita lavorativa del coltivatore nonché con le possibilità di raccogliere i frutti del raccolto. In tal senso, la storia di Giovanni e di Pietro rappresentano una variazione di un simile ragionamento e di un'economia che lega affetti, aspettative e azioni e che si manifesta nella scelta coltiva e nella costruzione del paesaggio.

Storie di nocciole

La foto ha quasi settant'anni (Foto 4). È una foto di famiglia conservata oggi in forma digitale nel museo locale (Fontefrancesco 2014). È stata scattata nei primi anni '50 appena fuori di Lu, oggi borgo principale del comune di Lu e Cuccaro Monferrato. Ritrae tre sorelle nei loro vent'anni: giovani mogli e probabilmente già madri. Sono in posa davanti all'obiettivo, imbarazzante, non sapendo bene dove guardare. Attorno a loro la campagna del paese dove vivono e sono cresciute; un paesaggio che il fotografo ci racconta nel dettaglio di una giornata di fine estate. Le colline che guardano a sud sono per lo più coperte dalle ordinate file di vigneti che solcano l'orizzonte partendo dal filare in primo piano, probabilmente di barbera. La pianura è coltivata a mais, ancora da raccogliere, e a foraggio. I pochi terreni liberi e arati ci suggerisce la presenza di campi di grano raccolto nei mesi precedenti. È questo il paesaggio della collina piemontese che riprendeva una nuova normalità dopo le ferite della guerra, negoziando il proprio futuro tra un presente ancora contadino e un domani in cui forte si stavano facendo i richiami dell'industria.

Foto 4. Le sorelle Forni con vista della valle Braida. Primi anni '50. Collezione digitale dell'Associazione Culturale San Giacomo.

Il paesaggio descritto in quella foto è oggi quasi irriconoscibile (Foto 5). Non è a causa della cementificazione che ha segnato lo sviluppo del nord Italia (Turri 2004; Lai and Breda 2011) e disegnando un paesaggio fitto di capannoni, condomini e tristissimi giardini (Trevisan 2010). È una storia tutta agricola. I vigneti si sono diradati, lasciando il posto a nuove coltivazioni, ancora vent'anni fa aliene o marginali a queste realtà: colture annuali, quali colza e ravizzone, la cui presenza racconta dell'impatto delle politiche agricole europee e del suo piano di incentivi, e colture arboree, quali il nocciolo, oggi principale alternativa al bosco che avanza (Fontefrancesco and Balduzzi 2018).

Foto 5. La valle Braida oggi. 2020. Collezione Privata.

La corilicoltura si è affermata in Monferrato solo nell'ultimo ventennio. Ancora negli anni '50 del Novecento, in Provincia di Alessandria si censivano una ventina di ettari di noccioleti, tutti questi localizzati nella parte sud-occidentale della provincia (Romisondo 1968, 88), ovvero nell'area più prossima al distretto albese, principale polo di sviluppo della coltura in Piemonte (Garnero et al. 2012). Ai primi segnali di interesse delle istituzioni dello sviluppo di questa coltura (Amministrazione Provinciale di Alessandria 1968)poco conseguì, lasciando la nocciola a coltura interstiziale, principalmente vocata all'autoconsumo. È con il finire degli anni '90 che la coltura si è attestata in Monferrato casalese, proprio a Lu, grazie all'intraprendenza di un'azienda, la Corilu (www.corilu.it). A partire da questa prima realtà, e grazie alla sua redditività, circa quattro volte superiore a quella della cerealicoltura (Pansecchi 2018), la corilicultura prendere velocemente piede nel territorio monferrino, segnando tra il 2006 e il 2015 un'espansione stimata dal +515% per estensione e +565 % di produzione) (Pansecchi 2018):

"La nocciola è stata per noi tutti [agricoltori] come un sogno ed una nuova speranza," spiega Carlo, imprenditore agricolo monferrino impegnato nella corilicoltura a partire dai primi anni duemila. "Ho iniziato poche giornate [la giornata è l'unità di misura tradizionale in Piemonte, corrispondente a circa un terzo d'ettaro]. Entrate in produzione ho visto che effettivamente poteva essere una soluzione alternativa per noi. Ogni anno allargo un pezzo e tolgo della meliga [mais] o del grano e aggiungo nocciole. È un pezzo di futuro per me e per i miei figli."

Carlo ha cinquant'anni. I figli non hanno finito ancora gli studi secondari, ma non manca di postare di tanto in tanto qualche foto di loro sul trattore assieme a lui durante il lavoro sui campi. L'azienda è piccola, poco più di una decina d'ettari di proprietà e qualche altro in conduzione. Il padre glieli aveva lasciati praticamente tutti a vigneto, ma a metà degli anni Novanta, dovendo rinnovare gli impianti, Carlo aveva fatto la scelta di abbandonare la viticoltura:

"Rendeva ormai poco. Davo il mio prodotto in cantina sociale, ma non mi pagavo che le spese. Meglio il grano mi dicevo. Francamente non avessi avuto i miei figli ancora piccoli e se avessi avuto pochi anni alla pensione… no… non so se me la sarei sentita. Probabilmente avrei accettato di vivacchiare fino all'ultimo e poi… ci pensino gli altri. Io ho da pensare che non può finire tutto in qualche anno e ho ancora la speranza che loro [i figli] continueranno l'azienda. Ormai ho capito che però il futuro è un altro per noi. Per chi sa vendere il vino sarà ancora la vite. Per me è la nocciola ed inseguo questo futuro."

A favorire il prendere piede della nocciola è stato anche a partire dal 2010 lo strutturarsi di un solido patto di filiera con il gruppo Elah Dufour Novi, con sede operativa a Novi Ligure (AL), e promosso con Coldiretti. Il patto offriva la garanzia di uno sbocco di mercato del proprio prodotto, senza dover ricorrere all'intermediazione di grossisti, quindi una garanzia del prezzo:

"A partire dalla prima esperienza del 2010, l'Elah Dufour Novi in collaborazione con le federazioni provinciali di Coldiretti di Alessandria e Asti, ha implementato il proprio patto di filiera promuovendo, nel 2016, la creazione di una cooperativa di conferimento, Monferrato Frutta, deputata alla raccolta e al conferimento della materia prima all'azienda novese. Sulla base dei conferimenti, la cooperativa, partecipata da tutti i corilicoltori aderenti al patto, ha quindi il compito di retribuire i soci sulla base del risultato di vendita e la qualità del prodotto conferito, senza aggravare i coltivatori di ulteriori costi di intermediazione. Il prodotto viene poi conferito all'azienda acquirente già sgusciato, servendosi di un fornitore di fiducia per il servizio. L'accordo del 2016, di durata triennale, ha visto la partecipazione di 100 corilicoltori, per 300 ettari totali, garantendo un conferimento di almeno 3000

quintali di prodotto all'anno. Nel 2019, l'accordo è stato rinnovato fino al 2023." (Fontefrancesco and Balduzzi 2018, 110-1)

L'azione congiunta della redditività della coltura e la sicurezza economica sono ad oggi tra i più importanti elementi che stanno spingendo tanti verso la corilicoltura: una coltura a cui oggi si associa un senso di speranza che chiaramente contrasta con il senso di sconfitta che evoca l'avanzata del bosco e che disegna nella campagna un paesaggio affettivo.

Coltivare il futuro

La campagna agli occhi degli agricoltori è sempre un paesaggio di emozioni (Tuan 1979); emozioni che "*create the very effect of the surfaces or boundaries of bodies and worlds."* (Ahmed 2004, 117). Esse sono parte intrinseca della realtà fenomenica del mondo (Merleau-Ponty 2002) e danno senso agli oggetti; li impregnano di significato al punto di farne simbolo evocativo agli occhi del fruitore (Turkle 2007). Il paesaggio rurale è oggetto evocativo che all'occhio esperto dell'agricoltore (Grasseni 2007) non solo parla delle tecniche agronomiche, ma soprattutto racconta delle vicissitudini individuali e collettive e mette a nudo una visione del mondo (Geertz 1973) protesa al futuro. Il futuro è un oggetto culturale, più volte al centro dell'interesse della comunità antropologica (e.g. Parsoon and van Est 2000; Olga 2016; Espen 2016; Dace 2018; Bryant and Knight 2019), che rappresenta uno spazio-tempo altro, in cui il presente è passato. Quello degli agricoltori della provincia alessandrina è una dimensione romantica percorsa da opposti sentimenti (Tuan 2013): quello della rassegnazione all'abbandono e quello della speranza. Entrambi mettono al centro l'agency del soggetto ma la sviluppano in direzioni diverse.

La rassegnazione è espressione di una crisi della presenza del mondo agricolo. De Martino spiega che:

"La crisi della presenza comporta la crisi della potestà di scelta secondo valori, la crisi di oltrepassare la situazione e di oggettivarla. Tale crisi ha un duplice aspetto, che concerne l'oggetto e il soggetto. Rispetto all'oggetto, tutto ciò che accade diventa ostile o maligno, carico di responsabilità mostruosa, di una estraneità radicale, incombente e tremende, che schiaccia e annichila senza possibilità di risposta, angosciante per eccellenza. [...] Rispetto al soggetto ogni tentativo di causazione è sentito come colpa, appunto perché conato e non atto, esplosione di istituti vitali e riattivazione di meccanismi inadeguati e inferiori, dove occorrerebbe invece la scelta oggettivante. E che la colpa sia in questo caso altrettanto mostruosa quanto senza oggetto si comprende molto bene: perché non si tratta della colpa per aver fatto "questo" [...], ma della colpa di non potere agire secondo una intenzione qualificata e

qualificante, e di sentirsi in condizione di reazione fisica service, come se si fosse diventati un fenomeno della natura." (De Martino 1977, 152)

Di fronte al crescere inarrestato, apparentemente inarrestabile, della pressione faunistica sui coltivi, così come dell'avanzata del bosco che copre e nasconde il segno del lavoro delle generazioni passate, di fronte all'aumentare dei costi e dell'assottigliarsi delle possibilità di ristoro compensativo, così come della testimonianza diretta dell'impossibilità di recuperare i terreni non coltivati, troppo frammentati e spesso senza più un vero proprietario per essere acquistati o affittati, il senso di sé, del proprio lavoro e ruolo all'interno del mondo che si materializza nelle forme stesse della campagna vacilla e si infrange in un crescente senso di marginalità che aggrava di significati il vissuto quotidiano della marginalizzazione rurale, innescando un processo di arretramento ed abbandono del mondo.

La speranza, invece, è l'apparente opposto della rassegnazione poiché processo individuale e collettivo di radicale riorientamento conoscitivo a cui conseguono pratiche ed azioni atte alla concretizzazione dell'agognato futuro (Miyazaki 2004). La speranza diventa, quindi, processo attraverso cui l'uomo agisce sul paesaggio, lo segna, lo costruisce un territorio ed un paesaggio vanno a disegnarsi, superando la possibile incertezza del presente, soprattutto crea i presupposti di un'economia agricola altrimenti in crisi.

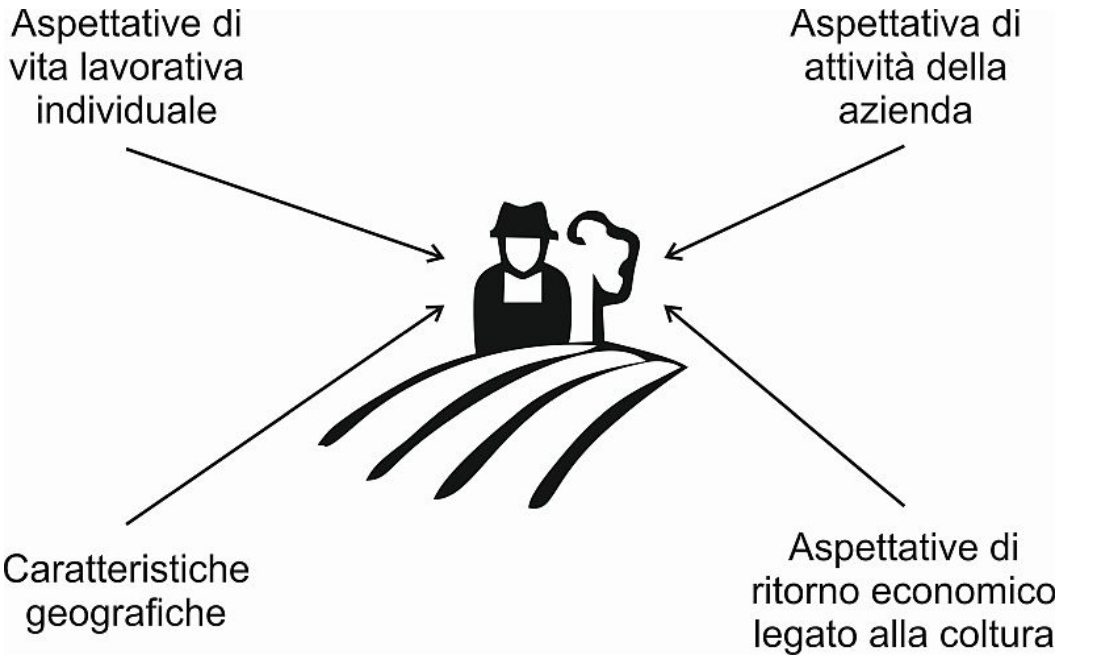

Fig. 1. I fattori informanti la percezione di futuro tra gli agricoltori.

Se il centro delle storie del campo (Van Maanen 1988) è l'immaginazione del futuro, questa è, però, definita come esito di un più complesso ragionamento che prende in considerazione diversi elementi (che la Fig. 1 schematizza).

In primo luogo, le caratteristiche geografiche del territorio, la tipologia del terreno, la sua storia colturale, le infrastrutture presenti e necessarie. A fianco di ciò si lega l'aspettativa di ritorno economico: un tema delicato considerato in primo luogo l'incertezza di portar a frutto il raccolto e di trovare un mercato di sbocco per lo stesso. In questo senso, il caso della nocciola monferrina e soprattutto della presenza di un chiaro sbocco commerciale, ha permesso il superamento di molte perplessità iniziali (Fontefrancesco and Balduzzi 2018). Assieme a ciò due elementi distinti ma legati. Da un lato l'aspettativa di vita lavorativa del singolo agricoltore; dall'altra l'aspettativa di attività dell'azienda. In questo, la presenza di una continuità generazionale gioca un ruolo fondamentale in allungare l'aspettativa di vita dell'azienda oltre il tempo di vita del coltivatore obbligando ragionamenti che vadano oltre al contingente.

La combinazione di questi fattori informa e guida la scelta imprenditoriale muovendo a scelte colturali. Allo stesso tempo, favorisce lo svilupparsi di specifici affetti: la speranza laddove si intravede un futuro più lontano, la rassegnazione dove questo non supera il tempo della propria aspettativa lavorativa.

Conclusioni

La sfida del futuro dell'agricoltura sta proprio nel futuro vissuto dagli agricoltori. La ricerca evidenzia l'importanza stessa di come questi immaginino il loro domani ed il domani della propria azienda come motore di investimenti e di proattività sul territorio. In un contesto complessivo di riduzione stress economico che sta vivendo il comparto a livello locale e nazionale, è fondamentale che non si riduca la sfida del presente e del domani ad una mera questione di ottimismo o di mancanza di esso. Il segno di rassegnazione che si è ampiamente riscontrato durante l'indagine si lega tanto al dato della contingenza economica, quanto ad un tema più profondo legato alla senilizzazione del settore ed al mancato ricambio generazionale. Questo è oggi il principale snodo dello sviluppo futuro.

Le cause di questo fenomeno di dilapidazione del capitale umano dell'agricoltura sono ampliamente discusse e annoverano, tra gli altri fattori economici endogeni (e.g. difficoltà a generare reddito) ed esogene (e.g. migliori prospettive economiche offerte da altri settori), di prestigio sociale (e.g. condizione dell'agricoltore vissuta come subalterna rispetto ad altre professioni), mobilità nazionale ed internazionale (e.g. migrazione delle nuove generazioni verso i centri urbani), e mancanza di servizi nelle zone rurali. Complessivamente queste trasformazioni hanno innescato un processo che, in un contesto non positivo dal

punto di vista economico, rischia di degenerare velocemente in una spirale di marginalizzazione.

La ricerca mette, quindi, in evidenza la necessità e l'urgenza di infrangere questo circolo vizioso costruendo le basi per la percezione di una vita almeno delle aziende oltre l'orizzonte dettato dalla forza nelle braccia e nelle gambe dei singoli agricoltori. Qui l'appello agli attori sociali, politici ed economici a ripensare le politiche per il settore mettendo al centro non solo la qualità del suolo agricolo, ma soprattutto la permanenza delle comunità su di esso. Su questo terreno sembra giocarsi il futuro del futuro dell'agricoltura nel territorio di ricerca così come del Paese.

Riferimenti bibliografici

38th World Heritage Committee. 2014. *Advisory Body Evaluation: The Vineyard Landscape of Piemonte: Langhe-Roero and Monferrato (Italy)*. Doha: United Nations Educational, Scientific, and Cultural Organization.

Ahmed, Sara. 2004. "Affective Economies." *Social Text* 22 (2 (79)):117-39. doi: 10.1215/01642472-22-2_79-117.

Amministrazione Provinciale di Alessandria. 1968. "La coltura e il mercato del nocciolo. Studi e indicazioni." In, 83-94. Alessandria: Centro documentazione e ricerche economiche e sociali della Provincia di Alessandria.

Anderson, Ben. 2009. "Affective atmospheres." *Emotion, Space and Society* 2 (2):77-81. doi: https://doi.org/10.1016/j.emospa.2009.08.005.

Bellwood, Peter S. 2005. *First farmers : the origins of agricultural societies*. Malden, Mass. ; Oxford: Blackwell.

Bertaux, Daniel, and Martin Kohli. 1984. "The Life Story Approach: A Continental View." *Annual Review of Sociology* 10:215-37.

Block, March. 1989. *Feudal Society I. The Growth of Ties of Dependence*. London: Routledge.

Bravo, Gian Luigi. 2001. *Italiani. Racconto Etnografico*. Roma: Meltemi.

———. 2013. *Italiani all'alba del nuovo millennio*. Milano: Franco Angeli.

Bryant, Rebecca, and Daniel M. Knight. 2019. *The anthropology of the future*. Cambridge: Cambridge University Press.

Buttitta, Ignazio. 2006. *I morti e il grano. Tempi del lavoro e ritmi della festa*. Roma: Meltemi.

Cagliero, Roberto, and Silvia Novelli. 2012. "Giovani e senilizzazione nel Censimento dell'agricoltura." *Agrireigonieuropa* 8 (31):1-10.

Camporesi, Piero. 1981. *Il pane selvaggio*. Bologna: Il mulino.

Canobbio, Sabina, and Tullio Telmon. 2007. "Il Piemonte dei contadini 1921-1932: rappresentazioni del mondo rurale subalpino nelle fotografie del grande ricercatore svizzero / Paul Scheuermeier." In. Ivrea: Priuli & Verlucca.
Caramellino, Alessandro. 1999. "L'archiettura rurale alessandrina." In *L'architettura ruale in Provincia di Alessandria*, edited by Alessandro Caramellino, 64-89. Alessandria: Provincia di Alessandria.
Cento Bull, Anna, and Paul Corner. 1993. *From peasant to entrepreneur : the survival of the family economy in Italy*. Oxford: Berg.
Dace, Dzenovska. 2018. "Emptiness and its futures." *Focaal* 2018 (80):16-29. doi: 10.3167/fcl.2018.800102.
De Martino, Ernesto. 1961. *La terra del rimorso : contributo a una storia religiosa del Sud*. 1. ed. Milano: Il Saggiatore.
———. 1977. *La fine del mondo : contributo all' analisi delle apocalissi culturali*. Torino: Giulio Einaudi.
De Rossi, Antonio 2018. "Riabitare l'Italia. Le aree interne tra abbandoni e riconquiste." In. Roma: Donzelli.
Eco, Umberto. 2000. *Baudolino*. Milano: Bompiani.
Espen, Helgesen. 2016. "Crafting Future Selves." *The Cambridge Journal of Anthropology* 34 (1):87-99. doi: 10.3167/ca.2016.340109.
Fenoglio, Beppe. 1970. *I ventitre giorni della città di Alba ; La Malora*, *Gli Oscar*. Milano: Mondadori.
Fontefrancesco, Michele Filippo. 2014. "The making of a community: The making of a photo collection in a rural community in Italy." *Issues in Ethnology and Anthropology* 9 (4):885-94.
———. 2015. "Il futuro dei Comuni minori. Etnografia di una trasformazione in corso." *Dada Rivista di Antropologia post-globale* 5 (2):161-78.
———. 2019. "L'ultimo terrazzo di Borgalto. Etnografia della marginalizzazione dei centri rurali nel Piemonte meridionale." *Narrare i Gruppi* 14 (1).
Fontefrancesco, Michele Filippo author. 2020. *Food festivals and local development in Italy : a viewpoint from economic anthropology*. London: Palgrave.
Fontefrancesco, Michele Filippo, and Giacomo Balduzzi. 2018. "Speranza e vocazione produttiva: sviluppo corilicolo e marginalizzazione rurale in Monferrato." *Ratio Sociologica* 11 (2):97-120.
Forte, Francesco. 1981a. "Alessandria in cifre." In *Strutture ed eventi dell'economia alessandrina*, edited by Umberto Eco, Carlo Beltrame and Francesco Forte. Milano: La pietra.
———. 1981b. "L'Agricoltura." In *Strutture ed eventi dell'economia alessandrina*, edited by Umberto Eco, Carlo Beltrame and Francesco Forte, 127-39. Milano: La pietra.

Garnero, Gabriele, Danilo Godone, Matteo Garbarino, and Franco Godone. 2012. "Evoluzione del paesaggio delle Langhe: L'espanzione del noccioleto." *Annali del turismo* 1:139-50.
Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Culture*. Edited by Clifford Geertz. New York: Basic Books.
Ghezzi, Simone. 2007. *Etnografia storica dell'imprenditorialità in Brianza. Antropologia di un'economia regionale*. Milan: Franco Angeli.
Gioanola, Elio. 2008. *Maìno della Spinetta: re di Marengo e imperatore delle Alpi*. Milano: Jaka Book.
Grasseni, Cristina. 2007. *Skilled visions : between apprenticeship and standards*. Oxford: Berghahn.
Grimaldi, Piercarlo. 1996. *Tempi grassi, tempi magri*. Torino: Omega.
Guaschino, Maura, and Maurizio Martinotti. 1984. "Contadini di collina: viticoltura e condizioni materiali nella cultura orale del Basso Monferrato casalese." In. Torino: Regione Piemonte Assessorato all'Agricoltura e Foreste.
Hakansson, Thomas. 1989. "Social and Political Aspects of Intensive Agriculture in East Africa: Some Models from Cultural Anthropology." *Azania: Archaeological Research in Africa* 24 (1):12-20. doi: 10.1080/00672708909511393.
ISTAT. 2019. *Rapporto Annuale 2019. La situazione del Paese*. Roma: Istituto nazionale di statistica.
Lai, Franco, and Nadia Breda. 2011. "Antropologia del «Terzo Paesaggio». Il mestiere dell'antropologo, Antropologia dell'Ambiente." In. Roma: Centro Informazioni Stampa Universitaria.
Lombardi Satriani, Luigi M. 1992. "Il Linguaggio del Grano." In *Antropologia e Storia dell'alimentazione: il Pane*, edited by Cristina Papa, 43-50. Perugia Electa Editori Umbri.
Lussu, Enrico. 2013. "Atlante Storico dell'Alessandrino." In. Alessandria: Fondazione Cassa di Risparmio di Alessandria.
Merleau-Ponty, Maurice. 2002. *Phenomenology of perception*. London: Routledge Classics.
Miyazaki, Hirokazu. 2004. *The method of hope : anthropology, philosophy, and Fijian knowledge*. Stanford: Stanford University Press.
O'Connor, Richard A. 1995. "Agricultural Change and Ethnic Succession in Southeast Asian States: A Case for Regional Anthropology." *The Journal of Asian Studies* 54 (4):968-96. doi: 10.2307/2059956.
Olga, Ulturgasheva. 2016. "Spirit of the Future." *Social Analysis* 60 (1):56-73. doi: 10.3167/sa.2016.600105.
Padiglione, Vincenzo 1989. *Il cinghiale cacciatore. Antropologia della caccia in Sardegna*. Roma: Armando.
Palmeri, Paolo. 2007. "La tradizione e l'uso del pane nel Mediterraneo. Spunti per un'indagine antropologica." *Narrare i Gruppi* 2 (2):1-25.

Pansecchi, Alberto. 2018. "Nocciola: Sviluppo agricolo e prospettive economiche per il territorio." In. Pecetto di Valenza: Tavolo tecnico intercomunale sulla corilicoltura - Comune di Pecetto di Valenza - Coldiretti Alessandria.
Parsoon, Gerard A., and Diny M.E. van Est. 2000. "The study of the future in anthropology in relation to the sustainability debate." *Focaal* 35:7-28.
Piercarlo, Grimaldi. 2009-2010. "Insieme dissimili e simili". Un percorso evolutivo popolar." *Archivio Antropologico Mediterraneo* 12 (1):11-22.
Pink, Sarah. 2011. "From embodiment to emplacement: re-thinking competing bodies, senses and spatialities." *Sport, Education and Society* 16 (3):343-55. doi: 10.1080/13573322.2011.565965.
Regione Piemonte, Laboratorio Chimico Camera di Commercio Torino, and Dipartimento di Zoologia e Genetica Evoluzionistica - Università degli Studi di Scassari. 2008. *Studio delle caratteristiche genetiche delle popolazioni di cinghiale presenti in Piemonte*. Torino: Regione Piemonte.
Rocca, Giuseppe. 1992. "Un sistema locale periferico: il caso del novese." In *L'economia alessandrina dal secondo dopo guerra ad oggi*, 75-88. Alessandria: Cassa di Risparmio di Alessandria.
Romisondo, P. 1968. "La coltura del nocciuolo in Piemonte." In *La coltura e il mercato del nocciolo. Studi e indicazioni*, edited by Amministrazione Provinciale di Alessandria, 83-94. Alessandria: Centro documentazione e ricerche economiche e sociali della Provincia di Alessandria.
Rosental, Paul-André, and Maria Pia Casarini. 1991. "Paure e statistica: l'esodo rurale è un mito?" *Quaderni Storici* 26 (78 (3)):845-73.
Scodellaro, Rocco. 1986. *L'uva puttanella, Contadini del Sud*. Roma - Bari: Laterza.
Segalen, Martine. 1998. *Rites et rituels contemporains*. Paris: Editions Nathan.
Sereni, Emilio. 2005. "Agricoltura e mondo rurale." In *Storia d'Italia. I caratteri originali*, edited by Ruggiero Romano and Corrado Vivanti, 136-255. Milano Il Sole 24 Ore.
Stewart, Kathleen. 1996. *A space on the side of the road : cultural poetics in an "other" America*. Princeton, N.J. ; Chichester: Princeton University Press.
———. 2007. *Ordinary affects*. Durham, N.C. ; London: Duke University Press.
Strzelecka, Celina. 2013. "Anticipatory anthropology – anthropological future study." *Prace Etnograficzne* 41 (4): 261–9. doi: 10.4467/22999558.PE.13.023.1364.
Teti, Vito. 2011. *Pietre di pane : un'antropologia del restare*. 1. ed. Macerata: Quodlibet.
Trevisan, Vitaliano. 2010. *Tristissimi giardini*. Bari - Roma: Edizioni Laterza.
Tuan, Yi-fu. 1979. *Landscapes of fear*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
———. 2013. *Romantic geography : in search of the sublime landscape*. Madison: University of Wisconsin Press.

Turkle, Sherry. 2007. "What makes an object evocative?" In *Evocative objects : things we think with*, edited by Sherry Turkle, ix, 385 p. Cambridge, Mass. ; London: MIT.
Turri, Eugenio. 1977. *Villa veneta : conte sior paron castaldo lavorente bacan, agonia del mondo mezzadrile e messaggio neotecnico*. Verona: Bertani.
———. 2002. *Villa veneta: Agonia di una civiltà*. Caselle di Sommacampagna: Cierre Edizioni.
———. 2004. *La megalopoli padana. Seconda Edizione*. Venezia: Marsilio.
Van Maanen, John. 1988. *Tales of the field: on writing ethnography*. Chicago: University of Chicago Press.
Yin, Robert K. 2018. *Case study research and applications : design and methods*. Sixth edition. ed. Thousand Oaks, CA: Sage.

Dada Rivista di Antropologia post-globale, semestrale n. 2, Dicembre 2021

Interpretare i riti battesimali negli ipogei della Sicilia Iblea

Giuseppe Garro

Interpreting the baptismal rites in the hypogea of Hyblean Sicily

Abstract

The study analyzes, through multidisciplinary contributions, the role of some baptisteries located in Syracuse's inland, in particular that of contrada Petracca, placed inside a hypogean compound, called Grotta della Madonna (in the territory of Noto), and that of Cava San Pietro (in the district of Buscemi), whose church, entirely dug into the rock, takes the same name (Chiesa San Pietro).

The analysis presents the cave as a place of cult and as a liturgical space, where different elements are well-established, which interact each other: not only the architectural plane regarding the churches' structures – which seems to have considerable repercussions on the actual ritual practice - but also, and especially, the way in which the practice of the baptism ritual, established therein, communicates with the hypogeal space.

The essay intends to develop an interpretative concept, regarding the use of certain liturgical spaces, where the first Christian community in the hyblean area becomes real.

Keywords: baptism, churches, caves, rituals, Hyblean Sicily

Introduzione

Disseminate nelle impervie pareti delle cave, quasi sempre in luoghi solitari, non più abitati e spesso difficili da raggiungere, le chiese in grotta presenti nel territorio Ibleo, nel cuore della Sicilia Sud Orientale, non sono del tutto conosciute alla bibliografia scientifica.

In questa ricerca si analizzeranno due grotte di culto appartenenti ad ambienti trogloditici in cui, grazie alla presenza dei rispettivi battisteri, sarà possibile tracciare alcuni aspetti del ricco sistema di pratiche d'accesso[1] in quelle comunità di "cristiani" presenti nel territorio rurale siracusano tra la fine del IV e gli inizi del V secolo[2].

Nello studio si esamineranno, attraverso apporti multidisciplinari, il ruolo di diversi battisteri situati nell'entroterra siracusano: quello di contrada Petracca,

[1] Anche se non esplicitamente descritti, anche questi riti possono essere inseriti all'interno della vasta definizione di riti di passaggio già teorizzati da Van Gennep, 1909.

[2] Una prima numerazione dei siti rupestri fu eseguita da Uggeri, 1974, pp. 195-230, e ripresa, in un'opera monumentale, da Giglio, 2002.

inserito all'interno di un complesso ipogeico definito "Grotta della Madonna", nel territorio di Noto, e quello di cava San Pietro, cui la Chiesa, interamente scavata nella roccia, prende l'omonimo titolo di "Chiesa San Pietro", nel territorio di Buscemi, nella provincia di Siracusa.

L'aspetto multidisciplinare della ricerca presenterà la grotta come luogo di culto e spazio liturgico, in cui sono radicati diversi elementi che s'interfacciano fra loro: non solo l'aspetto architettonico ed archeologico, riguardante la conformazione delle chiese ma, e soprattutto, il modo in cui la prassi rituale dialoga con lo spazio ipogeico. I due complessi che analizzeremo, differenti per tipologia, per periodo e per modello rituale, possono essere utilizzati come "chiave di volta" per comprendere quelle dinamiche culturali che incisero profondamente sulla "cristianizzazione" dell'altopiano *acrense*.

Il rituale che prenderemo in considerazione è quello che fa capo al ricco sistema di pratiche battesimali che sembra definire gli scopi e le funzioni di alcuni ambienti presenti nelle chiese. In particolare, osserveremo la pratica connessa al rito dell'immersione, in riferimento all'ipogeo di Petracca, e a quella per infusione, per la grotta San Pietro.

Prevarrà, nella prima parte dello studio, l'analisi della forma architetturale delle chiese, in cui sono ubicate le vasche battesimali, e la descrizione degli ambienti attigui, mediante un costante richiamo agli studi archeologici che hanno interessato i vari siti.

Proveremo, così, ad arricchire il *Catalogo dei battisteri rurali* di Nicolai e Gelichi[3] facendo emerge chiaramente il ruolo che questi luoghi ebbero durante cristianizzazione dell'entroterra siracusano, in cui presbiteri, coadiuvati da diaconi, sin dal IV-V secolo, furono incaricati di amministrare il battesimo favorendo così la nascita di gruppi di cristiani all'interno del vasto territorio Ibleo.

Aspetti generali: la Chiesa della Madonna e quella di San Pietro

In questa prima fase di studio vengono approfonditi gli aspetti architettonici e archeologici legati alla natura dei luoghi di culto, entrambi artificialmente ricavati nella roccia calcarea, tipica dell'area iblea. La descrizione archeologica degli ambienti, che non hanno ancora ospitato indagini di stampo archeologico, con riferimento a scavi scientifici contemporanei, ci aiuterà a comprendere la specificità degli spazi culturali, in quanto, come vedremo per il caso della Chiesa di San Pietro, gli ambienti risultano essere modificati a causa di sconvolgimenti legati a dinamiche agro-pastorali che sembrano aver alterato gli stessi luoghi.

[3] V. F. Nicolai, S. Gelichi, 2001, pp. 303-384.

La possibilità di dotare le aree di culto rurali con vasche battesimali risulta essere ben definito da alcune formule presenti nel *Liber Diurnus* che prevedono la costruzione, anche da parte di privati, di *ecclesiae*, *basilicae*, *paroeciae* e/o oratori con battisteri[4]. Queste chiese, a cui si associa una struttura battesimale, raramente sono ricordate negli scritti papali e nelle fonti del V-VII secolo[5]. I casi nominati, nella migliore circostanza, si rifanno a realizzazioni effettuate direttamente dai vescovi nelle proprie sedi urbane cittadine, e mai per quelle rurali.

Dal *catalogo dei battisteri rurali* di Nicolai e Gelichi[6] emerge chiaramente che i battisteri sono quasi sempre inseriti all'interno di una variegata distribuzione di strutture rurali abilitate ad accoglierli (e non sempre ricordate da lettere o decreti): all'interno di chiese parrocchiali, o basilicali, negli oratori fondati su possedimenti privati, in alcuni monasteri o in diocesi rurali[7].

Se nelle città, a partire dalla fine del IV secolo, iniziative che riguardano l'edificazione di chiese sembrano riguardare esclusivamente l'aristocrazia ecclesiastica[8], nelle campagne l'evergetismo privato costituisce un elemento peculiare e caratteristico del variegato *paesaggio ecclesiastico* tardoantico e altomedievale, in particolar modo a partire dalla fine del V secolo. In Oriente i concili regolano l'edificazione di questi edifici intorno ai primi decenni del V secolo, ma novant'anni più tardi il loro numero doveva già essere significativamente numeroso visti i decreti di Giustiniano che incoraggiano i benefattori a restaurare le chiese già esistenti anziché costruirne di nuove[9]. In Occidente, invece, sono le lettere papali (tra cui quelle di Gelasio I) che rivelano l'intensità del fenomeno e la forte preoccupazione dell'autorità ecclesiastica costretta ad emanare prescrizioni (sia per quanto riguarda le cerimonie religiose che la costruzione di nuove chiese) lettera dopo lettera, concilio dopo concilio[10].

Ad oggi, risulta impraticabile stabilire la relazione esistente tra città e campagna e tra chiesa vescovile ed evergetismo privato nel vescovato siracusano[11].

---

[4] V. F. Nicolai, S. Gelichi, 2001, p. 309.
[5] C. Violante, 1982, pp. 1004-1008.
[6] Cfr. V. F. Nicolai - S. Gelichi, 2001, pp. 321-373.
[7] *Ivi*.
[8] Cfr. V. G. Rizzone - M. Sgarlata, 2013, pp. 789- 812; V. G. Rizzone, 2012, pp. 303-333
[9] Giustiniano, *Nov. Iust.*, 67, 32 in J. P. Thomas, 1987, pp. 37-58.
[10] Cfr. A. Chavarría Arnau, 2013, pp. 99-120.
[11] È all'interno di questa problematicità, tra evergeti e presbiteri, che troviamo il caso di un edificio di culto cristiano (ricordato solamente da una epigrafe recuperata nel 1932 a Modica in *Contrada Treppiedi* e situata al Museo di Ragusa, inv. 47574) databile al 390 in cui si apprende che un tal Aithales, facoltoso membro della comunità locale (V. G. Rizzone, A.M. Sammito, 2003, p. 8) o un presbitero (S. L. Agnello, 1975-76, p. 35), avrebbe costruito la santa chiesa ad *Hortisiana* e "questo cimitero" (V.G. Rizzone, A. M. Sammito, 2003, pp. 8-9) distinguendo così il cimitero in cui giace Aithales e la chiesa che dovrebbe trovarsi nei dintorni di Siracusa (Cfr. V.G. Rizzone, A.M. Sammito, 2003, p. 9). Di fatti, tegole e mattoni con il bollo HORT e HORTES sono stati rinvenuti in diverse occasioni a Nord di Siracusa (P. Orsi, 1889, pp. 389-390). A ciò si aggiunge l'iscrizione di una certa

Se l'approfondimento sul ruolo della *cronotassi* vescovile di Siracusa[12] è utile per definire al meglio le temporalità, più o meno certe, che riguardano gli anni di formazione della sede siracusana, i dati provenienti dall'analisi archeologica, circa le tipologie delle chiese, possono essere utili per capire il ruolo che queste ebbero di fronte all'autorità vescovile siracusana, da cui dovettero certamente dipendere.

In assenza di fonti scritte, soprattutto per quanto riguarda le chiese inserite all'interno della suddetta ricerca, il percorso di studio si snoderà attraverso i *documenti* posti in evidenza dall'indagine archeologica[13]. Anche se limitati, i dati architettonici, costituiscono quasi un *fil rouge* utile per seguire alcune vicende che connotano la nascita delle chiese locali nei territori iblei[14].

In questi luoghi, i presbiteri, coadiuvati da diaconi, sin dal V secolo, sono incaricati di amministrare il rito del battesimo, a differenza delle sedi diocesane dove viene presenziato dal vescovo in persona. Se in un primo momento sarà il vescovo a recarsi nelle chiese rurali per la confermazione dei neofiti, successivamente saranno i presbiteri stessi a compiere, interamente o in parte, il rito[15].

Chiesa della Madonna

La Grotta della Madonna (*fig.* 1) è un ambiente ipogeico situato in contrada Petracca, a cinque chilometri da Noto e quasi sei da Canicattini Bagni[16], nella provincia di Siracusa.

Il complesso doveva appartenere ad un importante centro rurale, come denunciano i numerosi frammenti di suppellettile domestica e gli elementi edilizi presenti in superficie, databili fra l'età antica e il primo medioevo (nelle vicinanze sono presenti anche alcune tombe con differenze tipologiche d'inumazione: a fossa *terragna*, ad arcosolio *bisomo* e *monosomo*)[17].

---

fedele Eutychia, figlia di Trygetos e moglie di Priskos, morta a 32 anni e sepolta nel predio Maltese a Siracusa. Tale iscrizione, oltre ad essere indice del radicamento del cristianesimo nel territorio, denuncia il rapporto tra l'ambito siracusano e il suo vasto territorio che doveva probabilmente estendersi fino a Modica (cfr. V.G. Rizzone, A.M Sammito, 2003, pp. 8-11).

[12] Su questo punto si veda lo straordinario studio di V. G. Rizzone, 2012, pp. 303-333.

[13] A questa si aggiungono anche le numerose perlustrazioni effettuate *in situ* dal sottoscritto durante il 2012 e il 2013. Di fatti questo studio presenta parte di una ricerca presentata come tesi di laurea magistrale, in Antropologia Culturale, presso l'Università di Torino in Storia del Cristianesimo Antico.

[14] Cfr. V. G. Rizzone, A. M. Sammito, 2011, pp. 147-162.

[15] Cfr. V. Saxer, 1988, pp. 528, 538, 583-584, 622.

[16] S. Giglio, 2002, p. 68.

[17] G. Agnello, 1940, pp. 14-16.

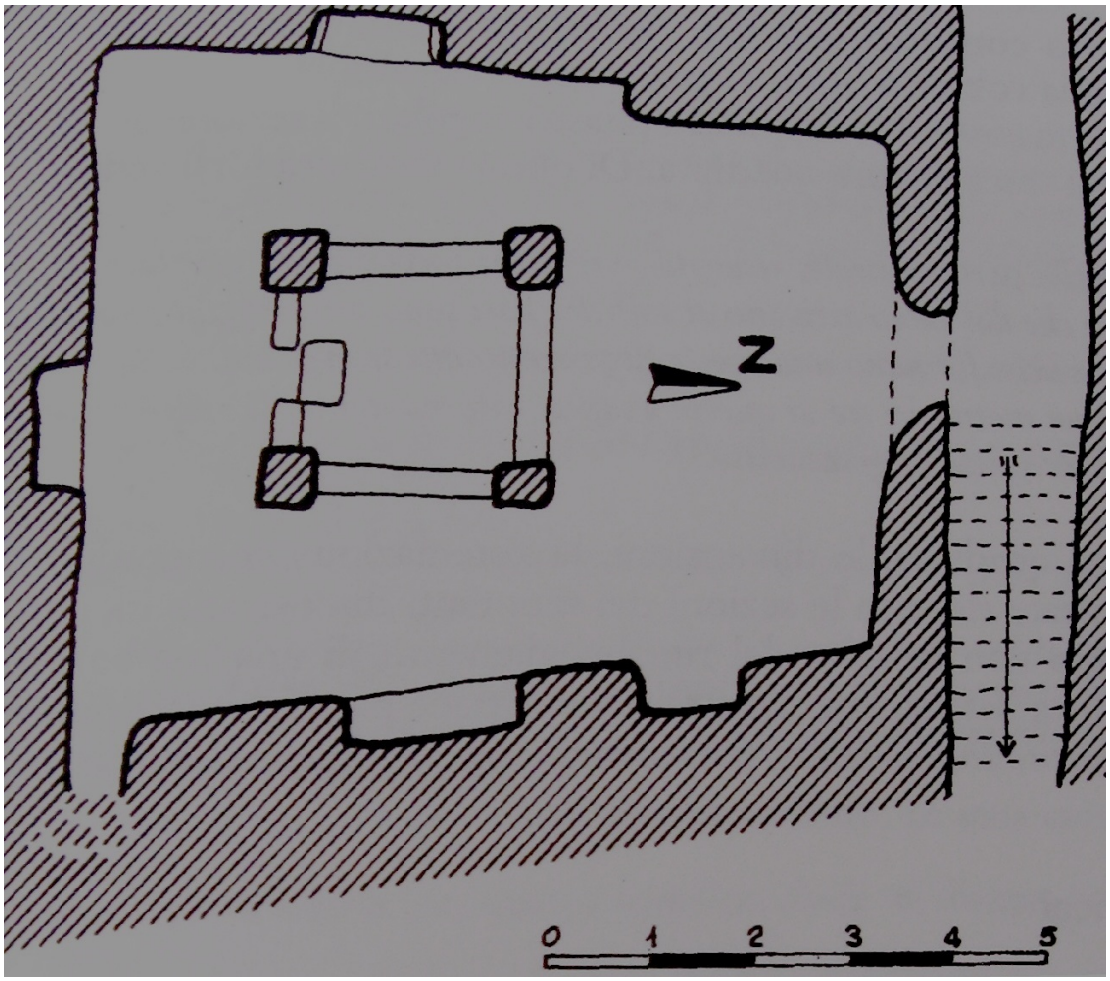

Fig. 1

Dell'intero complesso religioso non rimane altro che l'area battesimale, ottenuta nel sottosuolo, in una zona assolutamente pianeggiante (oggi trasformata ad area cereagricola), oramai totalmente crollata e inagibile, con alcuni spazi laterali difficilmente percorribili. Essa si compone di una camera anabside di pianta trapezia e con soffitto piano.

Al battistero si accedeva attraverso due aperture, la prima posta sul lato occidentale e la seconda su quello orientale, formata da uno stretto corridoio inclinato e coperto da una volta a botte, costituita da grossi massi calcarei messi ad opera[18], negli stipiti, invece, sono intagliati alcuni simboli appartenenti alla tradizione cristiana[19].

[18] S. Giglio, 2002, p. 70.
[19] S. Giglio, 2003, p. 222.

Fig. 2

La vasca (*fig.* 2), con ciborio, è intagliata al centro dell'ambiente culturale. Nei rispettivi lati restano ancora lavorate le "nicchie" lunettate per riporre la suppellettile liturgica. Esse sono rispettivamente poste a sud, ad est e ad ovest. La pianta della stessa è di tipo quadrata, le sue dimensioni sono 1,65 metri per lato con una profondità relativa pari al 1,70 metri in cui sono presenti, al suo interno, tre gradini d'ingresso (a sud) e tre d'uscita (ad ovest). Essa è delineata da chiusure laterali piuttosto rientrate rispetto alle sezioni dei pilastri, dimostrando di fatto che il ciborio non è stato rimaneggiato su una tomba preesistente (magari a baldacchino) ma

è stato concepito ed edificato al fine di fornire all'ambiente una struttura battesimale propria.

Di questa struttura P. Orsi scrisse:

«Nella parete centrale, ricavata pure nella roccia, è un *tegurium* con quattro rozzi pilastri che dal suolo arrivano al soffitto. Essi sono intramezzati, nella parte bassa, da quattro guance che formano una specie di pozzetto quadrangolare, della profondità di poco più di un metro. In tre di queste guance, internamente, si vedono pure ricavati nella roccia tre specie di gradinetti»[20].

Le dimensioni del vano, in cui è inserita la vasca, sono molto grandi. Esso ha una larghezza approssimata ai 6,50 metri, una profondità di circa 8 metri e un'altezza pari a 2,50 metri.

Si tratta quindi di una cripta battesimale la quale fa presupporre la presenza di una modesta basilica (evidentemente costruita in muratura sul pianoro) di cui non è avanzata traccia, se non per qualche masso messo in opera vicino gli ingressi[21] sul terreno soprastante.

Chiesa di San Pietro

A circa quattro km a Nord-Est dal paese di Buscemi, seguendo la S.P. 14 che da Siracusa si congiunge alla S.S. 124, in direzione di Palazzolo Acreide, imboccando sulla sinistra dell'area cimiteriale del comune di Buscemi, si percorre un sentiero rurale che si insinua tra la Cava di San Pietro, quella di Santa Rosalia e quella di San Giorgio.

Quasi a fondo valle si erge, lungo le pareti di un costone appartato, la Chiesa ipogea di San Pietro (*fig.* 3) con un modesto aggregato di grotte artificiali. L'Orsi la definì come «uno dei monumenti bizantini di primo ordine ancora conservato nella Sicilia Orientale»[22]. Essa è annoverata dal Ministero della Pubblica Istruzione nell'elenco degli edifici Monumentali della Provincia di Siracusa (Roma 1917). Della stessa si ha riscontro nella pubblicazione di Vito Amico[23] e in quella di Rocco Pirri[24] che ne descrivono fugacemente gli ambienti.

La denominazione con la quale viene citata dalla popolazione locale è *mantra i Santu Petru*. Essa conserva la memoria del *santo*, *presbitero* o *diacono* a cui la chiesa era dedicata (trovando riscontro in un'incisione rinvenuta al suo interno che ricorda la deposizione di un personaggio di nome Pietro[25]) al quale si associa il

[20] Paolo Orsi, *Taccuino n. 102*, in G. Agnello, 1975, p. 3.
[21] A. Messina, 1979, pp. 132-133.
[22] P. Orsi, 1942, pp. 40-46.
[23] V. Amico, 1855, p. 171.
[24] R. Pirri, 1987, p. 689.
[25] S. Giglio, 2002, pp. 35-39.

termine *mantra* (o *mannura*) che starebbe ad indicare il riutilizzo dei locali per fini agropastorali (i locali mostrano ancora oggi i guasti di una secolare riutilizzazione)[26].

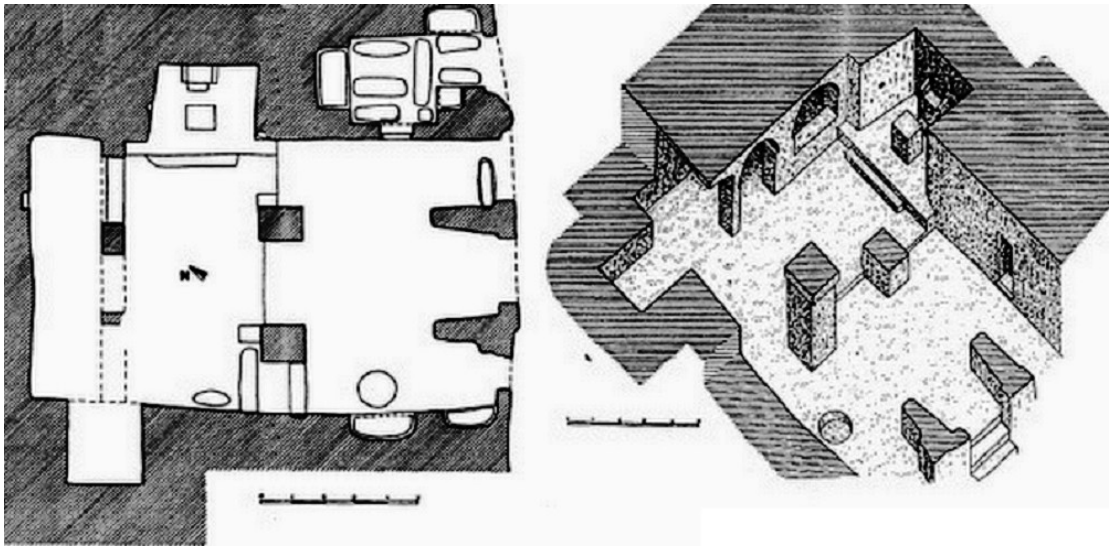

Fig. 3

La chiesa si compone di tre spazi messi in successione tra loro, due navate e una sorta di *endonartece*, con asse liturgico ortogonale, rispetto a quello dello scavo[27]. Il fatto che l'asse di scavo non coincidesse con quello liturgico potrebbe indicare la volontà di modificare l'assetto tipologico della stessa secondo una determinata formula liturgica (?) che, a quanto pare, protendeva verso Est[28]. Le navate sono separate da tre arcate[29], mentre l'atrio risulta diviso dalla navata centrale per mezzo di due pilastri di sezione quadrata.

L'abside è di tipo rettangolare ed ha una volta tagliata alla medesima altezza di quella della navata, due gradini innalzano il piano, da quello pavimentale, di circa

[26] La grotta è stata riutilizzata, come tutt'ora accade, dagli agricoltori e pastori locali come stalla, mangiatoia, ricovero per animali e come area da frantoio. La muraglia che cinge il complesso rappresenta il lavoro dei pastori che si stanziarono nell'area per dar ricovero ai propri greggi, riutilizzando i locali a scopi pastorali. Essa fortifica la grotta munendola di infallibili protezioni contro i lupi, che un tempo erano numerosi lungo le cave iblee. La sistemazione delle pietre, di tipo a "martello", impedivano o scoraggiavano i lupi che insidiavano gli agnelli. Lo stesso accorgimento venne utilizzato all'interno del recinto, con lo scopo di intrappolare i più fortunati riusciti nell'impresa. I lupi appesantiti dal frutto della caccia rimanevano così imprigionati all'interno.

[27] S. Giglio, 2002, p. 36.

[28] S. Giglio, 2003, p. 50.

[29] Il profilo delle arcate a *spallette risegate*, nato intorno al III secolo, probabilmente per ragioni costruttive ed economiche, fra il V e il VI secolo risulta essere un elemento imprescindibile nell'architettura religiosa, prima di scomparire definitivamente attorno all'anno Mille (S. Giglio, 2003, p. 61).

50 centimetri. Al suo interno sono ricavati uno *stallo* completo di braccioli, schienale e poggiapiedi (*cathedra*) e, poco più avanti, un altare di tipo cubico che ai tempi di Amico era rivestito di marmo bianco[30]. Due fori praticati nelle pareti, ai bordi del primo gradino, provano l'esistenza di un'*iconostasi* lignea che doveva celare lo spazio in uso all'officiante[31].

L'escavazione è oggi provvista di tre ingressi con profilo arcuato, ma quelli laterali in origine dovevano essere dei finestroni[32].

L'organizzazione spaziale e funzionale di questa chiesa, secondo A. Messina, può essere compresa solo se si fa riferimento ad alcuni impianti basilicali siriaco-palestinesi della prima età medievale[33] cui farebbe riferimento anche l'iscrizione, in latino, che commemora la *depositio* di Pietro ("il primo febbraio di un illeggibile anno"[34]). La sepoltura si trova nella stanzetta sepolcrale, costituendo ciò che possiamo definire la navata meridionale del complesso religioso[35]: composta da un sepolcro ad *arcosolio*, molto curato nel taglio, che occupa la parte Nord-Est del vano e sul quale sono incise varie croci equilatere[36]. Il titolo, che Orsi ritenne del V secolo[37], prendendo spunto dalla grafia, sarebbe da considerarsi molto più giovane[38]. La cameretta sepolcrale non sarebbe quindi posteriore al VII-VIII[39] secolo.

Lo spazio mediano è costituito da una navata absidata, nel lato di Nord-Est, mentre quello più interno lascia spazio ad una semplice navata. Il terzo, il più esterno, sia sul piano morfologico che su quello funzionale, è piuttosto un atrio[40].

Nel lato di sud-ovest, fra le due navate, è ottenuta una cameretta di altezza inferiore alla volta, le funzioni di questo ambiente divergono, esso è descritto come *diaconicon*[41], sacrestia[42], o come «ambiente destinato alle donne»[43].

La volta è piana in tutti gli ambienti mentre il pavimento è costituito da roccia spianata a unica quota, tranne nell'atrio che risulta essere più bassa di una quindicina di centimetri.

La forma di questa chiesa suggerisce raffronti, secondo A. Messina – ma anche per S. Giglio –, con le chiese con abside quadrato o rettangolare dell'area

[30] Cfr. V. Amico, 1855, p. 171; A. Messina, 1979, p. 98.
[31] S. Giglio, 2002, p. 36.
[32] *Ibidem.*
[33] *Ibi*., p. 37.
[34] Cfr. A. Messina, 1994, p. 150.
[35] S. Giglio, 2003, p. 50.
[36] *Ibi*., p. 53.
[37] P. Orsi, 1899, p. 630.
[38] S. Giglio, 2002, p. 37.
[39] *Ibi.*, p. 38; S. Giglio, 2003, p. 53.
[40] *Ibidem.*
[41] *Ibi.*, p. 38.
[42] P. Orsi, 1942, p. 45.
[43] A Messina, 1979, p. 98; A. Messina, 1994, p. 149.

siriaco-palestinese datate tra la fine del IV e il VI secolo, precedute anch'esse, appunto, da un atrio o portico disposto sul lato meridionale della stessa chiesa[44].

A questa esposizione, cui si rifà più o meno – e a tratti più particolareggiata – la maggior parte degli archeologici, non viene mai associata la descrizione di un ambiente che si apre sul lato sinistro della stessa chiesa, di fronte alla camera sepolcrale.

Qui, infatti, è possibile osservare l'accesso ad una vasca (*fig.* 4), di forma circolare, con diametro di circa 1, 20 metri e una profondità (approssimata) di circa 1, 30 metri, in cui sono intagliati tre gradini d'ingresso ad Ovest, definita da Messina come «un ipogeo che si apre a fianco dell'ingresso[45]». La stessa, durante le indagini *in situ*, risultava totalmente riempita di pietrame (fino al livello del pavimento) per evitare un'eventuale caduta di un ovino al suo interno.

Fig. 4

[44] Cfr. A. Messina, 1979, p. 97-99.
[45] *Ibidem.*

Alla vasca battesimale, che si trova all'interno di una volta intagliata alla medesima altezza di quella della navata, si accede per mezzo di tre gradini posti sul lato sinistro percorribili grazie ad un vano (anch'esso ricavato nella roccia) che tutt'ora collega il breve tratto d'ingresso, oramai rovinato, percorrendo la parete laterale sinistra (passando da alcune sepolture ad *arcosolio*).

Discostandoci dalla spiegazione di Giglio[46], che non annovera lo spazio tra gli ambienti religiosi, sottolineando l'esistenza di un solo ingresso, è possibile osservare una diversa entrata (laterale a sinistra) che aveva probabilmente funzioni legate al rituale battesimale. Difatti, è impossibile raggiungere i tre gradini (che ritroviamo anche nella vasca di Grotta della Madonna) che immettono direttamente nella vasca battesimale se non si procede attraverso quest'ambiente.

Soltanto dopo l'atto battesimale il catecumeno poteva entrare, percorrendo un breve tratto di corridoio, all'interno dello spazio liturgico. L'orientamento del fonte, inoltre, ci indica che la vasca doveva essere alimentata grazie a un percorso idraulico (ancora oggi visibile nonostante l'enorme quantità di sterco e le numerosissime riqualificazioni che l'ambiente ha subito) che muoveva in senso contrario al percorso del catecumeno (probabilmente alimentata da una vena d'acqua sorgiva che scaturiva dalla roccia)[47].

Si notano, inoltre, in prossimità della vasca, intagliati, alcuni banchetti (o sedili) che percorrono parte della parete sud-est, probabilmente aventi una funzione specifica, successiva all'atto battesimale.

Aspetti rituali e l'interpretazione degli spazi liturgici

Prima di interpretare l'organizzazione degli spazi in funzione del rito, è utile approfondire l'organizzazione, la preparazione e le procedure inerenti le cerimonie battesimali in uso dal III secolo in poi, al fine di tracciare alcune delle formule presenti nella tradizione, tentando di distinguerle all'interno delle diverse specificità culturali locali.

Se durante i primi secoli entrare a far parte di una comunità di cristiani significava semplicemente riceve il battesimo nel "nome di Gesù" (attraverso l'immersione e l'imposizione delle mani – così da ottenere il dono dello Spirito –)[48], a partire dal III e IV secolo il catecumenato ha già a che fare con alcune formule più o meno ideologizzate.

[46] S. Giglio, 2002, p. 36.
[47] A questo riguardo sarebbe utile un raffronto con il percorso idraulico che alimenta la vasca battesimale di Santa Lucia di Mendola, nei pressi del territorio di Noto.
[48] Cfr. Garro, 2015; J. N. D. Kelly, 2009.

Tertulliano, usando la metafora di un soldato dell'esercito imperiale che fa il suo giuramento militare[49] (una sorta di promessa – nel nome di Gesù – che gli permette di entrare a far parte della "comunità dei cristiani"), nel *De Corona* (3), passa in rassegna non solo la liturgia ma anche i momenti che accompagnavano il rituale: la rinuncia al demonio, le triplici domande, la triplice immersione[50]. Viene inoltre data particolare importanza alla catechesi prebattesimale, sconsigliando la partecipazione dei bambini, perché incapaci di "intenderla"[51].

La *tradizione apostolica*, scritta intorno al 215 ed attribuita (probabilmente in maniera errata) ad Ippolito[52], aggiunge ulteriori informazioni sulla prassi battesimale seguita a Roma tra la fine del II e gli inizi del III secolo, con un resoconto dettagliato sull'atteggiamento che il catecumeno deve tenere durante le fasi preparatorie[53] e quelle rituali[54].

Il neofita che intendeva diventare cristiano si presentava ai "dottori" della chiesa con un seguace, un padrino, che garantiva le rette intenzioni dell'iniziato[55]. Da quel momento in poi cominciava il suo percorso di catecumenato, che poteva durare diversi anni, consistente in una serie di istruzioni da seguire. Egli è già considerato a pieno titolo un cristiano[56].

Il passaggio successivo era subordinato all'approvazione e quindi all'ammissione dello stesso fra il gruppo dei *competenti* destinati al battesimo, così almeno dalla prima metà del IV secolo[57], che si radunavano ogni giorno presso la chiesa di appartenenza (o in una sala adatta) e ricevevano una serie di istruzioni dogmatiche e morali[58] da parte del vescovo, o di un suo delegato. In alcuni contesti, questi venivano esorcizzati, resi puri, così da poter assistere alle funzioni religiose che caratterizzavano il calendario liturgico, all'interno però di un gruppo distinto di fedeli[59]. In questo caso il vano laterale della chiesa di San Pietro, come vedremo, sarebbe servito a tale scopo (*fig*. 5 punto A).

Assunto l'impegno di ricevere il battesimo cominciava per loro un percorso dottrinale costellato da una serie di istruzioni catechetiche e di esercizi penitenziali che anticipavano il rituale vero e proprio. In questo caso è importate ricordare le tre

[49] Cfr. Tertulliano, *Ad Martyras*, 3; *De Corona*, 3.
[50] *Ivi*.
[51] Cfr. Tertulliano, *De baptismo*, 18. Sulla questione dei *puberes* o degli *infantiae* si veda Giada, 2019.
[52] Cfr. A. Nicolotti, 2005, pp. 219-237.
[53] Capp. XVI-XX trad. G. Dix, 1937.
[54] Cap. XXI trad. *Ibidem.*
[55] Alcune di queste professioni dovevano essere abbandonate come ad esempio scultori di idoli, indovini, attori, gladiatori, eunuchi (Cfr. *Canones Hippolyti*, nn. 65, 67, 71, 73, 76).
[56] M. Righetti, 1953, p. 53.
[57] Così almeno indica Cirillo in J. P. Migne, 1844, p. 348.
[58] Su questo punto si veda l'opera di J. N. D. Kelly, 2009.
[59] Cfr. *Ibi.*, p. 54.

adunanze, dette *scrutinii*[60] a cui si associavano altre due solenni cerimonie: la *traditio symboli* e la *traditio orazioni dominicae* (sul *Pater*) eseguita dalla rispettiva *redditio*[61].

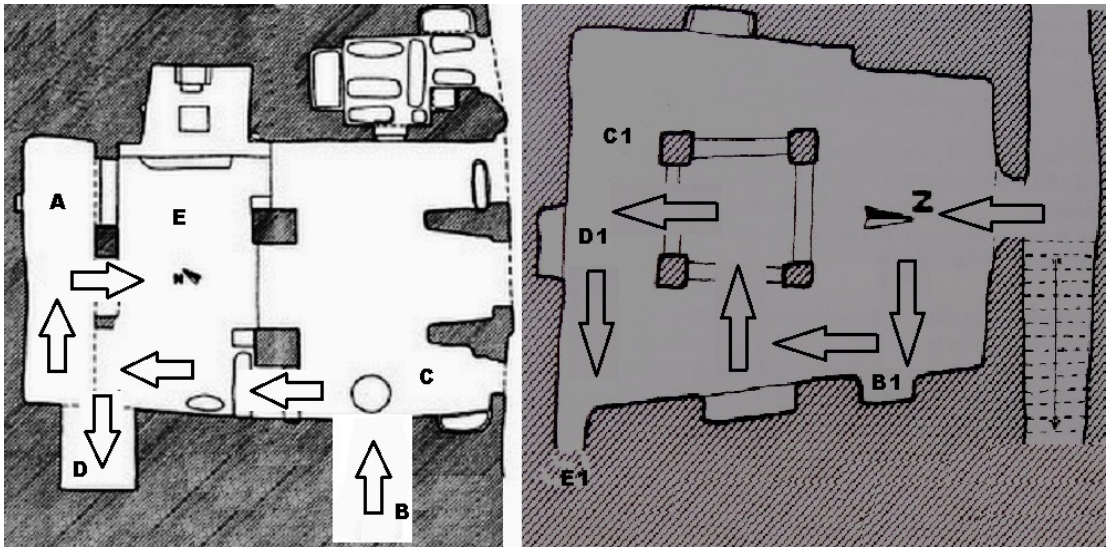

Fig. 5

Lo *scrutinio* si riferiva ad un complesso di pratiche liturgiche per mezzo delle quali si mirava a purificare "anima" e "corpo" del candidato (con preghiere, esorcismi, unzioni e rinunce a satana), ma già alla fine del V secolo sembra essere diventato un esame da superare (in merito alla conoscenza del Simbolo) grazie ad una preparazione ridotta a poche giornate[62]. Nel VII-VIII secolo, come viene attestato dall'*Ordo Romano XI*, questi momenti sembrano essere diventati semplici adunanze prebattesimali a scopo esorcistico che si compiono anche sui bambini.

La duplice *Traditio* presente sia in Africa che a Milano e a Roma si componeva di due momenti specifici. Da una parte la *traditio symboli* che mirava all'insegnamento degli articoli del Simbolo apostolico romano[63] all'interno di una solenne cerimonia liturgica (denominata *dominica in aurium aperitione*) in cui per la prima volta il catecumeno sentiva gli enunciati della propria fede. Esso veniva così spiegato dal vescovo, o da un presbitero, frase dopo frase, in modo che i *competenti* lo apprendessero facilmente e fossero in grado di recitarlo subito dopo l'atto battesimale (la *redditio symboli*).

Ma in quale periodo veniva svolto il rito?

[60] Righetti, 1953, pp. 69-74.
[61] J.N.D. Kelly, 2009, pp. 63-98.
[62] P. Dondeyne, 1932, p. 756.
[63] Su i suoi sviluppi J.N.D. Kelly, 2009.

Non riscontriamo nei testi del Nuovo Testamento un tempo prefissato per conferire il battesimo, anzi, come attestano gli *Atti*, il rito veniva amministrato ogni qualvolta che se ne presentava l'occasione[64].

Già Paolo aveva indicato la connessione tra Pasqua e battesimo come metafora della morte e della rinascita in cristo: «Discendiamo nella piscina quasi ad esservi sepolti con Cristo, per poi risorgere a vita nuova di grazia»[65]. Della stessa idea sembrano Tertulliano e Agostino che definiscono il periodo che va da Pasqua a Pentecoste adatto per conferire il battesimo[66]. È importante sottolineare che tale periodo non veniva sempre rispettato, così come risulta dalle lettere che Papa Siricio invia ai vescovi della Sicilia lamentandosi che essi battezzano *numerosius in die Epiphaniae quam in paschale tempore*[67].

Ma come veniva praticato il rito battesimale all'interno degli ipogei in esame?

Il battesimo, di regola, si amministrava attraverso la diffusa pratica dell'immersione, oppure in altri casi per infusione – o ancora, nei secoli successivi, per effusione –, per mezzo della quale il catecumeno, completamente nudo, entrava nella piscina rituale[68].

Esistono diverse espressioni che fanno riferimento all'atto battesimale. Il battesimo viene designato diverse volte come "bagno"[69], o "essere lavato"[70], «accostiamoci con cuore sincero nella pienezza della fede, con i cuori purificati da ogni cattiva coscienza e il corpo lavato con acqua pura»[71]. O ancora, "scendere in acqua" (in *Barn.* 11, 8), *2Pt.* 1, 9 «di essere stato purificato dai suoi antichi peccati».

L'ora del battesimo era invece indicata all'alba[72] o al primo luccichio del mattino, subito dopo la consacrazione degli olii: quello del Crisma[73] e dell'ultimo esorcismo[74], con i quali venivano unti i battezzanti.

Prima di accedere al battistero, i battezzandi si radunavano e deponevano ogni accessorio in un punto stabilito. Il corredo di cui dovevano liberarsi poteva riguardare l'abbigliamento, gli amuleti, anelli, orecchini, bracciali ecc. all'interno dei quali il

[64] Es. Cfr. *At.* 8, 13; 9, 18; 16, 33.
[65] *Rom*. 6:4.
[66] Tertulliano, *De bapt.* 19; Agostino, *Sermo* 210, 1, 2.
[67] Papa Leone I (Magno), *Epistola*, 16.
[68] Cfr. Righetti, 1953, Vol. IV, pp. 105-118.
[69] *Eph.* 5, 26; *Tit.* 3, 5; Giustino, *Apol.* 1, 61, 3; 66, 1.
[70] *1Cor.* 6, 11; *At.* 22, 16.
[71] *Ebr*. 10, 22.
[72] *Trad. Apost.*, N. 20.
[73] Cipriano, *Epistola*, 70, 2.
[74] Più tardi, verso la fine del V secolo, anche allo scopo di alleggerire la cerimonia battesimale, che per la moltitudine sempre più crescente di candidati diventava troppo lunga, la consacrazione dei due olii venne anticipata al giorno precedente (Cfr. Righetti, 1953, Vol. II, pp. 162-165).

demonio poteva insidiarsi. La *Traditio*, su questo punto, ammonisce le donne che si presentano al battesimo con gioie e monili, o le trecce ai capelli[75].

Questi ambienti, per quanto concerne i nostri ipogei, sono stati identificati in alcuni punti ben specifici. Se le adunanze potevano avvenire prevalentemente fuori dagli ambienti ipogeici, per quanto concerne i corredi personali è ipotizzabile che venissero utilizzati punti specifici. Presso la Grotta della Madonna è possibile che venisse sfruttata la prima nicchia lunettata posta all'ingresso della cripta, sul lato Nord-Ovest (*fig.* 5, punto B1). Invece, per quanto riguarda la grotta di San Pietro è pensabile pensare che fosse proprio il vano, ricavato nel lato Ovest, della chiesa – interdetto dallo spazio religioso – ad ospitare sia l'adunanza che la sistemazione degli ornamenti preziosi (*fig.* 5, punto B).

Il candidato, dopo essersi spogliato completamente, entrava in acqua, dove enunciava una delle tante professioni di fede[76] che, sin dai tempi di Tertulliano[77], avevano una forma interrogativa. Secondo le testimonianze di Agostino, il neofita, stando già con i piedi nell'acqua, esprimeva il suo consenso alle singole domande rispondendo: *Credo*. Ad ogni risposta positiva il vescovo lo immergeva nell'acqua del fonte. Si aveva così una *triplice interrogazione*, corrisposta ad una *triplice confessione* a cui si associava una *triplice immersione*, probabilmente facendo riferimento all'epiclesi trinitaria[78].

Nel nostro caso specifico, il rituale si distanzia, da quello espresso da Tertulliano e da Agostino, proprio nella tipologia della *triplice institutio*. Probabilmente il ruolo svolto dai tre gradini, posti nelle rispettive vasche, aveva un ruolo liturgico ben specifico durante il rituale battesimale. Nel caso della Grotta della Madonna, gli scalini, di tipo discendente, servivano a far entrare il candidato nella vasca, domanda dopo domanda. Caso contrario sembra invece avvenire nella Grotta di San Pietro, dove i tre scalini, posti in maniera ascendente, introducono il candidato all'interno della vasca soltanto dopo la terza interrogazione.

Effettivamente anche il rituale sembra essere differente. Se per quanto concerne la Grotta della Madonna la regola sembra riferirsi ad una immersione completa del corpo, vista l'ampiezza e la profondità della stessa (che come abbiamo visto raggiunge 1,70 metri), a San Pietro possiamo notare che la tipologia del rituale prevede una pratica per infusione. In questa pratica, l'immersione sembra essere limitata alla parte inferiore delle gambe – che restano sommerse in acqua fin quasi

[75] Cfr. *N.* 21; la *Traditio* avverte che per salvaguardare la modestia del rito si praticava la separazione dei sessi (*N.* 22; Agostino, *De civit. Dei*, 22, 8) e talvolta anche dei battisteri.
[76] Kelly, 2009, pp. 63-88.
[77] Cfr. Tertulliano, *De Corona*, 3.
[78] Cfr. Agostino, *De Sacram.* II, 7.

sopra il bacino –, mentre il ministro, imponendo la mano sinistra sul battezzando, versa, con la destra, l'acqua sul capo del neofita che rifluiva su tutto il corpo[79].

Quando il neofita risaliva dalla piscina trovava pronto il padrino (o madrina) che lo asciugava e lo ricopriva[80] con una veste bianca[81] (*fig*. 5, punto C-C1).

Crisostomo parlando dell'efficacia del battesimo, affermava:
«Ecco che godono di una serena libertà coloro che (= i neobattezzati) fino a poco fa erano ancora prigionieri, e sono divenuti cittadini della Chiesa coloro che erano nello smarrimento del vagabondaggio, e si trovano nel benessere della giustizia coloro che erano nella confusione del peccato. Infatti essi non sono soltanto liberi, ma anche santi; non soltanto santi ma anche giusti; non soltanto giusti ma anche figli; non soltanto figli ma anche eredi; non soltanto eredi ma anche membra; non soltanto membra ma anche tempio e organi dello Spirito. Vedi quanti sono i doni del battesimo! E alcuni pensano che la grazia celeste consista solo nella remissione dei peccati! Noi invece abbiamo enumerato dieci privilegi»[82].

Da questo momento in poi, il candidato lasciava quella parte della navata in cui era stato relegato durante il periodo della Quaresima (probabilmente lo stesso vano che abbiamo notato nella Chiesa di San Pietro, posto nel lato destro dell'altare; *fig.* 5, punto A) per ricevere i riti post-battesimali[83] celebrati, normalmente, all'interno della chiesa, alla presenza del vescovo o di un presbitero delegato. Le principali funzioni erano: l'unzione crismale[84] (*fig.* 5, punto D-D1), la lavanda dei piedi[85], la messa e la comunione pasquale[86] che i neofiti ricevevano per la prima volta (*fig.* 5, punto E-E1). Anche l'altare doveva presentarsi a festa[87] e probabilmente era lì che veniva deposta la bevanda di latte e miele somministrata ai battezzati dopo il rituale[88] (*fig*. 5).

Questo complesso quadro cerimoniale perdette, nel corso del tempo, gran parte del suo significato simbolico in quanto si era fatta strada, non solo a Pasqua o a Pentecoste, la prassi di conferire il battesimo agli *infantes*[89] e i catecumeni si facevano sempre più rari[90].

---

[79] Un caso simile è possibile osservarlo a pochi km di distanza presso il battistero rupestre del sito paleocristiano di Santa Lucia di Mendola Cfr. S.L. Agnello, 1952, pp. 49-58.
[80] Cfr. Tertulliano, *De Corona* 3, 3; Crisostomo *Hom. Baptism.* 2, 15.
[81] Cfr. S. Famoso, 1955, pp. 26-45.
[82] *Contra Jul.* 1, 5, 21.
[83] Si vedano i contributi trattati per singoli autori di E. Ferguson, 2009.
[84] Cfr. B. Welte, 1939.
[85] Cfr. T. Schäfer, 1956.
[86] Ambrogio, *De Mysteriis*, VIII, 43, 1.
[87] *Ibi.*, VIII, 1.
[88] *Trad. Apost.*, N. 23.
[89] E. Ferguson, 2009, p. 856.
[90] La lettera di Papa Celestino I *Ad. Episc. Galliarum* parlando dei battezzandi li indica così: «*sive parvuli*, *sive invenes*» in J. P. Migne, 1844, 50, 528.

Naturalmente tutto ciò si verificò in tempi differenti a seconda dei casi e dei luoghi. Papa Leone I, nella prima metà del V secolo, scrivendo ai vescovi siciliani parla ancora di catecumeni adulti che *frequentibus sunt praedicationibus imbuendi* mentre l'OR XI, che rappresenta il cerimoniale romano sul battesimo, nel secolo VII, contempla solo gli *infantes*[91].

Questo è il periodo in cui le immersioni nelle grandi vasche monolite iniziano a venir meno. Una trasformazione che non riguarda soltanto la liturgia, ma che interessa anche il modo in cui vengono utilizzati i battisteri (che via via diventano sempre più piccoli).

Possiamo certamente ipotizzare, prendendo per buono il dato di Bagatti[92], che la forma dei primi battisteri – con riferimento a quello ubicato nella chiesa di Orvieto (l'Eleonora), identificato come costruzione costantiniana, – sembra essere di conformazione quadrangolare (o rettangolare). Nel V secolo, ricorda Bagatti, si riscontrano ancora altri battisteri simili, tra cui quello di Ebron datato tra il 414 e il 490.

La datazione quindi potrebbe provenire anche dalla forma cronologica delle vasche, alla stregua di quella adoperata da Bagatti per la Palestina: probabilmente rettangolare o quadrata, all'inizio, esagonale e schiacciata o ancora rotonda ed ovale per passare, infine, alla forma a croce. L'evoluzione del concetto è evidente: «Siete scesi nell'acqua tre volte e poi usciti offrendo un'immagine ad un simbolo dei tre giorni che Gesù passò nel sepolcro»[93]. La forma quadrata o rettangolare della vasca doveva ricordare assai bene ai catecumeni il ricordo delle loro tombe[94] (soprattutto nella memoria culturale dell'area iblea, capace di aver generato una delle più vaste necropoli d'Europa, Pantalica). La vasca cruciforme veniva con ogni probabilità associata alla morte di Cristo sulla croce e quindi alla morte dei peccati del neofita: un concetto tardo, sviluppato dalla scuola di Antiochia[95].

Queste prime considerazioni sui luoghi di culto del tavoliere Ibleo ci aiutano a definire, senza un'adeguata ricognizione archeologica, la tipologia dei rituali che prendevano corpo presso la Grotta della Madonna e quello di San Pietro. Con ogni probabilità si tratta di battisteri per immersione, totale e parziale, che si configurano all'interno di un percorso liturgico che va dalla metà del V secolo alla fine del VI, per quanto riguarda l'ipogeo di c/da Petracca e il VI-VII secolo per quanto riguarda l'ipogeo di San Pietro.

Future indagini comparative con altre strutture battesimali presenti nell'area Iblea (siracusana e ragusana) potranno aiutarci a comprendere al meglio le strategie

[91] Cfr. M. Andrieu, 1948, pp. 417-418.
[92] B. Bagatti, 1957, p. 226.
[93] E. Ferguson, 2009, p. 484.
[94] *Col.* 2,12.
[95] Cfr. W.M. Bedard, 1951, pp. 6-7; 49-51; E. Ferguson, 2009, 622-623.

promosse dal "cristianesimo" per favorire, o precludere, l'accesso dei singoli alla comunità dei fedeli presenti.

Bibliografia

Agnello G., *L'architettura rupestre bizantina in Sicilia*, in Atti del Congresso Internazionale di Studi Bizantini, Roma,1940, pp. 3-18.

Agnello G., *Nuove indagini sui santuari rupestri della Sicilia*, «Byzantino-Sicula», vol. II, 1975, p. 1-17.

Agnello S.L., *Scavi e scoperte a S. Lucia di Mèndola*, in, Atti del I Congresso nazionale di archeologia cristiana, Roma, 1952, pp. 49-58.

Agnello S.L., *Interventi di restauro nel cimitero del predio Maltese a Siracusa*, in «Archivio Storico Siracusano», nn. 21-22, 1975-76, pp. 29-36.

Amico V., *Dizionario topografico della Sicilia*, a cura di Di Marzo Gioacchino, Vol. I, 1855.

Andrieu M., *Les Ordines Romani du haunt moyen age*, *Les texts (Ordines I-XIII)*, Spicilegium Sacrum Lovaniese, II, Louvain, 1948.

Bagatti B., *I battisteri della Palestina*, in *Actes du V° Congrès International d'Archéologie Chrérienne*, Aix-En-Provence 13-19 Settembre 1954, Città del Vaticano-Parigi, 1957, pp. 213-217.

Barth C., *La doctrine ecclesiastique du Baptéme*, in *Foie et Vie*, Parigi, 1949, pp. 1-50.

Bedard W.M., *The Symbolism of the Baptismal Font in Early Christian Thought*, in *The Catholic University of America, Studies in Sacred Theology*, 45, Washington, 1951, pp. 4-51.

Chavarría Arnau A., *Archeologia delle Chiese. Dalle origini all'anno Mille*, Carocci, Roma, 2009 (2° ed. 2013), pp. 99-120.

Dix G., *The Treatise on «The Apostolic Tradition» of St. Hippolytus of Rome*, Bishop and Martyr, London, 1937.

Dondeyne P., *La discipline des scrutins dans l'Eglise latine avant Charlemagne*, in RHE, 28, 1932, pp. 5-33; 751-787.

Famoso S., *Accipe vestem candidam*, in Rivista Liturgica, 42, 1955, pp. 26-45.

Ferguson E., *Baptism in the Early Church History, Theology and Liturgy in the First Five Centuries*, William B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, 2009.

Garro G., *Interpretare la prassi: la pratica del battesimo da Giovanni il Battezzatore a Gesù*, in *DADA Rivista di Antropologia post-globale*, Anno V, Speciale n. 2 *Antropologia e religione*, Trieste, 2015, pp. 157-184.

Giada G., *L'evoluzione dei criteri generali per l'attribuzione della piena capacità di agire*, in *Italian Review of Legal History*, n. 5, 2019, pp. 437-459.

Giglio S., *La cultura rupestre di età storica in Sicilia e a Malta. I luoghi di culto*, Edizioni Lussografica, Caltanissetta, 2002.

Giglio S., *Sicilia bizantina. L'architettura religiosa in Sicilia dalla tarda antichità all'anno mille*, Bonanno Editore, Acireale-Roma, 2003.

Kelly J.N.D., *Early Christian Creeds*, Longman, London, 1987, ed. it. *I simboli di fede della chiesa antica. Nascita, evoluzione, uso del credo*, EDB, Bologna, 2009.

Messina A., *Le chiese rupestri del siracusano*, Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici, Palermo, 1979.

Messina A., *Le chiese rupestri del Val di Noto*, Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici, Palermo, 1994.

Migne J.P., *Patrologiae cursus completus*, Series Latina, 33, Parigi, 1844.

Nicolai V.F., Gelichi S., *Battisteri e chiese rurali (IV-VII secolo)*, in *L'edificio battesimale in Italia. Aspetti e problemi*, Atti dell'VIII congresso nazionale di archeologia cristiana: Genova, Sarzana, Albenga, Finale Ligure, Ventimiglia, 21-26 settembre 1998, Bordighera, 2001, pp. 303-384.

Nicolotti A., *Che cos'è la Traditio apostolica di Ippolito? In margine ad una recente pubblicazione*, in «Rivista di Storia del Cristianesimo», II/1, 2005, pp. 219-237.

Orsi P., *Scoperte archeologico-epigrafiche nella città e provincia di Siracusa,* in «Notizie degli Scavi di Antichità», 1889, pp. 369-391.

Orsi P., *Nuove chiese bizantine nel territorio di Siracusa*, in «*Byzantinische Zeitschrift*», 8, Leipzig, 1899, pp. 1-28.

Orsi P., *Sicilia bizantina*, (a cura di) Giuseppe Agnello, Vol. I, Roma, 1942, pp. 40-46.

Pirri R., *Sicilia sacra disquisitionibus, et notitiis illustrata*, Voll. I e II, Panormi, 1733, rist. anast. Bologna 1987.

Righetti M., *Manuale di storia liturgica,* Vol. IV, Ancora, Milano, 1953.

Rizzone V. G., *L'apporto dell'epigrafia, della sfragistica e dell'archeologia alla cronotassi dei vescovi di Siracusa*, in *Vescovi, Sicilia, Mediterraneo nella tarda antichità*, Atti del Convegno di studi (Palermo, 29-30 ottobre 2010), Caltanissetta, 2012, pp. 303-333.

Rizzone V. G., Sgarlata M., *Vescovi e committenza ecclesiastica nella Sicilia orientale: architettura e fonti*, in XV Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana, Toledo, 8-12 settembre 2008, Città del Vaticano, 2013, pp. 789- 812.

Rizzone V. G., Sammito A. M., *Per una definizione dello sviluppo delle chiese rupestri del Val di Noto: articolazione planivolumetrica e relazioni con l'insediamento*, in E. De Minicis (a cura di), *Insediamenti rupestri di età medievale nell'Italia Centrale e Meridionale. L'organizzazione dello spazio nella mappatura dell'abitato*, Atti del II Convegno di Studi Vasanello (VI), 24-25 Ottobre 2009, Ed. Kappa, Roma, 2011, pp. 147-162.

Rizzone V. G., Sammito A. M., *Chiese di epoca bizantina e chiese di rito bizantino a Cava Ispica e nel territorio di Modica*, in «Archivium Historicum Mothycense», n. 9, 2003, p. 5-46.

Saxer V., *Les rites de l'initiation chrétienne du II° au VI° siècle. Esquisse historique et signification d'après leurs principaux témoins*, Spoleto, 1988.

Schäfer T., *Die Fussvaschung im monastichen Brauchtum und in der lateinische Liturgie*, *Liturgiegeschichtliche Untersuchung* (TAB 1 /47), Beuron, 1956.

Thomas J. P., *Private Religious Foundations in the Byzantine Empire*, in «Dumbarton Oaks Studies», 24, Washington, 1987, pp. 37-58.

Uggeri G., *Gli insediamenti rupestri medievali. Problemi di metodo e prospettive di ricerca*, in «Archeologia Medioevale», I, Firenze, 1974, pp. 195-230.

Van Gennep A., *Les rites de passage*, E. Nourry, Paris, 1909.

Violante C., *Le strutture organizzative della cura d'anime nelle campagne dell'Italia centrosettentrionale (secoli V-X)*, in *Cristianizzazione e organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo: espansione e resistenze*, Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi dell'Altro Medioevo, XXVIII, Spoleto, 1980, Spoleto, 1982, pp. 963-1158.

Welte B., *Die postbaptismale Salbung. Ihr symbolischer Gehalt und ihre sakramentale Zugehörigkeit nach den Zeugnissen der Alten Kirche,* Freiburger Theologische Studien, Freiburg, 1939.

Dada Rivista di Antropologia post-globale, semestrale n. 2, Dicembre 2021

The ambiguity and connective power of spider
Considerations on the central symbol of tarantism

Daniela Calvo

Abstract

The *taranta* – the central symbol of the mythical-ritual complex of tarantism, in Apulia, Southern Italy – had the power to motivate and influence local representations of suffering, healing practices, the imaginary, social life and the relationship of the peasants to their land. Through an analysis of the behaviour of the two spiders that occupy a prominent role in tarantism, the relationship of the peasants with the land they inhabited and a re-reading of ethnographical accounts about some aspects of the mythical-ritual complex of tarantism, I propose that the power of *taranta* resides in its ambiguity, in its ability to establish connections between the natural, human and spiritual worlds and the physiological, psychological, social and spiritual dimensions of the human being. Crossing ethnographical data with an analysis of the behaviour of the two spiders in tarantism, I also propose an explanation for the prominence of *Lycosa Tarantula* over the *Latrodectus Tredecim Guttatus* in tarantism, although the second spider has a much more poisonous sting which produces many of the symptoms attributed to the *taranta.*

Keywords: taranta, spider, tarantism, ritual symbols, human-nature relationship

Introduction

«Questa è la terra di Puglia
e del Salento,
spaccata dal sole
[…]
È terra di veleni
animali e vegetali:
qui esce nella calura
il ragno della follia
e dell'assenza,
si insinua nel sangue
di corpi delicati
che conoscono
solo il lavoro arido
della terra, distruttore
della minima pace del giorno.
[…]»[1].

[1] This is the land of Apulia/ and of Salento/ split by the sun/ […] It is a land of poisons/ animal and vegetal/ here, out of the heat,/ comes the spider of madness/ and of absence,/ it creeps into the blood/ of delicate bodies/ which know/ only the arid work/ of the land, destroyer/ of the least peace of the day […](Mingozzi 1961).

These words of the Italian poet Salvatore Quasimodo accompany the images of the 1961 documentary *La taranta*, by Gianfranco Mingozzi, in which tarantism is described by its essential features: the work in the fields, the poisonous sting, the domestic ritual and the liberatory music, the orchestra, the visit to the chapel of Saint Paul in Galatina to ask for mercy, the disaggregation of tarantism in the second half of the twentieth century – which manifested in the impossibility of controlling the crises of *tarantati/e* because of the prohibition of music in the chapel – and the overcoming of the neurologic and psychiatric paradigm.

The *taranta* was the central symbol of tarantism, which formed in Apulia – as a mythical-ritual complex centred on musical-choreutical therapy for the spider sting and the annual re-presentation of symptoms – probably between the fourteenth and nineteenth centuries, and which began to decline in the middle of the twentieth century, when the Neapolitan anthropologist Ernesto de Martino conducted an interdisciplinary study with his team, that resulted in his classic work *La terra del rimorso*[2]. This work had great influence in the subsequent studies on tarantism; anyway, Palmisano (1999) points out the limits of De Martino's ethnographic research and analysis, based on a juxtaposition, in Italy, between the rural and irrational "magic world" of the agricultural South, and industrialized North.

In local representations of and relationship with the *taranta*, different elements were organized into a mythical-ritual complex, «a symbolic universe, expression of an *imago mundi*» (Palmisano 2018), built on the basis of spiders and other animals, the relationship of the peasants with the landscape, social life, past experiences, stories about exceptional events implicating spiders, the survival of pre-Christian magical-religious cults and traditional healing practices, and the figure of Saint Paul, who, in the eighteenth century, assumed the role of healer from the *taranta*'s sting. In tarantism, many pasts, of different temporal thickness, which can refer to a much vaster spatial context, are encrusted[3].

The therapeutic ritual intensified and condensed the experience and the imaginary around the *taranta*, in its polysemy and multivocality (Turner 1967), through different sensory means[4], since symbols are expressive and have the power to motivate:

«Symbols create and are recreated by action. [...] Symbols, through ritual, shape the ways in which social actors see, feel and think about the world (Ortner 1994: 375), which result in action toward that reality created in ritual»[5].

[2] The term "rimorso" acquires the double meaning of "re-sting", since the symptoms of the spider's poison reappeared every year – at the beginning of the summer, close to the feast of Saint Paul – and of "remorse", for a bad past that comes back to torment people.
[3] As Carlo Ginzburg observes for folk traditions. See Ginzburg 1989, p. xxxv.
[4] These are characteristics that Victor Turner identifies in ritual symbols (see Turner 1967).
[5] Langdon 2007, p. 15.

Mingozzi's documentary presents a vivid description of the "land of tarantism", broken by the sun and hosting poisonous animals, and points out the deep relationship between Salentine peasants and their land, which offered the means of survival, paid for with hard work, and hid dangers. The landscape forges the way of inhabiting and living among human beings as well as human-nature relationships, of which I propose an analysis following the ecological approach of Tim Ingold[6], considering the *taranta* to be an aggregate of vital flows, integrated into the cycles and dynamics of life and the environment.

By analysing the two spiders that appear in tarantism – the *Lycosa Tarantula* and the *Latrodectus Tredecim Guttatus* – as well as some elements of the ritual of tarantism – the relationship of *tarantate/i*[7] with their *taranta* and the figure of Saint Paul – I argue that the power of the *taranta* as a central symbol of tarantism resided in its ambiguity and in the fact that it occupied an "in-between space"[8], establishing relationships among different domains of existence connecting human, animal and spiritual spheres. This conjunctive property of ritual symbols also favours healing through ritual.

The connection of the testimony given by the *tarantata* Rosina to Chiriatti about the nature of her *taranta*[9] with regard to the behaviour of the two spiders in tarantism, and the comparison with other ethnographical contexts, allows me to propose an answer to the question raised by Ioan Lewis (1991) about the preference, in tarantism, for the less poisonous *Lycosa Tarantula* over the *Latrodectus Tredecim Guttatus*, although the latter spider causes severe symptoms and eventually death.

The *taranta* as a synthesis of natural, human and supernatural elements

The *taranta* appears as an animal and as a social and supernatural being. It was a part of and shaped the landscape people inhabited and worked, and it achieved the imaginary. It interacted with human beings and moulded their experience and expression of suffering. It influenced people's relationships; had will and inclinations of its own; a predilection for certain songs, colours, dances and objects; and entered into negotiations with the afflicted person about how to achieve a cure/mercy. In many cases, the *taranta* was identified/fused with Saint Paul, who was considered to have the power to heal from its venom.

[6] Ingold 2000; 2010.
[7] De Martino (1997) observes the predominance of women among people stung by the *taranta*, related to women's social conditions and suffering.
[8] Bonet 2013.
[9] Chiriatti 2011.

The spiders that were at issue in most cases of tarantism were essentially two: the tarantula or *taranta* (*Lycosa tarantula*), larger but less poisonous, whose sting produces only local effects; and the *Latrodectus tredecim guttatus*, whose sting is not painful but can cause serious effects. These two spiders were not clearly distinguished from each other in local representations and were fused/confused with each other; they were often described with fantastic features (such as great speed and capacity for displacement) and different colours (red, green, blue, yellow etc.). Other poisonous spiders and animals (such as scorpions and serpents) contributed to the formation of the symbolism of and imaginary around the *taranta*, since the eighteenth century classifications catalogued different poisonous animals (such as serpents and scorpions) under the name tarantula or *taranta*.

In the biographies of *tarantate/i,* reports of real stings and symbolic events appear involving spiders, scorpions, snakes, dogs, the sea, dreams and fears[10].

Figure 1: *Latrodectus tredecim guttatus*.

Source: Wikimedia Commons[11].

[10] De Martino 1997.

[11] Available at: <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=331021>. Accessed Oct. 2021.

Figure 2: *Lycosa tarantula*.

Source: Flickr[12].

The *Latrodectus tredecim guttatus* is only 15 mm long, and has a bright black colour with red patches on the back. It moves slowly and weaves an irregular and strong web among the branches, where it waits for its prey. It lets itself hang from its web and be carried around by the wind. Its sting provokes neuro-toxic effects: sweating, nausea, vomiting, fever, headache, tachycardia, convulsions, abdominal pains, muscle spasms that spread throughout the body, anxiety, psycho-motory agitation, contraction of abdominal and facial muscles, sight disturbances, hallucinations and delirium. In the most severe cases, it can cause fainting and even death. Symptoms such as fatigue, arthralgia, headache and somnolence may persist for months.

The brown-coloured *Lycosa tarantula* has larger dimensions (25–30 mm) and usually lives in the fields. Its sting causes immediate pain, but only local effects. Although it is hidden during the winter, in the summer (when it reproduces and deposits its eggs) it appears more often in the fields, the female being accompanied

[12] Available at: < https://www.flickr.com/photos//blainatura/5933873622>. Accessed Oct. 2021.

by its numerous spiderlings. It digs its den in the ground. Its behaviour presents frightening aspects that have entered into the popular image of the *taranta*: it moves quickly and reaches its victims with a broad jump.

The fusion/confusion of these two spiders culturally melded the symptoms of the sting and the mythical-ritual complex of tarantism. That is, the poisonous sting was commonly attributed to the *Lycosa Tarantula.* A first explanation can be detected in its frightening aspect and in the fact that the sting of the *Latrodectus tredecim guttatus*, more poisonous, does not cause immediate effects, so pain and symptoms are perceived only later, and, looking around, the more numerous and bigger *Lycosa tarantula* may be more readily encountered. I will take this analysis further along the path of a relationship with cosmological aspects, as suggested by Lewis (1991) in his analysis of pangolin among the Lele and other Congolese cultures.

In tarantism, the *taranta* appears as a "thing" according to Tim Ingold's definition: «porous and fluid, permeated by vital flows, integrated to the cycles and dynamics of life and environment»[13]. In fact, in the perception of the peasants, the spider figured «in our perception as an object that can be set in motion, and became instead a movement that resolves itself into the form of a thing. One could say the same, indeed, of a bird-in-the-air, or of the fish-in-the-water»[14].

The *taranta* was its poisonous sting and the symptoms it provoked (in addition to those of the *Latrodectus tredecim guttatus*, intense sexual appetite and aggressiveness or melancholia), its jumps, its speed and displacement capacity, its hanging from its web, its emerging from underground, and the dread and the fear that it provoked. The *taranta* was also the music and the liberatory dance, the colour and the objects that it liked, and the typical scream of the *tarantate/i*: «A-Hi!».

Fantastic elements added to the characteristics of these two spiders, such as the possibility of having different colours (red, yellow, blue, green etc.), and human and supernatural traits, yielding a more intense and meaningful human-animal relationship.

Many *tarantate/i* referred to the spider as "Lady Taranta", assigning it a human identity and feminine gender. In fact, De Martino (1997) lists different names of *tarante*, all female, such as Rosina, Peppina and Maria Antonietta. The same affective tonalities manifested by the stung person were attributed to the *taranta*: there were, thus, "dancer" and "singer" *tarante*, sensitive to music, dance and singing; "sad and mute" *tarante*, demanding melancholic chants and songs; "stormy" *tarante* that led to aggressive behaviours; "libertine" *tarante*, producing an uncontrolled sexual desire; "asleep" *tarante*, not reacting to music; "spinster" *tarante*, wishing for a wedding dress; and *tarante* who assumed attitudes of high society and wanted jewels and ornaments. In more ancient rituals, there were also

[13] Ingold 2010, p. 25.
[14] Ingold 2010, p. 8.

tarante/tarantate/i who identified themselves with high positions in the army and danced with swords[15]. As pointed out by Leiris (1958) and Palmisano (2018) about the *zar* in Ethiopia, the identification of the spirit responsible for the affliction opens the way to the possibility of knowing its personality and wishes, so that it can be satisfied and, so, open the path for the cure.

The colour and music to which the *tarantato/a* reacted were the same as those of the *taranta*: popular tradition affirms that this was the music that the *taranta* emitted while stinging. These beliefs agree with the affirmations of the physician Luigi Marra in the *Sertum papale de Venenis*, of 1362 – the first document that relates the use of music and singing to cure the venom of spiders in Salento – where he criticizes the popular belief that the music to which the *tarantato/a* reacted was the same that was emitted by the spider at the time of the sting; and those of Leonardo da Vinci, who, in the *H.18 Codex. V*, asserts that the sting of the *taranta* keeps a person in his or her intention, that is, what he or she was thinking or making when stung. In fact, according to tradition, the return of the *tarantato/a* to the place where he or she was stung had therapeutic effects, so that he or she could overcome the shock of the event where his or her mind was fixed.

With regard to the weakness of animal/human borders, the approximation between natural and supernatural domains adds up, as is evident from the mimesis of the *taranta* by the *tarantato/a* (that induced some authors, such as Lapassade[16] to defend an adorcistical interpretation of tarantism) in the first phase of the therapeutical ritual[17], when the *tarantato/a* looks "to be acted upon"[18] by the *taranta,* in the dialogues and relations that many *tarantati/e* established with it[19] and in the fusion/confusion between the *taranta* and Saint Paul.

As Sandro Portelli maintains in his introduction to the work of Luigi Stifani:

«The recurring figure in their 'biographies', the one by which the tarantato becomes the animal that stung him – becomes a snake, becomes a spider, until he obtains the

[15] Gala (2013) observes the great variety of music and dance styles that comprised the repertory of tarantism (usually the same ones that animated festive occasions) and signals the presence, in the region, of *moresque* (generally a choral combat dance, with swords, which spread in varied forms across all of Europe at the beginning in the fourteenth century). At the time of the first sting, the musicians began an exploratory phase, in which several rhythms and tones were played, in order to find the one that stimulated the liberating dance.

[16] See Lapassade 2020.

[17] A detailed description of the therapeutic ritual is presented by De Martino (1997), who, while giving an exorcistic interpretation of tarantism, underlines the mimesis of the *taranta*'s behaviour.

[18] Palmisano (2018) observes that, in some cultures, this condition is expressed by the metaphor "to be ridden" (by a spirit, an angel, a demon), or, in the case of tarantism, «to be stung by the hairy tarantula and tied and moved by its multi-cloured lines, by its long hair full of reflections: to finish into the web, to get entangled into the net» (Palmisano 2018, p. 144).

[19] See, for instance, De Martino (1997) and Chiriatti (2011).

mercy of Saint Paul – finally puts all the phenomena that are witnessed on another threshold: between the human and the nonhuman, the animal on one side, the divine on the other, the 'sacred' on both sides»[20].

During the ritual, and in daily life, the *tarantato/a* established a dialogue with the spider responsible for his or her affliction, tried to communicate with it and negotiated the duration and the details of the ritual, satisfied its desires, and got angry when he or she did not hear its answer, when the requests went beyond his or her capabilities or when the cure seemed far away. In this dialogue, the *taranta* could be replaced by St. Paul (with whom, sometimes, it was confused), since the saint was believed to have the power to heal its venom, and was, at the same time, the protector of spiders, snakes and scorpions.

Mingozzi's documentary *La taranta*[21] presents the dialogue of a *tarantata*, known by the pseudonym Maria from Nardò[22], with Saint Paul, who materialized in a picture held by a child,[23] during the choreutical-musical ritual. Since her request for being cured was answered with a demand for a mass, she responded that she did not have money, got angry with him, punched the image and started dancing again with resignation.

In his description of the same case, De Martino (1997) stated that Saint Paul also appeared as a heavenly groom.[24] In fact, the *tarantate* were called "Saint Paul's brides".

The case of Maria from Nardò is exemplary. She was stung on a Sunday at noon, while she was at the window; she was eighteen years old and was unhappy because of the failure of her wedding plans with the man she loved. Saint Paul appeared to her, ordered her not to marry and invited her to a mystical wedding with him. But she was forced, through deceit, to marry another man and the Saint threatened her again. Thus, her disobedience of his orders compromised her attainment of mercy and her cure.

Other traces of the identification/confusion of the *taranta* with Saint Paul can be detected in the songs that accompanied the music in the therapeutic ritual, were transmitted up to the present and are part of the *pizzica*[25] repertory of many musicians. In the following verses, Saint Paul appears to be giving mercy and healing, but is also the poisonous *taranta*:

---

[20] Stifani 2000, p. 9.
[21] Mingozzi 1961.
[22] Maria from Nardò is a central figure in De Martino's research on tarantism (see De Martino 1997).
[23] Lévi-Strauss (1952) points out that children are considered, in many cultures, as intermediaries with the supernatural world and the spirits of deceased people.
[24] De Martino 1997, pp. 65–76.
[25] *Pizzica* is the music and dance that gained relevance with the rediscovery of the traditions of Salento and became the emblem of tarantism.

Pizzica di Santu Paulu

Ah i Santu Paulu meu de le tarante
Pizzichi le caruse, a mezzu l'anche
E Santu Paulu meu de le tarante
Pizzichi le caruse tutte quante
Santu Paulu meu de Galatina
Famme 'na grazia a mia ca' sun la prima
Santu Paulu meu de Galatina
Fammela 'ccuntenta 'sta signurina
Ahi Santu Paulu meu de li scurpioni
pizzichi li carusi li pantaloni
Ahi Santu Paulu meu de li scurpioni
pizzichi li carusi, a li cujuni
E Santu Paulu meu de Galatina
Lassatila ballare sta signorina
Ahi Santu Paulu meu de Galatina
facitece 'na grazia, 'sta mattina[26].

In the mythical-ritual complex of tarantism, Saint Paul's figure manifested great ambiguity and ambivalence, and provoked fear, respect, gratitude, devotion and feelings of guilt. He was, at the same time, the protector of spiders, snakes, scorpions and crawling animals, and the dispenser of healing from poisonous stings; an avenger who punished anyone who ill treated or killed his creatures, or sent spiders and snakes to punish those who had committed some infraction; and a provider of immunity from spider stings to the land of Galatina, a mystical groom who expected fidelity from his brides, protector of love, and a Saint who eroticized the afflicted (since the sting of the *taranta* could stimulate uncontrolled sexual impulses); with his sword, he could cut the spider's web and offer mercy, or identify with the *taranta* and its sting.

Chiriatti (2011) adds another remark, establishing a relationship between the three terms (human, animal and supernatural) and offering a possible explanation for the attribution of feminine names, human desires and predilections to the *tarante*.

[26] *Pizzica of Saint Paul.* Ahi my Saint Paul of tarantulas/ Sting young women between the hips// And my Saint Paul of tarantulas / Sting all young women // my Saint Paul of Galatina/ Give mercy to me, since I am the first // my Saint Paul of Galatina/ Make this young woman happy //Ahi my Saint Paul of scorpions // You sting young men in their trousers// Ahi my Saint Paul of scorpions// You sting young men, in their testicles// And my Saint Paul of Galatina// Let this young woman dance// Ahi my Saint Paul of Galatina/ Give me mercy this morning. Source: http://www.simmbriganti.it/testicanzoni.htm. Accessed Oct. 2021.

From Rosina – *tarantata* of Uggiano La Chiesa, who continued to cry and scream in solitude because of the shame caused by her situation, and visited the chapel of Saint Paul – he collected the following account:

«My taranta was one of those that make you cry and shout; because, you know, the tarante assume the characters of dead women who reincarnate in them and transmit their characters to the women they sting. Therefore, there are tarante that dance, sing, shout, cry»[27].

The identification of the *taranta* with the spirit of dead women may shed new light on other ritual and mythical aspects; we can also presume the presence of a chain of transmission, since a destiny of pain and a particular character and taste (for colour, music, dance and objects) could pass from a dead woman to a *taranta* and, through its sting, to another woman. Following this reasoning, we can hypothesise that the cure from the spider's venom and the interruption of the annual cycle of re-stinging also implied an interruption in the transmission of the human-spider chain of suffering.

The conjunctive power of *taranta*

Rosina's account allows us to also attempt a partial explanation of the power of the *taranta* as a ritual symbol in tarantism and the preference for *the Lycosa Tarantula* over the *Latrodectus Guttatus*. There is an analogy with Ioan Lewis's analysis about the ritual importance, among the Lele (and other Congolese cultures), of only one of the two local species of pangolin[28]. Lewis opposes Mary Douglas's interpretation of the ritual centrality of the pangolin among the Lele – as a consequence of its anomaly and difficulty of classification[29] – by proposing a positive meaning, since the pangolin «offers a powerful generic, or conjunctive, symbol»[30]. He says:

«Its actual mystical significance for the Lele does not in fact seem to derive from this negative taxonomic status, but stems rather from its varied, positive and multidimensional properties which link it directly and comprehensively with human, animal and spirit kind. Its power seems to flow from these literally perceived attributes, linking to several cosmological domains»[31].

[27] Chiriatti 2011, p. 55.
[28] See Lewis 1991.
[29] See Douglas (1966).
[30] Lewis 1991, p. 522.
[31] Lewis 1991, p. 522.

Analogously, we can also argue that, in tarantism, the power of *taranta* as a ritual symbol is connected to its liminal nature, encompassing animal, human and spiritual domains.

In therapeutic rituals through music, dance and colours, the healing power of the symbol of *taranta* may be connected to its "inductive property"[32]: its ability to establish connections among different domains of existence, in analogy with the chants of a cuna shaman called to intervene in a difficult childbirth, analysed by Lévi-Strauss in his essay *L'efficacité symbolique* (1949). Other authors stress the connective property of ritual symbols that can also be detected in tarantism. Alfredo Ancora (2019), in his comparison among psychoanalysis and traditional healing practices in different cultures, observes that shamans, besides being technicians of ecstasy, are builders of relationships with visible and invisible worlds.

Sônia Maluf states that:

«These ritual operators are worked as mediators, i.e., they establish relationships among different planes, first as operators of the 'therapeutical relation' or rituals, but then also as mediators between collective myths and personal narratives, between a public and a private experience, and an individual and private experience etc.»[33].

Fátima Tavares and Francesca Bassi point out that «ritual efficacy goes beyond symbolic efficacy, submitting to the enactment of relations at the moment of the performance»[34]. Symbols have the power to build connections, relationships and to create webs. Healing rituals and deaths for witchcraft or a taboo infringement reported by Marcel Mauss (2003) are phenomena that stay «in the contact surface between symbolic and material dimensions of the world»[35]. Octavio Bonet adds that:

«What is known as symbolic efficacy is produced because the different dimensions that compose the person – I include here the social and material environment – relate to each other in metaphorical form (Wagner 1973; 1981). This means that the ones can be 'properly' translated into or extended to the others, and that they behave as 'context' for the others. Secondly, I consider that, in the direction signaled by Mauss and Lévi-Strauss, it is possible to think of a conceptualization of symbolic efficacy which does not separate social from biological and psychological dimensions, since they are intertwined with lived experience»[36].

[32] Lévi-Strauss 1949.
[33] Maluf 2013, pp. 53–54.
[34] Tavares and Bassi 2013, p. 25.
[35] Bonet 2013, p. 102.
[36] Bonet 2013, p. 102.

The possibility of establishing connections and fluxes in a therapeutic encounter fulfils, through the "in-between space", a concept proposed by Bonet as a condition for the possibility of a lived world: «This 'in-between' manifests whenever we began to perceive the possibility that borders become 'porous'[...]»[37].

"In-between" spaces allow for ritual assemblages to hybridize[38], and for the different instances of the person (physiological, psychological, social and spiritual), which «build those webs of humans and nonhumans»[39], allowing «the power of relationships [to arise], i.e., the power of an interconnected world»[40]. Palmisano (2003) points out that the substantive *trance* (that shares the Latin preposition *trans-* with the words *translation* and *traduction*) suggests a movement (of condition, of place, of time, through the body borders, that become porous), since it derives from the verb *trans-eo*:

«This verb in its intransitive form indicates 'to pass, to bring oneself to go from one condition to another,' and thus 'to transform oneself to change one's state,' as well as 'to cross' or 'to go through something.' The transitive form expresses even more clearly the meaning of 'to go through, to cross over' when speaking of places, conditions, or time itself. This verb seems to manifest clearly the effort of the subject in his action of modification, in his overcoming and transformation of a changing condition (the English substantive 'transition' derives from this verb), hence attempts by the subject to effect a passage»[41].

Therefore, the *taranta*'s power to build connections among different domains of experience (physiological, psychological, social and spiritual) and existence (natural, human and spiritual), from a state of consciousness to another through trance, to "translate" (moving from nonunderstandable to understandable, from the interior world of the *tarantato/a* to the social world) contributed to healing in tarantism. In this respect, it is interesting to mention a consideration of Pizza (2012), although it is in another area of Southern Italy, the region of Campania (where phenomena similar to tarantism were also present). Analysing local representations of feminine anatomy, the author pointed out after his conversations with a midwife, that the metaphor of the spider was used to describe the uterus and gynaecological problems.

These considerations also allow an attempt to answer a question left unresolved in tarantism. Making a parallel of the ritual importance, among the Lele (and other Congolese cultures), of only one of the two local species of pangolin, and

[37] Bonet 2013, p. 107.
[38] In the sense of Wagner 1981.
[39] Bonet 2013, p. 111.
[40] Bonet 2013, p. 115.
[41] Palmisano 2003, p. 145.

the preference, in tarantism, for the *Lycosa Tarantula* over the *Latrodectus Tredecim Guttatus*, Lewis (1991) proposes a cosmological explanation and subverts the thesis of Mary Douglas (1966), who based the importance for the Lele of pangolin on its anomalous nature with respect to their classification of nature.

We can point to one aspect that answers the question posed by Lewis about tarantism by proposing an analogous connection to the local worldview and the possibility of *Lycosa Tarantula* building connections among human, animal and spiritual domains. Rosina's account[42] established a relationship between the spirits of dead women and *tarante,* and may add an element of preference for the *Lycosa Tarantula* in tarantism, since it digs its den in the ground. Thus, when it comes out, it may appear to emerge from the underworld. This behaviour may have favoured the relationship and identification of the *taranta* with the spirits of the dead and the underworld[43]. Analogously, Tiziana Leucci (2019), in her study of the worship of the Indian snake goddess Nagamma, shows the connection, in Indian mythology and iconography, of cobras with theriomorphic divinities connected to Mother Earth and her wealth (metals and precious stones), to the reign of the dead and to the sovereignty of the territory because of their association with the underworld.

The relationship of spiders and poisonous animals with the earth is also present in medieval literature, where spiders, snakes and scorpions were referred to with the word "serpent", indicating their crawling on the earth. Mario Cazzato (2000) cites manuscript No. 5 of vol. 13 of the catalogue of the Library of Lecce, which uses the term "serpent" to indicate all poisonous animals, including tarantulas and worms. The author observes that the name "serpent" in Latin presents ambiguities and in older writings it is used as the present participle of the verb "serpo", to indicate all the animals that move in long and wide motions and crawl on the earth, even with feet, like scorpions and lizards. He adds that poets like Virgil called all poisonous animals by the name "serpent".

The *taranta*'s influence in the moulding of landscape and human-nature relationship

The landscape forges the inhabiting and living of human beings, animals and plants, which in turn contribute materially and symbolically to its transformation[44]. In Salento, the *taranta* intervened in this process through its encounters with peasants during their agricultural work and close to their houses, but also through its absence,

[42] Chiriatti 2011.

[43] The connection of the dead with the underworld may be linked to burials and to Ancient Greek beliefs about the destiny of spirits after death, who continued their existence in the underworld reign, dominated by the god Hades.

[44] Ingold 2000.

since the landscape was symbolically moulded by its presence and since the fear of encountering it and being stung accompanied daily activities during the summer.

Spiders, in the mid-twentieth century, were not numerous and continued to diminish because of the use of chemicals in agriculture, but it is likely that, previously, they were plentiful, considering the attention devoted to them in the medical and naturalistic literature of the Middle Ages, the seventeenth and eighteenth centuries. Around the ninth century, the term "tarantola" appeared in Greek-Latin glossaries for the first time, for translating *Arakne-Falanx-Falangium* into *Tarantola-Aranei*[45].

In particular, medieval chronicles bear witness to the great presence and aggressiveness of spiders in the Mediterranean area in two historical events, both situated in the eleventh century, during the time of the Crusades and of the encounter between Christians and Muslims: the attack of the Norman army by spiders during the siege of Palermo and the attack of spiders on the Christian army camping on the bank of the river Nahr el-Kebir during the First Crusade. This last report mentions the belief that the practice of the hot oven and sex brought improvements in the symptoms of the spiders' venenom.

In the three dialogues of Vincenzo Bruno – published in Naples in 1602[46] – one carries the title *Dialogo delle tarantole* (Dialogue of the tarantulas) where two philosophers, Pico and Opaco, discuss a number of extraordinary events that took place in Venosa some years before: after a comet apparition, the air warmed up and the population was attacked by tarantulas. These facts would have caused strange and extraordinary behaviours, such as talking in unknown languages; behaving like a nun, a famous musician, or a lord; love declarations to the nuns of a convent; spirit invasion; and erotic behaviour in women. An interesting description given in the text presents a young maidservant dancing with borrowed dresses, under the orders that her lady, Caterina – an invisible being – was giving her through a lute. The maidservant invoked the Madonna and spoke in verses, till she fell exhausted to the ground.

Cesare Ripa, in the sixteenth century, was the first to associate the spider and the Apulia region, in his *Iconologia* – an influential book at the time – with his representation of the region as a beautiful girl who dances with a dress dotted with spiders and, at her feet, a tambourine and other musical instruments used in the tarantism ritual.

[45] Di Lecce 2000.
[46] Bruno 2005 and Imbriani 2004.

Figure 3: Representation of Apulia by Cesare Ripa.

Source: Iconologia di Cesare Ripa[47].

Spiders reproduced, moved through the fields and were more aggressive during the summer, when the heat and the work in the fields were also more intense.

It was women who suffered most from the *taranta*'s sting, since they remained more in contact with the soil, did the harvesting of wheat and tobacco, and were less protected by their clothes. They were also the most exposed to suffering: cultural, social and economic marginality added to their subordinate position in a society in which strong sexism predominated (women passed from submission to parental authority to that of their husband, who was often imposed on them) and

[47] https://limes.cfs.unipi.it/allegorieripa/puglia-scheda/ Accessed on Feb. 2021.

strong social isolation[48]. Palmisano (1999) observes that trance rituals express limited situations in which men and women reflect on themselves, and:

«also have a particular will, a will of exit and not so much from society, as from an existential situation, that is an exit from him- or herself. And this is nothing but a cultural wish, that is a project, to move, to venture, to investigate, to go forward into a path. And this investigation, this path, is also a path of trance; is also a path of modification of consciousness states, a path of alterations of states of consciousness»[49].

The moulding of the landscape by the relationship among humans, *tarante* and Saint Paul was also evident in the belief that in the city of Galatina (where, according to tradition, Saint Paul was hosted) and in its lands the *tarante* were not poisonous and, in fact, in the region, no cases of tarantism were recorded at the time of De Martino's research or mentioned in previous works[50].

The chapel dedicated to Saint Paul in the village of Galatina became a place of pilgrimage for the *tarantati/e*, and the water from its well was considered miraculous for healing the venom of poisonous animals.

Tarante and *tarantati/e* transformed the Church of Saint Peter and Saint Paul in Galatina during their visits and, above all, during the patron saint feast of 29 June: not only did the offerings allow restoration and renovation of the church and the chapel, and the ex-votos visually marked the relationship between *tarante*, *tarantati/e* and St. Paul, but the *tarantati/e* dominated the visual, sonic and emotional landscape.

During the feast of Saint Paul on 29 June 1959, De Martino (1997) observed clear signs of the degradation and disintegration of the ritual. To the extent that the prohibition of music and dance by the Church prevented any ritual control over the crisis of *tarantati/e*, a chaotic situation was created when suffering was expressed through disordered movements, throwing oneself to the ground, shouting, running, hints of singing and dance, aggressive behaviours and attempts to approach the image of St. Paul[51].

The occasions and the time of the sting also showed recurrences and strong symbolic value in the narratives of the *tarantati/e*. The time was concentrated around noon (the same time in which St. Paul used to grant his mercy), when the sun was highest in the sky and the heat most intense, during rest or sleep, at the window or during the prayers. These times and places have in common a liminal, in-between condition, establishing points of connection between different periods of the day,

[48] De Martino 1997.
[49] Pamisano, 2018, p. 142.
[50] Chiriatti (2011) offers a critical analysis of this belief.
[51] The 1961 documentary *La taranta* by Gianfranco Mingozzi presents this situation.

between the domestic and external environment, a particular state of mind or the junction with the spiritual domain.

Many first stings and, above all, their annual representation, were concentrated in the month of June, near the time of the Feast of Saint Paul, a time of passage, a critical period of the year in the existential plan, since the peasants collected the fruits of their annual work and sowed for the next year. Thus, summer was the period in which economic and existential debts were paid, and unresolved conflicts broke out, calling for expression and resolution[52].

Moreover, many biographies of *tarantati/e* collected by De Martino present the first sting during critical occasions of existence, some of which denote a liminal condition, such as a «crisis of puberty, death of some dear person, unhappy love or wretched marriage. [...] The various family conflicts, misery, hunger, the most varied organic diseases»[53].

In the choreutical-musical ritual, the *taranta* was present in different forms: in the ritual environment, in which the scene of the sting and the fields were reconstructed, in the particular elements of the *taranta* responsible for the sting, and in the bodies of the *tarantati/e*, who manifested the dynamics between mimesis and struggle with the *taranta*, between irruption and control of animality, through dance, gestures, behaviours and words.

The *tarantato/a* repeated the same sequence several times with small intervals: initially on the ground mimicking the behaviour of the spider (advancing lying belly up, spinning, rotating the head from one side to another), as if he or she were incorporating it. Then «imposing his or her own choreutical rhythm to that of the spider, forcing it to dance until it got tired»[54], he or she would get up and start a symbolic fight with it: «Follow it as it flees in front of the foot that advances, or crushes it and tramps it with his or her foot, which violently stomps on the ground, to the rhythm of Tarantella»[55]. Finally, he or she would run in a circle along the perimeter of the ritual space.

The death of the *taranta* was desired in order to attain the cure: music and dance were believed to make the spider dance together with the *tarantato/a* until it died of fatigue or lost the fight with the *tarantato/a* in the mimesis of dance. However, the dance might need to be repeated with a yearly cadence if the spider left its heredity to its offspring or was still alive.

[52] De Martino 1997.
[53] De Martino 1997, p. 53.
[54] De Martino 1997, p. 63.
[55] De Martino 1997, p. 63.

Figure 4: The *taranta* mimesis in the therapeutic ritual.

Source: De Martino.[56]

The room where the ritual took place was usually decorated with flowers, branches and leaves, in an attempt to reconstruct the natural environment of the fields where the sting took place, since it was believed that returning to the place where the *taranta* sting occurred could facilitate the cure.

A bucket filled with water allowed the *tarantato/a* to find relief from the heat and replace the stream at whose margins the therapeutic ritual took place until the beginning of the twentieth century. In fact, the *tarantati/e* showed attraction to and a predilection – sometimes repulsion – for water, streams, puddles and the sea, where they bathed and refreshed themselves from the heat and the fatigue of dance.

[56] De Martino 1997.

Figure 5: The agonistic phase of dance.

Source: De Martino.[57]

Water not only eased suffering, but could also provoke the crisis through the noise of the waves and even inducing suicide by «throwing oneself into the sea», as witnessed in the first lines of the song *U Rusciu te lu Mare* (the Noise of the Sea), that narrates the impossible love between the king's daughter and a soldier:

U Rusciu te lu mare

Nu giurnu scei 'ncaccia a li patuli
e 'ntisi na cranonchiula cantare.
A una a una le sentia cantare
ca me pariane lu rusciu te lu mare.
Lu rusciu te lu mare è troppu forte
la fija te lu re si ta la morte.
Iddha si ta la morte e jeu la vita
la fija te lu re sta se marita [...][58].

[57] De Martino 1997.

[58] *The noise of the sea***.** One day I went to hunt in the marshes/ and heard a frog croaking// One by one, I heard them singing// They seemed to be the noise of the sea.// The noise of the sea is very strong/ the king's daughter gives herself death// She gives herself death, and I life/ The king's daughter now gets married […].

In tarantism, nature assumed an ambiguous character: it was, at once, the scenery that hosted the therapeutic ritual, and also what threatened or triggered the crisis – in the form of poisonous spiders, snakes and scorpions, barking dogs and the noise of the sea – or exerted an attraction to suicide (there were cases of *tarantati/e* who threw themselves into the sea or hanged themselves from a tree).

Another element that points to the ambivalence of nature in tarantism is the tradition of placing, in the room where the therapy was held, a sheet hanging from the ceiling, in which the *tarantato/a* could suspend and support him- or herself. Previously, when the ritual was carried out in the fields, usually near a water source, a rope was tied to the branch of a tree.

The rope and the sheet may be connected to the classical rite of the *aiôresis*, the wing, used in ancient Greece as a practice of cathartic magic and for fecundity of the harvest[59]. According to Greek mythology[60], the feast of Aiôra was instituted to soothe the fury of Apollo who (after Erigone's suicide by hanging, following the murder of her father Icarus by drunken winemakers) led the virgins of Attica to madness and hanging. During the feast that took place in the spring, young women oscillated in swings and dolls were hung from the trees.

During the dance, the *tarantato/a* performed a mimesis of the spider, hanging on a wire and letting him- or herself oscillate in the wind, but the sheet or rope also recalls cases in which the suffering ended with suicide by hanging.

Conclusions

The *taranta*, as a central symbol of the mythical-ritual complex of tarantism, is a *bricolage* of heterogeneous elements, where many pasts and cultural influences entangle, in a land that has always been a crossroad of peoples and cultures thanks to its position in the Mediterranean Sea. The *taranta* emerges as a powerful, multivocal and polysemic symbol.

In this paper, through a re-reading of historical and ethnographic data and interpretations and an analysis of the behaviour of the animals called into cause in tarantism, I have argued that tarantism's power (in the local representations of affliction, in ritual practices, in the local imaginary and in human-nature relationships) resides in its ambiguity, in its "in-between" nature – connecting the natural, human and spiritual worlds, and the physiological, psychological, social and spiritual dimensions of human beings. The behaviour of *tarantate/i* with their *taranta*, in fact, may oscillate among conflict, dialogue, identification, fear and condescension. And Saint Paul is, at the same time, the saint who can offer mercy, the protector of

[59] De Martino 1997, pp. 209–218.
[60] Nilsson, Martin Persson. *Die Anthenesterien und die Aiôra*, 1918, cit. in De Martino 1997, p. 229.

spiders and snakes and the *taranta* itself; and the one who can both cure the poisonous sting or send a *taranta* to punish those who misbehave or mistreat his creatures.

The connective power of the *taranta* with different domains, and especially with the world of the dead, has allowed me to propose an interpretation of the predilection, in tarantism, for the *Lycosa Tarantula* over the more poisonous *Latrodectus Tredecim Guttatus,* since the first has a stronger connection with the ground, where it digs its den and crawls, while the *Lycosa* may be frequently encountered interwoven among the branches.

As an aggregate of flows-of-life, the *taranta* has also mediated and shaped the relationship of Salentine peasants with the land they inhabit and work, and modified the architectural, sonic and spatial form of the Chapel of Saint Paul in Galatina, with the peasants' votive offerings and pilgrimages.

Bibliographical References

Ancora, Alfredo
- "I costruttori di realtà e conoscenze: psichiatri e sciamani nell'universo della cura", Colonna, S. and Imbriani, E. (eds.), *Irregolare per Piero Fumarola. Atti della Rassegna 31 Agosto-16 Settembre* 2018, Lecce: Università del Salento, 2019, pp. 73-86

Bonet, Octavio A. R.
- "Do que estamos falando? Eficácia simbólica, metáforas e o 'espaço entre'", Tavares, F. and Bassi, F. (eds.), *Para além da eficácia simbólica: estudos em ritual, religião e saúde,* Salvador: Edufba, 2013, pp. 101-117

Bruno Vincenzo
- *Dialogo delle tarantole,* Eugenio Imbriani (ed.), Nardò (LE): Besa, 2005

Cazzato, Mario
- "La taranta filologa: un medico (R. Mead), la fortuna del Baglivi in Inghilterra, la 'sfortuna' di Epifanio Ferdinando de dei 'Sanpaolari' nel '700", Manni L. (ed.), *Sulle tracce della taranta. Documenti inediti del Settecento*, Regione Puglia/C.R.S.E.C. di Galatina, C.R.S.E.C. di Cesario, 2000, pp. 5-47

Chiriatti, Luigi
- *Morso d'amore. Viaggio nel tarantismo salentino,* Cavallino (LE): Capone Ed., 2011

De Martino, Ernesto
- *La terra del rimorso*. *Il Sud tra religione e magia,* Milano: Il Saggiatore, 1997

Di Lecce, Giorgio
- *La danza della piccola taranta: cronache da Galatina 1908-1993, a memoria d'uomo*, Roma: Sensibili alle Foglie, 1994

Douglas, Mary
- *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London: Routledge, 1966

Gala, Giuseppe Michele
- "A passo lento l'Italia entrò in ballo. Dai balli locali alle identificazioni nazionali: andata e ritorno", Imbriani, E. (ed.), *Atti del Convegno Sud e Nazione. Folklore e tradizione musicale nel Mezzogiorno d'Italia*, Lecce: Università del Salento – Coordinamento SIBA, 2013, pp. 103-166

Ginzburg, Carlo
- *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino: Einaudi, 1989

Ingold, Tim
- *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill,* London: Routledge, 2000
- *Bringing Things to Life: Creative Entanglements in a World of Materials*, Manchester: NCRM Working Paper. Realities / Morgan Centre, University of Manchester, 2010

Imbriani Eugenio
- *Dimenticare. L'oblio come pratica culturale*, Nardò (LE): Besa, 2004

Langdon, Esther J.
- "The symbolic efficacy of rituals: from ritual to performance", *Antropologia em Primeira Mão*, 94, 2007, pp. 5-40.

Lapassade, Georges
- *Dallo sciamano al raver. Saggio sulla trance*, Roma: Jouvence, 2020

Leiris, Michel
- *La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar*, Paris: Plon, 1958

Leucci, Tiziana
- "Transe, possessione e danza: un viaggio dal Salento all'India Meridionale", Colonna, S. and Imbriani, E. (eds.), *Irregolare per Piero Fumarola. Atti della Rassegna 31 Agosto-16 settembre* 2018, Lecce: Università del Salento, 2019, pp. 97-118

Lévi-Strauss, Claude
- "L'efficacité symbolique", *Revue de l'histoire des religions* 135 (1), 1949, pp. 5-27
- "Le Père Noël supplicié", *Les Temps Modernes* 77, 1952, pp. 1572-1590

Lewis, Ioan M.
- "The spider and the pangolin", *Man New Series*, 26 (2), 1991, pp. 513-525

Maluf, Sônia Weidner
- "Eficácia simbólica. Dilemas teóricos e desafios etnográficos", Tavares, F. and Bassi, F. (eds.), *Para além da eficácia simbólica: estudos em ritual, religião e saúde,* Salvador: Edufba, 2013, pp. 29-60

Mauss, Marcel
- *Sociologie et Antropologie*, Paris: Presses Universitaires de France, 2013

Mingozzi, Gianfranco
- *La taranta*, Film, 16 mm, 20', 1961

Ortner, Sherry B.
- "Theory in antropology since the sixties", Dirks, N.B., Eley, G. and Ortner, S. B. (eds.), *Culture, Power, History: A Reader in Contemporary Social Theory*, Princeton: Princeton University Press, 1994, pp. 372-411

Palmisano, Antonio L.
- "Presenza, assenza e rappresentazione nelle rance rituali", *Rimorso. La tarantola fra scienza e letteratura. Atti del Convegno sul Tarantismo. San Vito, 28-29 maggio 1999,* Nardò: Besa Editore, 2001, pp.137-152
- "Trance and translation in the zar cult of Ethiopia", Maranhão, T, Streck, B. (eds.), *Translation and Ethnography*, Tucson: The University of Arizona University Press, 2003, pp. 135-151
- "Visione, possessione, estasi: teoria e spettacolarità delle trance rituali", Palmisano, A.L. (ed.), Antropologia, teatro e trance, Bologna: Emil, 2018, pp. 17-55

Pizza, Giovanni
- *La vergine e il ragno. Etnografia della possessione europea,* Lanciano (CH): Quaderni di Rivista Abruzzese N. 8, 2012

Stifani, Luigi
- *Io al santo ci credo. Diario di un musico delle tarantate,* Lequile (LE): Ed. Aramirè, 2000

Tavares, Fátima - Francesca Bassi
- "Efeitos, símbolos e crenças", Tavares, F. and Bassi, F. (eds.), *Para além da eficácia simbólica: estudos em ritual, religião e saúde,* Salvador: Edufba, 2013, pp. 17-28

Turner, Victor
- *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca: Cornell University, 1967

Wagner, Roy
- *Habu: the innovation of meaning in Daribi religion,* Chicago: The University of Chicago Press, 1973
- *The invention of culture,* Chicago: The University of Chicago Press, 1981

Dada Rivista di Antropologia post-globale, semestrale n. 2, Dicembre 2021

La dimensione euristica dell'ambiente e dell'uomo per un'analisi della loro interazione

Leonardo Andriola

The heuristic dimension of the environment and man for an analysis of their interaction

Abstract

In an attempt to approach new theoretical developments concerning the relationship between man and nature, the author offers the reader the possibility to know in a historical-anthropological context, the unfolding of actions that retrace ancient times up to the present day, as well as the transformation of human attention to the natural environment.

However, these attentions follow a path that considers the environment as an inexhaustible source of profit, if we consider: a) the devastating hoarding of natural resources, b) the unstoppable widening of the gap between wealth and poverty in the world.

The first part of this work focuses on the analysis of an action that is benevolent, namely Nature's generosity as a constant supplier with its regenerating, productive and reproductive power, even if subordinate to man. And this is an action regulated by a univocal and unidirectional causality constraint.

The second part, however, notes a reciprocity in the actions: on the one hand the benevolent action mentioned above, on the other hand the predatory action perpetrated by man against the natural environment and, as a countermeasure, nature who wants to regain its role as the main regulator of all forms of life that coexist on Planet Earth.

Keywords: determinism**,** jet emplacing, overshoot, pandemia, probabilism

1. Introduzione

Consideriamo l'assunto inconfutabile che, fra i due soggetti presi in esame, l'uomo sia l'ospite e la Natura (Ambiente naturale) sia l'ospitante. Sotto questo aspetto rileviamo che l'ospite abbia degli obblighi da adempiere circa la preservazione dell'ambiente ospitante: il Pianeta Terra.

Tuttavia, nel rapporto di interdipendenza non si concretizzano azioni parimenti deontologiche, in quanto l'ospitante svolge un'azione tesa alla generosità, mentre l'ospite svolge un'azione predatoria da *overshoot*, come si può notare da precedenti analisi dell'autore. *Ergo,* nello specifico, la dipendenza dell'uomo dalla Natura, specialmente nell'ultimo mezzo secolo, si traduce in termini di devastazione per profitto, mentre la dipendenza della Natura dall'uomo si traduce in termini di cura per la conservazione degli *habitat* naturali e la tutela della biodiversità.

Con riferimenti storici, dal periodo antico al periodo moderno si sono susseguite alcune teorie riguardanti l'interazione uomo-natura, quelle più dibattute hanno riguardato il "determinismo" prima e il "probabilismo" ambientale in tempi più recenti.

Ambedue le teorie concordano nell'attribuire all'ambiente naturale il ruolo di principale protagonista delle condizioni di vita sul pianeta e di equilibrio delle forze che lo coabitano, anche se le due teorie sono state considerate "un paradosso inconciliabile tra di loro".

Sviluppiamo in seguito le ragioni della inconciliabilità suddetta determinandone le caratteristiche e motivandone il paradosso che le ha contraddistinte.

2. Determinismo climatico e ambientale

Il geografo tedesco Friedrich Ratzel a metà del 1800 coniò il termine "determinismo". Parlando di "determinismo" si fa riferimento ad un rapporto di subordinazione dell'uomo alla Natura: questa relazione rappresenta una sussunzione non schiavizzante ma performante, in quanto tramite l'offerta ambientale si sviluppano le società umane. Non è schiavizzante perché la Natura offre generosamente e spontaneamente i suoi prodotti, grazie soprattutto alla sua riproduzione, senza fare *pressing* sull'uomo per la cura della stessa: *Natura Naturans,* quando la Natura non subisce maltrattamenti e soddisfa le esigenze primarie dell'uomo senza chiedere nulla:

«Qualunque stile di vita noi si scelga, deve essere compatibile con le esigenze riproduttive della Natura. Se si pensa di dover creare una società a misura d'uomo dimenticandosi che deve essere anche ecosostenibile, di sicuro si andrà incontro ad un nuovo fallimento»[1].

E ancora:

«Noi dovremmo alimentarci con quanto la Natura ci offre spontaneamente e con quanto produciamo nel rispetto delle sue esigenze riproduttive. Se vogliamo dare un senso alla nostra umanità, dobbiamo anzitutto accettare che essa si lasci plasmare dalla Natura»[2].

[1] Galavotti 2014, pp. 51-52.
[2] Galavotti, ibidem, p. 80.

Affermiamo dunque che nel concetto di determinismo la Natura determina l'uomo. Infatti, il geografo Buache afferma che "l'ambiente fisico (natura) viene considerato la causa, e le forme di uso del territorio l'effetto"[3].

Già in epoca antica Erodoto, Aristotele e Tolomeo, in ordine di tempo, affermavano che l'ambiente naturale determinasse lo sviluppo culturale, proiettandosi nella vita politica, religiosa e sociale dell'umanità. Ad una condizione però, che tale sviluppo abbia un basso grado di entropia, vale a dire che lo sviluppo avvenga di pari passo con le dinamiche e con i ritmi della Natura.

Nella prospettiva di una visione antropologica che l'ambiente naturale caratterizza il paesaggio, anche secondo Hirsch, esso è la sovrapposizione di culture, pratiche sociali ed esperienze storiche di gruppi che nella loro relazione fanno emergere il processo culturale[4].

A questo punto si cerca di enucleare gli elementi fondativi del determinismo.

2.1 Anatomia e aspetto fisico umano

In che modo la Natura modella l'uomo? "Se la Natura non fa nulla di incompiuto né invano, è necessario che la Natura abbia fatto tutto a causa degli uomini"[5].

Per proteggersi dalle condizioni climatiche proibitive, luce intensa in estate, inverni rigidi e molto nevosi, tempeste di sabbia nel deserto, folate violente di vento, il gene del popolo asiatico "EDAR" sin da 35-40 mila anni addietro ha subìto costantemente delle mutazioni rispetto ai popoli occidentali, modificando alcune parti del corpo per l'adattamento all'ambiente naturale. Colpisce maggiormente la forma degli occhi a mandorla, le cui palpebre proteggono dal vento, dalla sabbia e dalla luce.

Ed ancora, la pelle dei popoli africani è ricca del pigmento eumelanina nera per proteggersi dai raggi ultravioletti della luce solare, abbondante in quei luoghi equatoriali e limitrofi, dove vi è una quantità minore di alberi rispetto all'ampiezza del territorio. Il Sudamerica invece, con vegetazione abbondante le cui foglie agiscono da filtro per i raggi solari, ha popolazione con pelle leggermente più chiara, pur essendo nello stesso parallelo. Anche in questo caso, fondamentale risulta il determinismo dell'ambiente naturale.

Ma anche il colore dei capelli, l'altezza, le dimensioni della testa sono elementi determinati dall'ambiente naturale. In definitiva, la morfologia del corpo dei vari gruppi sociali è legata alle condizioni climatiche e ambientali.

---

[3] Buache 1752.
[4] Hirsch 1995.
[5] Aristotele, *Politica I, Vol. 8,* IV sec. a.c.

2.2 Il comportamento umano e le sue attività

In che misura l'uomo trae vantaggio dalla generosità della Natura?

Il vantaggio che può trarre l'uomo dalla Natura è nella misura in cui la rispetta, per cui l'interazione tra uomo e ambiente è caratterizzata da quell'armonia sancita dall'equilibrio tra risorse e comunità umane: valorizzare gli spazi circostanti aiuta ad avere talenti e nuove aspirazioni.

D'altronde l'uomo per le sue attività è interamente immerso nella Natura: nel mare studia lo sviluppo del corallo nero, sui ghiacciai studia il grado di scioglimento, nella savana studia il rapporto tra i vari esseri viventi che la coabitano, nella foresta rileva lo sviluppo e l'estinzione di piante e animali, e così via: "L'ambiente naturale influenza le attività umane"[66].

È vero che questo denota il nostro grado di cultura e di progresso, ma è anche vero che le azioni umane non sempre vengono espletate rispettando l'equilibrio dell'ecosistema:

«Se aumenta la produzione, interessa poco che si produca a spese delle risorse future o della salute dell'ambiente; se il taglio di una foresta aumenta la produzione, nessuno misura in questo calcolo la perdita che implica desertificare un territorio, distruggere la biodiversità o aumentare l'inquinamento»[77].

Oso affermare, tuttavia, che man mano che la civiltà si evolve e progredisce, l'influenza dell'ambiente in una visione deterministica si affievolisce, per cui il rapporto uomo-ambiente subisce una variazione inversamente proporzionale. In seguito verrà trattato l'argomento in modo più dettagliato.

2.3 Il carattere umano

Il filosofo greco Eraclito (V sec, a.c.) affermava *"Ethos anthropoi daimon"*, "il carattere crea il destino, il tuo demone è il tuo destino", il carattere determina il destino di una persona che a sua volta viene influenzato dall'ambiente fisico in cui è immerso. Intendiamo "carattere" la struttura portante della personalità, ciò che determina resistenza o predisposizione ad ogni tipo di cambiamento.

Tuttavia, il carattere subisce molto l'influenza del clima regionale. Infatti, il famoso neurologo Ellsworth Huntington (1879-1974) osservava che la superficie terrestre entra nelle ossa e nei tessuti dell'uomo, nella sua mente e nella sua anima, e

[6] Hartshome 1939, pp. 173-412.
[7] Benedetto XVI 2009, p. 686.

che il clima è uno dei grandi motivi per cui pigrizia, stupidità, disonestà, immoralità e debolezza prevarrebbero.

Riguardo agli insediamenti umani, notiamo che l'Antartide, per esempio, essendo molto fredda non offre la possibilità di realizzare grandi agglomerati urbani, inoltre le comunità di persone che vi stazionano sono pessimiste e quindi più felici in quanto non avendo aspettative, tutti gli eventi inaspettati positivi si trasformano in felicità. In Europa, da una ricerca effettuata dal New York Times Magazine nel 2007, il popolo danese è quello più felice; e non solo, in Nord Europa il clima freddo offre agli abitanti l'attitudine alla razionalità, al pragmatismo e al rigore. In aggiunta, secondo Aristotele, le persone che vivono nei climi freddi hanno più energia di quelle che vivono nei climi miti.

Inoltre, la geografa statunitense Semple Ellen Churchill afferma che uno degli aspetti della geografia fisica, il clima, influenza la mentalità psicologica degli individui, altresì afferma che il clima determina il temperamento delle "razze"[8], quest'ultima affermazione lascia tuttavia trasparire una sorta di idee alquanto razziste.

2.4 Gli effetti sulla geografia fisica

Le variazioni del clima, con aumento delle temperature, incidono sullo scioglimento dei ghiacciai

Tali ghiacciai, che occupano circa l'11% delle terre emerse, si stanno gradualmente sciogliendo negli ultimi cinquant'anni. Secondo modelli matematici utilizzati per le previsioni dall' IPCC (Intergovernmental Panel on Climate Change), entro il 2050 il livello delle acque aumenterà tra i 17 e i 20 centimetri, ed entro il 2100 tra i 35 e gli 82 centimetri. C'è da sottolineare che con l'innalzamento del livello dei mari aumenta la salinizzazione del suolo inibendo soddisfacenti pratiche agricole con conseguenti problemi alimentari su scala globale.

Secondo il CNR il permafrost, strato di ghiaccio permanente che copre una superficie di circa 23 mln di km^2 e può avere uno strato da 1 metro fino a 1000 metri, si ridurrebbe di circa il 40% se entro il 2100 la temperatura aumentasse di 2°C (fonte University of Guelph 2019, Canada, pubblicato su *Nature*). Tuttavia, la diminuzione dei ghiacci nell'oceano artico facilita la navigazione per la ricerca di giacimenti di idrocarburi, di risorse naturali esauribili: *canis caudam suam ipsam mordet,* il consumo di combustibili fossili e dei gas a effetto serra, quali metano, CO_2 e vapore acqueo, è responsabile dell'aumento delle temperature.

I 5 laghi più grandi degli Stati Uniti d'America, Eire, Huron, Michigan, Ontario e Superiore, generati dal ritiro dei ghiacciai, rappresentano il 20% dell'acqua dolce di tutta la superficie terrestre e (*National Geographic Italia*, 9/2020) negli

[8] Churchill 1911.

ultimi 40 anni, per l'aumento di circa 1°C della temperatura globale, stanno perdendo grossi strati di ghiaccio in superficie passando da una copertura del 54% ad una copertura del 19,5%; inoltre con tale aumento di temperatura, il livello dei mari aumenta di circa due metri[9], sommergendo atolli e intere città situate a livello del mare con conseguenti migrazioni. Infatti l'agenzia federale degli *states* NOAA (*National Oceanic and Atmospheric Administration)* nel gennaio del 2021 ha dichiarato che gli ultimi cinque anni sono stati quelli più caldi mai registrati.

C'è da sottolineare che la presenza dei ghiacciai favorisce l'equilibrio dell'ecosistema generale.

2.5 Le migrazioni climatiche

Le migrazioni nell'ultimo trentennio hanno raggiunto livelli epocali, fra le varie cause riscontriamo: a) quelle politiche: assenza dei diritti umani, persecuzioni politiche, religiose e razziali, guerre interetniche; b) quelle economiche: carestie, alti livelli di disoccupazione, desertificazione, siccità e sottoalimentazione, c) quelle dovute ai cambiamenti climatici, ciò di cui ci occuperemo in questa sede.

In base agli accordi di Parigi del 2015, la temperatura media globale non dovrebbe aumentare più di 2°C fino al 2100 rispetto ai livelli pre-industriali. Ma, uno studio pubblicato su *Climate* il 24 gennaio 2018, afferma che anche se la temperatura restasse sotto quei parametri, le inondazioni in Europa per il cambiamento climatico sarebbero inevitabili. Per l'aumento delle maree nel sud del Vietnam dovrebbero migrare circa 20 mln di persone; in Thailandia 6.5 mln di persone, lo stesso succederebbe alla città di Shangai e città limitrofe ed anche nel Bangladesh.

Innumerevoli riviste internazionali, ma anche il noto consulente ambientale Norman Myers di Oxford, sono concordi che entro il 2050 i migranti climatici saranno circa 200 mln, tra migranti interni che comunque restano nella loro regione e migranti internazionali. Secondo *Science Advances* i territori più colpiti saranno l'Asia dell'est, Africa, America Latina ed Europa Centrale.

Una riflessione sulla funzione dei migranti: essi sono portatori di valori, saperi e *know how*, e possono indurre le comunità ospitanti a sperimentare nuove dinamiche produttive agro-ecologiche e a nuovi rapporti costruttivi antropologico-sociali; per contro, essi rappresentano soggetti distopici e possono essere portatori di disordini sociali. Peraltro, il *vulnus* delle nostre politiche oggettivamente è nelle scarse opportunità di lavoro, alloggi, carenza di infrastrutture sanitarie, costi politici, aumento delle diseguaglianze, della corruzione e aumento di scenari di xenofobia, la quale fa crescere la paura verso l'altro. Ma vi è anche un *vulnus* istituzionale su scala internazionale circa la valutazione semantica e giuridica di questo fenomeno

[9] Potsdam Institute for Climate Impact 2014.

migratorio: non esiste ancora un accordo tra le istituzioni internazionali per quanto riguarda il riconoscimento dello *status* di rifugiato al migrante climatico o ambientale, affinché possa avere il diritto a una vita dignitosa, nonostante queste migrazioni siano forzate da calamità naturali, antropiche secondo l'IPCC (*Intergovernmental Panel on Climate Change*), quali desertificazione, inondazioni, siccità ecc.

In 140 paesi nel 2019 si sono registrati 24,9 mln di sfollati dovuti ai circa 1900 fenomeni meteorologici estremi di tutto il mondo[10]: per grandi comunità di migranti queste sono strategie di adattamento ai cambiamenti climatici in corso:

«È tragico l'aumento dei migranti che fuggono la miseria aggravata dal degrado ambientale, i quali non sono riconosciuti come rifugiati nelle convenzioni internazionali e portano il peso della propria vita abbandonata senza alcuna tutela normativa»[11].

Tuttavia, l'Assemblea Generale ONU nella 71° sessione del settembre 2016 ha riconosciuto l'impatto che le migrazioni hanno sull'ambiente: negli *hotspot* di accoglienza si può verificare un iperconsumo di risorse e, quando vi è un eccessivo flusso migratorio in entrata, si rileva una rapida distruzione dei mezzi di sussistenza.

3. Probabilismo ambientale

Per probabilismo ambientale si deve intendere "la casualità" come fattore principale nei fenomeni materiali. Esso è un "concetto evoluzionista" in quanto le forze in gioco hanno una non-linearità e le dinamiche delle loro relazioni presentano una instabilità. Osservava Poincaré che il fine della scienza non concerne le cose in sé, come pensano i dogmatici ingenui, ma le relazioni tra le cose, poiché al di fuori di questi rapporti non si può conoscere la realtà[12]. La relazione di cui ci occuperemo, ed è la più emblematica, è quella riguardante la triade "uomo → natura → paesaggio":

«L'influenza delle persone sul paesaggio e gli impatti dell'ambiente naturale sulle attività umane erano di uguale importanza ed erano ugualmente utili per spiegare la natura di un luogo o di una regione»[13].

[10] Internal Displacement Monitoring Centre, Report November 2020.
[11] Papa Francesco 2015, p. 47.
[12] Poincaré 1902.
[13] Hartshorne, ibidem.

Osserviamo a questo punto che sono i parametri economici che gestiscono il Pianeta Terra e non i parametri biologici che tendono a favorire l'equilibrio ecosistemico:

«Il capitale è valore in movimento, è valore nella natura […] Il capitalismo sussume l'ambiente naturale, lo sfrutta e lo mortifica per le attività produttive e per l'accumulazione di una ricchezza fine a sé stessa, affermando il particolare rapporto del capitalismo con la Natura»[14].

La conferma di ciò viene anche da Bertell quando sostiene che la grande attenzione ai fatti economici va a scapito della ecologia e dell'ambiente sociale[15]. Va detto anche che l'influenza delle persone sul paesaggio determina un agglomerato di alterazioni ecosistemiche tale da rappresentare una minaccia. Per dirla con Beck, quando la società si è auto-riprodotta come "società del rischio" allora si genera un assetto relazionale tra ambiente naturale e società umane che si auto-alimenta e fa concrescere i due poli nel loro configurarsi come pericolo reciproco[16]. In definitiva notiamo con evidenza che si crea una relazione circolare: il sistema sociale agisce in modo negativo nei confronti del sistema ambientale e a sua volta quest'ultimo agisce in modo negativo sul sistema sociale. L'evoluzione strutturale di questo corto circuito rappresenta l'emblema della nostra civiltà: Essa è un atto di barbarie contro la Natura.

3.1 L'ascesa della crisi ecologica

L'accordo di Parigi (COP 21, 2015) non è stato un negoziato bilaterale tra Cina e Usa ma una discussione sulle azioni di Cina e Usa nei confronti di una natura che stava rispondendo in modo imprevedibile e incontrollabile. Di conseguenza la natura è diventata un soggetto politico diretto a cui dar conto e noi siamo diventati un elemento geologico che subisce gli effetti della natura, a loro volta provocati. L'elemento geologico a cui si fa riferimento è l'*Anthropos,* aspetto dell'umanità come un tutto indifferenziato[17], come un corpo unico sussunto nei fenomeni devastanti della Natura costretto alla lotta per mitigarne gli effetti prorompenti dell'impatto. *Ergo,* Hegel vedeva la relazione dell'umanità con la natura come un rapporto insieme "diretto ed esterno", come un individuo immediatamente esterno che vede la natura come un fine[18], concezione teleologica "finalista" immanente alla natura.

[14] Moore 2017, p. 45.
[15] Bertell 2000.
[16] Beck 1986.
[17] Moore ibidem, p. 37.
[18] Hegel 1830, par. 245.

Invece, facendo riferimento all'impronta ecologica dell'uomo, secondo Williams et al., (2011) l'umanità stessa è diventata una forza geofisica globale, pari ad alcune delle "grandi forze della Natura" in termini di funzionamento del Sistema Terra[19]. Questo assunto ci riporta alla definizione del concetto di "Antropocene", termine coniato dal biologo Eugene F. Stoermer agli albori degli anni Ottanta del secolo scorso, il quale indica il modo in cui le attività umane hanno agito sull'ambiente globale facendo entrare la terra in una nuova era geologica che abbandona l'Olocene (dal greco: "del tutto recente"), durato presumibilmente 11.000 anni ed in cui si sono formate le società umane. La gran parte delle attività economiche sono state espletate dall'uomo per il raggiungimento di un fine ben specifico e mirato: "una ricchezza immorale", fine a sé stessa, che considera in modo irresponsabile la illimitatezza delle risorse naturali. Questo è uno degli elementi di cui il Capitale si nutre, e, insieme alla diminuzione del potere del salario, l'aumento del commercio estero deregolamentato, lo sfruttamento del lavoro ecc., generano una panoplia che viene messa in atto per inibire la caduta del saggio di profitto.

E se le economie glo-cali fossero regolate da normative dettate dai limiti imposti da Madre Natura? Si fa riferimento a politiche economiche di contenimento di produzione e consumi (decrescita) per la salvaguardia della biodiversità e della biosfera, elementi che determinano lo sviluppo della vita. Forse non saremmo ora assoggettati a una delle più grandi forme di ribellione della Natura: l'attuale epidemia del Covid-19 (CoronaVirus Disease 2019), che sta devastando l'intera umanità sul fronte sociale ma anche su quello economico generando entropia e *défaillance* psicologica, ne è l'emblema. C'è da sottolineare che negli ultimi vent'anni si sono sviluppate cinque epidemie, 2003 SARS, 2009 H_1 N_1 *alias* influenza suina, 2012 MERS, 2014-2016 Ebola, 2019-2021 (?) Covid-19. Nonostante la grande quantità di perdite di vite umane su scala planetaria, i problemi che rappresentano la causa di tutto ciò restano ampiamente irrisolti, come (a) la deforestazione con conseguente distruzione degli habitat naturali della fauna selvatica ma anche di intere comunità di indigeni[20], (b) perdita della biodiversità, oggi si calcola intorno al 15%[21], (c) una urbanizzazione enormemente espansiva, (d) la costruzione di grandi dighe, la Cina ne detiene il primato, (e) la ricerca di idrocarburi con tecnica *air gun* nei fondali marini[22], (f) i cambiamenti climatici antropici: ognuna di queste nefandezze ci deve far riflettere.

[19] Williams et al. 2011, p. 837.
[20] WWF (World Wide Fund) "Negli ultimi vent'anni sul pianeta Terra è stata deforestata un'area pari a Francia, Germania, Spagna e Portogallo messe assieme", report Aprile 2015.
[21] Trisos et al. 2020, p. 496.
[22] Andriola 2019, p.10.

3.2 La pandemia come evento probabile

La corrente possibilista si fonda sull'assioma che è la Natura a proporre e l'uomo a disporre di tutto ciò che gli è attorno, e a garantire il possesso delle cose e la loro disponibilità. Ma, poiché l'uomo ha l'attitudine a essere protagonista e non succube, in questo contesto viene concesso all'uomo la possibilità di liberarsi del modello deterministico e di agire in libera scelta, esaltando le sue qualità e la capacità di rapportare il territorio alle proprie aspettative identitarie. Questo frangente genera l'uomo come "elemento geologico" che reagisce agli effetti della natura, inattesi o provocati, piacevoli o indesiderati, senza mai prevedere quali azioni mettere in atto per produrre le trasformazioni del caso e per rendere umanizzato il territorio. Il geografo inglese Spate afferma che il possibilismo sfocia nel probabilismo quando tra le possibilità offerte dalla natura all'uomo vi sono alcune che hanno maggiore probabilità di essere prescelte[23].

E la possibilità che ha avuto maggiore probabilità di essere prescelta dall'elemento geologico nell'ultimo mezzo secolo è stata quella della deforestazione, scelta non dettata da una esigenza per la sopravvivenza, ma dettata "dall'esigenza" del "produrre per produrre". Infatti, la trasformazione del territorio messa in atto dall'uomo è stata determinata incontrastatamente da una deforestazione devastante, senza considerare le conseguenze ecologiche, per fini di profitto:

«Con la loro azione [gli uomini] modificano profondamente le piramidi ecologiche in cui si inseriscono: riescono talvolta ad attingere solo a risorse rinnovabili, permettendo l'indefinito rigenerarsi del sistema utilizzato, ma in altri casi lo perturbano in modo irreversibile, dando origine a forme di terreno, a suoli e a specie vegetali molto diverse da quelle esistenti prima»[24].

Se non siamo della corrente negazionista, dobbiamo considerare che con la deforestazione si perde la biodiversità in quanto vengono meno gli *habitat* naturali della fauna selvatica; quest'ultima a causa di mancanza del suo spazio entra in contatto con la fauna domestica, di conseguenza questi contatti agevolano la diffusione di agenti patogeni costringendo la fauna selvatica sempre più a entrare in contatto con gli uomini *(spillover)*, sviluppando con alte probabilità malattie infettive, epidemiche e, in modo meccanico, pandemiche, favorite sia da una classe dominante che sottovaluta il problema e sia da un sistema sanitario assoggettato a politiche di liberalizzazioni prima e a politiche di privatizzazioni dopo.

Considerando l'aspetto socio-antropologico della pandemia, ci corre l'obbligo di citare Papa Francesco:

[23] Spate 1993.
[24] Claval 1994, p. 2.

«Una tragedia globale come la pandemia del Covid-19 ha effettivamente suscitato per un certo tempo la consapevolezza di essere una comunità mondiale che naviga sulla stessa barca, dove il male di uno va a danno di tutti. Ci siamo ricordati che nessuno si salva da solo, che ci si può salvare unicamente insieme. Per questo ho detto che la tempesta smaschera la nostra vulnerabilità e lascia scoperte quelle false e superflue sicurezze con cui noi abbiamo costruito le nostre agende, i nostri progetti, le nostre abitudini e priorità»[25].

Questo monito è un vento forte di burrasca che soffia sulle diseguaglianze, richiama alla unitarietà e mette in luce la fragilità della nostra esistenza.

Ma, ritornando al salto di specie, va sottolineato che a metà '800 il patologo e antropologo tedesco Rudolf Virchow coniò il termine "zoonosi" attribuendolo alle malattie che si possono trasmettere da animale a uomo o viceversa. Infatti di recente è stato messo in atto un approccio multidisciplinare "*one health*" che riconosce lo stretto legame esistente tra la salute dell'ambiente, degli animali e degli uomini. È esattamente ciò che è successo alla fine del 2019, la pandemia originata con il *wet market* a Wuhan*,* nella Cina centrale, estesasi poi in tutto il mondo.

La pandemia Covid-19, così come si è ramificata, ha creato un impatto notevole su tutti gli strati della società, per cui la problematica si è politicizzata e quindi andrebbe affrontata con la sinergia di esperti di alcuni settori, principalmente di economia e di epidemiologia. Gli economisti, esperti nell'analisi dei dati, hanno il privilegio di poter misurare quantitativamente i danni materiali provocati nel tempo e, per fronteggiare future crisi, di prevenirne gli effetti. Tuttavia, non è semplice offrire modelli previsionali per ridurre la malattia SARS- CoV-2 in quanto le malattie infettive sono molto diverse tra loro. Infatti, con l'evolversi della pandemia e il virus mutante, la qualità dei dati non sempre è attendibile, i parametri chiave cambiano in modo imprevedibile e quindi la modellazione epidemiologica nella risposta Covid-19 per essere interpretata ha bisogno del lavoro degli economisti[26].

Secondo Avery et al.:

«Gli economisti hanno risposto energicamente e hanno prodotto una quantità considerevole di ricerca orientata alle politiche relative alla diffusione della pandemia in un breve periodo di tempo»[27].

Gli epidemiologi acquisiscono dati scientifici ai fini della valutazione dei costi-benefici per poi prendere decisioni razionali; analizzano se una malattia è

[25] Papa Francesco 2020, p. 53.
[26] Murray 2020, p. 106.
[27] Avery et al. 2020, p. 3.

presente nel territorio e nella popolazione, il suo andamento, e per questo dovrebbero studiarne le origini e le cause economiche sociali e politiche; valutano gli impatti economici; studiano l'impatto sociale in relazione alla crisi sanitaria:

«Oltre ad occuparsi di malattie infettive, studiano anche malattie non trasmissibili, esposizioni ambientali e strutture sociali che portano ad aumentare le malattie e le diseguaglianze»[28].

Infine, nel concetto di probabilismo ambientale, si può inserire efficacemente il riscaldamento climatico antropico di portata significativa per quanto riguarda la zoonosi. Il riscaldamento climatico disgela il permafrost dall'alto verso il basso, scioglie il ghiaccio che vi è all'interno e libera, oltre a grandi quantità di CO_2, anche i vettori per la propagazione delle zoonosi: i microrganismi, i batteri, possono sopravvivere per centinaia di migliaia di anni.

Consideriamo che il permafrost comprende l'85% del territorio dell'Alaska, il 55% del territorio della Russia e del Canada, probabilmente anche tutto il territorio dell'Antartide, quindi su scala planetaria comprende circa il 20% di tutta la superficie terrestre[29]. Qui di seguito si riportano alcuni dati empirici:

«In conseguenza dello scioglimento del permafrost, potrebbero tornare i vettori di infezioni mortali del XVIII e del XIX secolo, soprattutto in prossimità dei cimiteri dove furono sepolte le vittime di queste infezioni»[30]. «Focolai frequenti di antrace hanno causato la morte di 1,5 milioni di cervi nel nord della Russia tra il 1897 e il 1925… Casi di antrace tra persone e bovini sono stati segnalati in 28.986 insediamenti della Federazione Russa»[31]. «Più di 30 anni fa i ricercatori russi hanno confermato la vitalità di molti microrganismi raccogliendo campioni di ghiacciai antartici»[32]. «È stato osservato che alla temperatura di circa -27°C vi è attività metabolica dei batteri nel permafrost»[33].

3.3 Guerra meteorologica e democrazia.

La guerra meteorologica, come approccio probabilistico alla manipolazione ambientale, si inserisce a pieno titolo nel filone letterario e scientifico argomentato in

[28] Murray ibidem, p.1
[29] Péwé 1998.
[30] Myglan & Vaganov 2005, p. 1.
[31] Revich & Podolnaya 2011, pp. 1-2.
[32] Abyzov et al. 1979.
[33] Rivkina et al. 2000, p. 3230.

questa sede. Nella sua immanenza, "la guerra è la negazione di tutti i diritti e una drammatica aggressione all'ambiente"[34].

La schiavitù di un popolo può essere perpetrata non solo con le armi ma anche con la povertà. Ciò a evidenziare la pratica con la quale alcuni Stati si adoperano per la sussunzione di altri Stati con metodi altamente tecnologici per agevolare la realizzazione di scopi meramente bellici.

Si tratta di manipolare l'ambiente al fine di infliggere danni economici e sociali ad uno Stato nemico.

Una delle pratiche utilizzate dalle forze militari è quella della *cloud seeding,* ovvero l'inseminazione di nuvole tramite droni per impedire la visuale al nemico e la sorveglianza a raggi infrarossi, oppure per causare lo sviluppo di temporali che si intensificheranno sul bersaglio per inibire l'esercizio di difesa del nemico. Ad ogni buon conto le tecnologie per la modificazione meteo moltiplicano la forza di un esercito che può essere utilizzata per l'intera gamma dei conflitti: questo scenario nel 2025 sarà verosimilmente attuabile[35].

Le manipolazioni climatiche sulle piogge possono avere un duplice effetto: a) inibiscono le precipitazioni di piogge e inducono la carenza di acqua dolce o anche per creare siccità, con danni all'agricoltura e agli allevamenti di bestiame, b) aumentano notevolmente le precipitazioni di piogge per allagare le linee di comunicazione e per abbassare il livello del morale delle comunità. Prevalentemente la pratica per inibire le piogge viene implementata mediante il *jet-emplacing* di particolato inquinante (sostanze chimiche solide o liquide) laddove c'è una formazione di nubi, senza considerare i possibili effetti deleteri sulla salute. Infatti secondo MacDonald:

«La chiave per la guerra geofisica è l'identificazione delle instabilità ambientali a cui l'aggiunta di una piccola quantità di energia libererebbe quantità di energia notevolmente maggiori, […] tali energie superano di un margine sostanziale la quantità di energia sotto il controllo diretto dell'uomo, per esempio una singola torre temporalesca scambia circa dieci volte questa quantità di energia durante la sua vita; un uragano atlantico di dimensioni moderate può attirare dal mare più di 1000 megatoni di energia; […] creano grandi tempeste cicloniche nelle zone temperate; […] Tramite la semina di "ghiaccio secco" si bonificano gli aeroporti coperti da nebbia»[36].

[Legenda: 1 Mt libera energia pari a quella di una esplosione di 1 mln di tonnellate di tritolo; il ghiaccio secco è CO_2 congelata a -78,5°C.]

[34] Papa Francesco 2020, p. 228.
[35] House et al. 1996, pp. 7- 9.
[36] MacDonald 1968, pp. 2-3.

Ma al di là degli effetti desiderati o indesiderati, impoverire e portare ai livelli più bassi le condizioni economiche di un popolo è l'obiettivo di queste strategie tecnologiche, ovviamente il tutto lontano dalla conoscenza della popolazione: senza il consenso della popolazione si procura un *vulnus* nell'esercizio della democrazia che mette a repentaglio il diritto all'autodeterminazione di un popolo circa il proprio sviluppo umano e sociale e la propria crescita economica.

Nella storia ci sono alcuni casi in cui si è fatto ricorso alla guerra meteorologica:

«Il primo tentativo fu messo in opera dagli americani nella seconda guerra mondiale, durante il bombardamento delle città tedesche Dresda e Amburgo: in seguito agli incendi provocati dalle bombe al fosforo, le intense correnti ascendenti di aria rovente determinarono un fortissimo richiamo di venti dalle zone circostanti che raggiunsero la velocità di circa 200 Km/h causando effetti rovinosi»[37].

Durante la guerra del Vietnam, durata cinque anni a partire dal 1967, nell'Operazione Popeye il governo USA, al fine di favorire l'esercito statunitense, ricorse alla *cloud seeding* per indurre la pioggia che serviva ad ammorbidire la superficie stradale e provocare smottamenti, e per prolungare la stagione dei monsoni prevalentemente sul sentiero di Ho Chi Minh. Tale sentiero era formato da una rete di strade che collegava il Vietnam del Nord a quello del Sud per fornire aiuti logistici ai Viet Cong[38].

Per far sembrare il comunismo cubano un fallimento, dopo che Fidel Castro aveva fissato pubblicamente un obiettivo di raccolta di 19 mln di tonnellate di zucchero, la CIA nel 1970 aveva inseminato segretamente le nuvole prima che raggiungessero l'isola di Cuba per inibire le piogge. Inoltre tale progetto del Pentagono denominato "Nile Blue" era finalizzato allo scioglimento delle calotte polari, dirigere uragani e tornado verso Cina, Cuba e URSS per destabilizzare le loro armi e rovinare i raccolti[39].

MacDonald osserva che il clima è determinato dall'equilibrio tra le radiazioni a onde corte in arrivo dal sole e la perdita di radiazioni a onde lunghe (di calore) in uscita. I fattori che dominano questo equilibrio sono tre:
1) l'energia solare;
2) l'atmosfera terrestre attraversata dall'energia irradiata;
3) le caratteristiche della superficie terrestre.

Alterare uno solo dei tre fattori determina l'alterazione del clima. Alterare la produzione di energia solare non è possibile, però è possibile modificarne il trasporto

[37] Mazzarella 2007, p. 1.
[38] New York Times 1971: The Pentagon Papers. Transcript of the US Senate hearing on Weather modification, March 1974.
[39] Ponte 1976.

attraverso la collocazione nell'alta atmosfera terrestre di materiale in entrata, raffreddando così la superficie terrestre, o in uscita, bloccando così il calore e facendo riscaldare la superficie terrestre. Il materiale in questione può essere nanoparticolato di alluminio, ossido di bario o altri metalli pesanti anche radioattivi.

Quello di modificare il clima è un gioco bizzarro grazie ad una potente macchina tecnologica nelle mani dell'uomo, la quale può anche far rimbalzare diverse lunghezze d'onda fuori dalla ionosfera, che è un buon conduttore di elettricità ed è la parte più bassa dell'atmosfera, e tornare sulla Terra senza conoscere le potenziali conseguenze distruttive per la vita sul pianeta; può persino interferire con i modelli di migrazione della fauna selvatica, bloccare tutti i sistemi di comunicazione globale, interrompere il normale processo mentale umano[40]. Principalmente è una struttura che sviluppa nei luoghi presi di mira bombe d'acqua, inondazioni, siccità, tsunami, uragani.

Ci si può arrogare il diritto di mettere a repentaglio autoritariamente le nostre vite?

Oppure la chiosa del filosofo Edmund Burke, "L'umanità è una mandria di esseri che devono essere governati con la frode, l'inganno e con lo spettacolo", è drammaticamente profetica?

Tornando alle alterazioni climatiche, HAARP *(High Frequency Active Auroral Research Program)* è la struttura più imponente ed è situata a Gakona in Alaska (fig. 1), idonea a produrre nuvole di plasma ad alta intensità con onde radio. È ben comprensibile che a cinquant'anni dalla pubblicazione di MacDonald la tecnologia che viene utilizzata per militarizzare l'ambiente abbia avuto dei finanziamenti necessari per l'avanzamento evolutivo (o involutivo secondo alcuni commentatori). Tutto ciò, nonostante nel 1977 sia stata ratificata all'ONU una convenzione internazionale nella quale si proibiva "l'impiego militare e qualsiasi altra forma di utilizzo ostile delle tecniche di modifica ambientale aventi effetti ampi, duraturi o gravi". Inoltre la convenzione definiva le tecniche di modifica ambientale come manipolazione deliberata dei processi naturali della dinamica e composizione della struttura della terra, della biosfera, dell'idrosfera e dell'atmosfera.

[40] Begich e Manning 2014.

Fig. 1

Impianto HAARP a Gakona in Alaska formato da 180 antenne a onde radio.

Fig. 2

Fenomeno meteorologico di origine antropica che determina il riscaldamento globale.

4. Alcune riflessioni

I processi naturali di base del nostro pianeta vengono così infranti, senza una saggia considerazione sull'equilibrio dell'ecosistema e sull'equilibrio energetico che il nostro pianeta deve garantire reimmettendo nello spazio l'energia ricevuta dai raggi solari: se tale processo viene interrotto con le moderne tecnologie disponibili, il riscaldamento globale è inevitabile (fig. 2). Un fatto singolare e puramente drammatico per l'umanità è che nell'agenda da discutere nelle diverse COP (Conferenza delle Parti) non viene presa in considerazione, casualmente o intenzionalmente, la problematica delle guerre meteorologiche o climatiche, nonostante gli Stati più potenti attuino già da parecchi decenni tali pratiche di distruzione di massa. *Ergo*, siccome l'alterazione ambientale sarà l'idea che dominerà il nostro futuro come arma di offesa e di sottomissione, sicuramente essa sarà conflittuale con princìpi e costumi di geopolitica unitari e pacifici, alterando non di meno i rapporti socio-politici, per cui gli avanzamenti tecnologici verranno visti come una diavoleria contro la sacralità della vita umana e come irriverenti verso l'equilibrio naturale dell'ecosistema planetario.

Intellettualmente ci sembra doveroso, come forma "precauvenzionale" (precauzione e prevenzione si coniugano), rilevare e divulgare all'opinione pubblica, anche se può apparire nella forma più pessimistica, la pericolosità di certe pratiche descritte da alcuni geoscienziati come "guerre segrete", anche senza la necessità di occidentalizzare gli Stati più vulnerabili, tralasciando persino la necessità di uniformarli e omologarli ai propri modelli sociali. Qui la sussunzione viene vista esclusivamente nell'accaparramento e nel depauperamento delle ricchezze naturali altrui e quindi viene vista anche come generatrice di potere politico e militare dominante: la sussunzione espleta nel potere la sua funzione teleologica.

Immaginiamo che sul nostro pianeta ci sia stabilità geopolitica e ambientale grazie all'equilibrio del possesso di armi di distruzione di massa: tale stabilità subirà incrinature qualora uno Stato si ingegni per la costruzione di tecnologie più sofisticate rispetto a quelle di un altro Stato, politicamente avversario o magari ricco di risorse naturali. Tali tecnologie servono appunto per modificare il tempo meteorologico, il clima e le condizioni socio-economiche di interi popoli. Un ruolo fondamentale è assunto dalla capacità di orientare le correnti oceaniche o l'anidride carbonica nell'atmosfera verso mete che realizzano gli obiettivi nazionali. Eppure il comitato scientifico intergovernativo IPCC già da trent'anni sta divulgando, su evidenze scientifiche, il concetto che i gas serra antropici, *in primis* la CO_2 nell'atmosfera, bloccano il calore sulla Terra dando origine al riscaldamento globale.

Ovviamente su queste strutture complesse non mancano pillole di fantascienza: addirittura si paventa l'ipotesi che possano provocare terremoti. Ma pare che le onde elettromagnetiche generate dalle 180 antenne dell'impianto HAARP in Alaska non abbiano la possibilità di raggiungere la profondità nella quale si

verificano i terremoti, in quanto prive di potenza necessaria[41]. Fuor di dubbio è invece che le antenne a raggi potenti di onde radio irradiano la ionosfera, si concentrano, la riscaldano e provocano improvvisi cambiamenti climatici. E non solo, le onde elettromagnetiche di ritorno che rimbalzano sulla terra penetrano qualsiasi cosa, viva o morta[42].

L'autore conclude il presente paragrafo affermando che ormai la considerazione planetaria sulle trasformazioni climatiche viene inscritta nella mancanza di volontà reattiva e di opinioni, e da questo "turbamento" scaturiscono risposte alle sollecitazioni dei fenomeni artificiali in modo automatistico, senza più menti pensanti e antagoniste, fatto salvo qualche sparuto movimento di protesta effimero.

5. Conclusioni

Mettere in relazione il principio di "causalità" con quello di "casualità" è argomentazione complessa, specie se si fa riferimento alle questioni ambientali, ma cerchiamo di fare luce sulla loro inconciliabilità e di dipanarne la matassa.

Nell'argomento trattato, la causalità è il fattore chiave del determinismo. La causa è l'ambiente, e l'effetto è la forma d'uso del territorio. Si è affermato che l'ambiente naturale determina l'uomo, è in tale processo lineare e univoco che, per la sua sopravvivenza, si ravvisa la necessità di conformarlo al territorio. In questa prospettiva tutto avviene non per caso ma per necessità, e con un approccio alle leggi della natura ravvisiamo due letture degli avvenimenti:

- tutti gli avvenimenti hanno una causa: concezione meccanicistica, in cui ogni avvenimento si manifesta come necessario;
- tutti gli avvenimenti hanno una finalità: concezione teleologica, in cui ogni avvenimento persegue uno scopo.

Invece, nel probabilismo il fattore chiave è la casualità. In questa fase tutto avviene per caso in quanto le forze in gioco non hanno una linearità, non sono conosciute, non rispettano una relazione sequenziale causa-effetto e la dinamica delle relazioni presenta una instabilità. Ma «se conoscessimo le leggi della natura e la situazione dell'universo all'istante iniziale, potremmo prevedere esattamente la situazione dello stesso universo in un istante successivo», come sostenuto da Henri Poincaré, *Science and Method,* 1908. Se si è d'accordo con tale definizione, si può

[41] Comoretto 2013.
[42] Begich e Manning 2001, p. 2.

affermare che il "caso" altro non è che una limitazione delle nostre capacità conoscitive. Tuttavia viene accreditato come "concetto evoluzionista".

Tale concetto può anche configurarsi nell'analisi etnoantropologica riguardante le relazioni socio-culturali degli uomini con l'ambiente nel quale vivono considerando l'ambito multidisciplinare in cui sono immersi: l'economia, la sociologia, la demografia, la biologia…

L'evoluzionismo ci mostra la differenza tra l'inizio del processo e le sue conseguenze. In questo processo si rilevano spinte positivistiche, vale a dire che si produce una esaltazione del progresso scientifico e tecnologico in quanto si pone grande fiducia nella scienza e nel suo progresso, anche se genera risultati che sfociano nell'inverosimile.

Generalmente il progresso in quanto tale ha messo in discussione, nell'arco di un certo tempo, le idee e conoscenze pregresse. Quando si parla di progresso non sempre si fa riferimento a quella civiltà umana fondata costantemente su processi evolutivi dinamici, specialmente quando in nome del progresso si mette in discussione la salute del genere umano e quella ambientale su scala nazionale e planetaria: in ambito epistemologico questa pratica "evoluzionistica" (sic!) viene efficacemente inscritta nello schema escatologico e antropocentrico di un progresso scriteriato.

È difficile credere che si possano fare "guerre segrete" all'insaputa di interi popoli o con l'inganno di espletare azioni a totale vantaggio della popolazione, o magari che certe azioni siano innocue e invece procurano nocumento. E allora, siamo di fronte a quella parte di uomini che costituiscono i poteri forti, che sussumono quella parte di uomini vulnerabili: l'umanità è Euridice, non appena sta per riappropriarsi della possibilità di salvare *de mirabilibus mundi,* ritorna agli inferi, perché non riesce a sottrarsi alla morsa delle *élites* dominanti dei poteri forti. Una definizione efficace venne data da Antonio de Curtis, in arte Totò, "uomini e caporali", in difesa dell'"uomo qualunque". Infatti, persino in stati democratici si cerca di modificare "il tempo" e il "clima", il primo in una realtà locale e il secondo in una realtà geografica molto più estesa, senza portarne a conoscenza la popolazione, essendo quest'ultima identificata come l'insieme dell'"uomo qualunque".

Tuttavia, tale pratica viene implementata con accordi segreti e con dichiarazioni fallaci, indicando che tali modifiche ambientali sono a vantaggio dei popoli ma si nota che, nel medio-lungo periodo, aggravano il riscaldamento globale e creano caos climatico, influendo negativamente sulla salute di tutti gli esseri viventi: a questo punto si denota quanto l'accordo internazionale segreto sia caratterizzato dalla contraddizione tra i mezzi e il fine, tra gli intenti e le conseguenze[43]. E allora viene alla mente la locuzione "Effetto Butterfly", l'effetto devastante procurato in un sistema da piccole variazioni iniziali, in un determinato arco di tempo: più i fenomeni

[43] Herndon et al. 2018, pp. 3-5.

sono complessi e intrecciati tra di loro e maggiormente vi è difficoltà a sciogliere il groviglio. Il matematico Edward Lorenz fu il primo nel 1962 ad affermare, nella "Teoria del caos", che i sistemi dinamici esibiscono una sensibilità esponenziale rispetto alle condizioni iniziali[44], vale a dire che se si immettono piccole variazioni nelle condizioni iniziali nello sviluppo di un modello meteorologico, queste generano grandi variazioni nel comportamento a medio-lungo termine.

È infine da sottolineare il caos climatico come conseguenza del degrado ambientale, con aggravamenti delle diseguaglianze dei popoli più sofferenti esenti da grandi responsabilità, sia in termini di PIL che in ambito sociale. Purtroppo i danni del cambiamento climatico sono difficili da definire, ma con stime approssimative sugli effetti subìti e con innovazioni metodologiche e dati disponibili si è giunti ad una più adeguata comprensione empirica dei risultati, anche se in definitiva c'è un minimo grado di scostamento se si prende in considerazione (a) la valutazione integrata dei cambiamenti climatici, (b) il calcolo del costo sociale, (c) il beneficio dell'abbattimento dei gas climalteranti. Una attenta analisi in merito viene svolta da Hsiang et al.[45].

Se non accettiamo tutto questo, dobbiamo rendere compatibile lo sviluppo sociale con i processi naturali. Ogni giorno che nasce è un giorno del tutto nuovo con il suo perpetuo equilibrio, un equilibrio dinamico regolatore di tutte le forme di vita, finché non interviene la mano destabilizzatrice dell'uomo.

Riferimenti bibliografici

Abyzov S. Sabit, Bobin N.E., Kudryashov B.B., et al.
- "Microbiologic research of a glacier in Central Antarctic. Ann. USSR Academy Sciences", *Biological Sciences*, 6: 828-836, series 1979.

Andriola, Leonardo
- "Cenni di Economia Ambientale. Sul rapporto utilitaristico degli uomini con la Natura", *Ambiente Risorse Salute (Scienza & Governo)*, pp. 1-15, Maggio 2019.

Aristotele
- *Politica I,* vol. 8, 1256 b, IV sec. a.C.

[44] Lorenz 2002, pp. 15-19.
[45] Hsiang et al. 2017, pp. 1362-1363.

Avery Christopher, Bossert William, Clark Adam, Ellison Glenn, Ellison Sara Fisher.
- *Policy implications of models of the spread of Coronavirus: perspectives and opportunities for economists.* Cambridge: National Bureau of Economic research, pp. 1-47, April 2020.

Beck, Ulrich
- *Risikogesellschaft. Frankfurt: Suhrkamp,* 1986.

Begich Nick, Manning Jeane
- *The Militari's Pandora's Box,* Anchorage: Earthpulse Press Inc. 2001.

Begich Nick, Manning Jeane
- *Angels don't play this HARRP: Advances in Tesla Technology.* Anchorage: Earthpulse Press Inc, 2014.

Benedetto XVI
- *Caritas in veritate. Lettera enciclica.* Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2009.

Bertell, Rosalie
- *Planet Earth, the Latest Weapon of War: A critical study into the Military and the Environment.* London: The Women's Press, 2000.

Buache, Philippe
- *Essai de géographie physique.* Paris: Mem. l'Acad. Royale des Sciences, 1752.

Claval, Paul
- *Geografia umana,* Enciclopedia delle scienze sociali, www.treccani.it , 1994.

Churchill, Ellen Semple
- *Influences of geographical environment.* New York: Henry Holt and Company, 1911.

Comoretto, Gianni
- *Requirem per HAARP* - Query Online, CICAP, 20 luglio 2013.

Galavotti, Enrico
- *Società ecologia e democrazia diretta,* academia.edu, (homolaicus.com), 2014.

Hartshorne, Richard
- *The nature of Geography,* Annals of the Association of American Geographers, vol.29, n.3, Taylor & Francis, Ltd. 1939.

Hegel, G. W. Friedrich
- *Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften III im Grundrisse*, 1830.

Herndon J. Marvin, Whiteside Mark, Baldwin Ian
- "Fifty years after –How to wreck the environment: Anthropogenic Extinction of Life on Earth", *Journal of Geography, Environment and Earth Science International,* 16(3): 1-15; 2018.

Hirsch, Eric
- *Introduction- Landscape: Between space and Place;* in *The anthropology of Landscape. Perspective on place and space,* a cura di Michael O'Hanlon. Oxford: Clarendon Press, 1995.

House J. Tamzyl, Near B. James Jr., Shields B. William et al.
- *Weather as a Force Multiplier: Owning the weather in 2025,* USA: Progetto di ricerca, agosto 1996.

Hsiang Solomon, Kopp Robert, Jina Amir et al.
- "Estimating economic damage from climate change in the United States", *Science,* 356 (6345): 1362-1369; 2017.

Lorenz, Edward
- *Chaos in Dynamical Systems,* Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

MacDonald, J.F. Gordon
- *How to wreck the environment*. In *Unless Peace Comes,* USA: ed. Nigel Calder, 1968.

Mazzarella, Adriano
- *Guerre meteorologiche, l'inquietante realtà,* www.unina.it , 2007.

Mygal S. Vladimir & Vaganov A. Eugene.
- "Epidemics and epizootic events in Siberia between the 17^{h} and the first half of the 19th century, and long-term climate changes", *Archaeology, ethnography and anthropology of Eurasia,* 4: 136-144; 2005.

Moore, W. Jason
- *Antropocene o Capitalocene?* Verona: Ed. Ombre Corte, 2017.

Murray, J. Eleanor
- "Epidemiology's time of need: COVID-19 calls for epidemic-related economics", *Journal of Economic Perspectives*, 34 (4): 105-120; 2020.

Papa Francesco
- *Laudato sì.* Cinisello Balsamo (MI): Edizioni San Paolo, 2015.

Papa Francesco
- *Fratelli tutti.* Cinisello Balsamo (MI): Edizioni San Paolo, 2020.

Péwé T. L.
- The new encyclopaedia Britannica, macropaedia. Vol. 20, Chicago, Encyclopaedia Britannica. *Ice and ice formation,* pp.737-759, 1998.

Poincaré, Henri
- *La science et l'hypothèse*. Paris: Flammarion, 1902.

Ponte, Lowell
- Palm Beach Post-Times, Ex-Researcher Says U.S. Seeded Clouds Over Cuba. June 27, 1976.

Postdam Institute for Climate Impact
- Report, 2014.

Revich A. Boris & Podolnaya A. Marina
- "Thawing of permafrost may disturb historic cattle burial grounds in East Siberia, *Global Health Action,* 4: 1-8482; 2011; Consultabile su: https://www.researchegate.net/publication/51826248 .

Rivkina E.M., Friedmann E.I., McKay C.P., Gilichinsky D.A.
- "Metabolic activity of permafrost bacteria below the freezing point", *Applied and Environmental Microbiology,* Vol. 66, N. 8, pp. 3230-3233, 2000.

Spate, Oskar Hermann Khristian
- *Un paradiso trovato e perduto.* Segrate (MI): Einaudi,1993.

Trisos H. Christopher, Merow Cory, Pigot L. Alex
- "The projected timing of abrupt ecological disruption from climate change", *Nature,* 580, 496-501; aprile 2020.

Williams Mark, Zalasiewicz Jan, Haywood Alan, Ellis Michael
- "The Anthropocene: a new epoch of geological time?", *Philosophical Transactions, Series A, Mathematical Physical and Engineering Sciences*, 369 (1938): 835-841, doi: 10.1098/rsta.2010.0339; Marzo 2011.

Dada Rivista di Antropologia post-globale, semestrale n. 2, Dicembre 2021

Verso un riformismo italiano? Nuove generazioni tra secolarismo e vita musulmana

Fabio Vicini

Toward an Italian reformism? New Generations between Secularism and Muslim Life

Abstract

After an overview of how the secularization thesis has impacted the study of Islam in Europe and Italy, the paper explores the way new generations of Muslims in Northern Italy rediscover and reinterpret Islam through social media and Islamic youth groups. The article relies on interviews with Muslims raised in Italy who were born between the late 1990s and early 2000s as well as on materials drawn from social profiles and online discussion groups of Islamic youth groups that these young Muslims attend. The paper illustrates that, in line with long-standing trajectories within Islamic reformist thought, these "second generation" Muslims aim to live Islam in a more conscious way than their parents and also the Muslims who live in their countries of origin. It finally argues that, as my interlocutors contribute to the definition of an "Italian Islam", they claim recognition not only for their Muslim identity but also for the possibility of cultivating their Islamic spirituality within the secular-liberal institutional and intellectual environment of contemporary Italy.

Keywords: European Islam, secularism, second generations, young Muslims, Islamic reformism

Introduzione

Nella sua recente panoramica degli studi antropologici sull'islam e i musulmani in Europa, Nadia Fadil (2019) osserva che la letteratura sull'argomento continua a scontrarsi con due *impasse* principali. La prima è il fatto che nonostante l'esistenza di una lunga storia di interazione tra i musulmani e l'Europa (Goody 2004), a partire dall'Illuminismo l'islam è stato l'"Altro" per eccellenza rispetto a cui è stato pensato l'Occidente. Ancora oggi la "questione musulmana" rappresenta il principale tema attorno a cui l'idea di Europa è dibattuta e immaginata (Asad 2003). La seconda *impasse* riguarda la difficoltà dell'antropologia – e ancora di più delle altre scienze sociali – di prendere in seria considerazione le posizioni epistemologiche proposte dalle tradizioni religiose monoteistiche. L'islam in particolare raramente viene discusso per l'impatto che ha come sistema di valori sulle scelte etiche, politiche e di vita delle persone. Si tende piuttosto a sminuire questi aspetti, oppure a ridurne la complessità alla questione della compatibilità tra islam e visioni del mondo occidentali.

Ciò, nota ancora Fadil, dipende spesso dall'inclinazione secolare dei ricercatori stessi, oltre che dal loro timore che enfatizzare l'importanza dell'islam nella vita dei musulmani europei rischierebbe di «validare le visioni inquietanti dei conservatori circa l'islamizzazione [imminente] dell'Europa» (Fadil 2019, p. 121)[1]. Nel contesto attuale, ancora segnato dagli eventi dell'11 settembre 2001 e, più recentemente, dall'ascesa del jihadismo internazionale e dell'ISIS in Siria e Iraq, i ricercatori hanno teso infatti a sottolineare come i musulmani d'Europea rifiutino il terrorismo e cerchino invece di sviluppare nuove forme di cittadinanza attiva, cosmopolitismo e universalismo. Laddove le prime generazioni di migranti sono state generalmente viste dalla letteratura come rappresentanti di un "islam etnico" chiuso su sé stesso e poco incline ad attivarsi in ambito civile, i loro figli sono stati analizzati in base al presunto indice di adattabilità delle loro identità al contesto secolare-liberale europeo (per es.: Cesari 2005; Khosrokhavar 2002).

Nel quadro italiano, questo si è tradotto in una attenzione per le seconde generazioni di musulmani come cittadini attivi che, più agevolmente dei loro genitori, sono in grado di svolgere un ruolo di "ponte" fra paesi, culture, e generazioni (per es.: Acocella, Pepicelli 2018; Frisina 2007). Questi sono aspetti importanti che la letteratura ha colto e che riguardano in particolare le prime seconde generazioni (Vicini 2021). Tuttavia, a parte qualche eccezione (Copertino 2013; Giacalone 2011; Menin 2011), all'attenzione per tali aspetti non ne è corrisposta una simile per il percorso religioso di queste persone. L'islam delle seconde generazioni è stato considerato prevalentemente alla luce della maggiore adattabilità dello stesso al contesto europeo (Cesari 2005; Roy 2009), meno al modo in cui esse si avvicinano alla tradizione islamica reinterpretandola in modi nuovi.

Il presente articolo esplora le traiettorie di formazione religiosa di alcuni giovani musulmani di seconda generazione nel nord Italia attraverso il prisma della letteratura antropologica su secolarismo e musulmani in Europa[2]. Sono giovani ragazze e ragazzi fra i 16 e i 25 anni, nati o cresciuti fin da piccoli in Italia in famiglie che vengono da una storia di migrazione da un paese a maggioranza musulmana. In particolare, il contributo si focalizza sulle "nuove" seconde generazioni, ovvero quelle nate fra la fine degli anni Novanta e i primi anni Duemila (Vicini 2021). Basata sui primi materiali di un progetto pluriennale, la ricerca si avvale al momento di 15 interviste con ragazzi per la maggior parte residenti nelle provincie di Brescia e Verona e la frequentazione quotidiana dei profili social dell'associazione Giovani Musulmani d'Italia (GMI), in particolare della sezione di Brescia[3], e di altri gruppi di

[1] Questa e le altre traduzioni dall'inglese presenti nel testo sono dell'autore.

[2] Ovviamente esistono anche molti ragazzi musulmani di seconda generazione che invece non prendono parte a queste forme associative e vivono la loro religione più come un aspetto identitario che di fede e disciplina religiosa.

[3] Giovani Musulmani d'Italia (GMI) è un'associazione che coinvolge attivamente a livello nazionale giovani fra i 16 e i 25 anni circa (Frisina 2007, 2010; Giacalone 2011; Riccio, Russo 2009).

discussione Facebook e profili Instagram associati a progetti di attivismo musulmano giovanile gestiti da persone residenti sempre in Nord Italia – anche se questi intercettano giovani su tutto il territorio nazionale. Le interviste sono state condotte online tramite la piattaforma Zoom, secondo un "canovaccio di colloquio" (de Sardan 2009) che segue lo stile della conversazione tipica della ricerca etnografica, al fine di far emergere il punto di vista e il vissuto degli interlocutori. Gli appunti presi durante i colloqui sono stati poi redatti nelle note di campo. Ho inoltre avuto modo di partecipare ad alcuni incontri online di questi gruppi. Se la situazione emergenziale legata al Covid-19 ha infatti limitato le possibilità di frequentare le persone dal vivo, ha moltiplicato quelle di partecipazione a questi incontri (ai quali ho avuto accesso grazie ad alcuni ragazzi conosciuti durante le interviste).

Dopo un'analisi dell'impatto che le principali tesi della secolarizzazione hanno avuto sugli studi sull'islam in Europe e Italia, l'articolo ricostruisce i percorsi di formazione religiosa di alcuni di questi giovani musulmani. Esso mostra come i miei interlocutori propongano un modo di vivere l'islam che si contrappone sia a quello dei genitori che a quello praticato nel paese d'origine. In linea col pensiero riformista islamico inaugurato nel mondo a maggioranza musulmana nella seconda metà del XIX secolo, questi ragazzi ambiscono a vivere la tradizione islamica in modo consapevole, coltivando la propria "spiritualità" e non affidandosi alla ripetizione meccanica e "per imitazione" delle prescrizioni basilari della religione. Così essi contribuiscono all'elaborazione di un "islam italiano" che mira non solo al riconoscimento delle proprie identità multiculturali, ma anche a quello delle loro forme di spiritualità islamica: modi di vivere una vita musulmana che vengono soventemente sottaciuti a causa delle logiche secolari-liberali che pervadono l'ordine istituzionale italiano e spesso anche il discorso accademico sull'islam.

Teorie del secolarismo e antropologia dei musulmani in Europa

L'analisi di come le nuove generazioni di musulmani in Italia ed Europa reinterpretano la tradizione islamica richiede di collocare le stesse all'interno del contesto "secolare" europeo. Ciò è vero non solo perché la visione secolare-liberale del mondo occupa una posizione egemonica nel discorso pubblico e nella vita istituzionale europea. In aggiunta, tale visione ha influenzato anche gli studi antropologici in generale e quelli sui musulmani d'Europa in particolare (Fadil 2019). In realtà, non c'è ancora oggi una definizione chiara e univoca di "secolarizzazione" e ciò si riflette sul modo in cui diverse definizioni di questo processo hanno influenzato nel tempo lo studio dell'islam europeo. Nel suo celebre libro *Public Religions in the*

Attualmente il GMI conta circa 250 partecipanti a livello nazionale ed è organizzato in 17 sezioni locali, di cui 2 inattive e 3 in apertura (Note di campo, 7 luglio 2021).

Modern World, José Casanova (1994) ha sostenuto che la tesi della secolarizzazione – che ha dominato gli studi di sociologia della religione per decenni – contiene in sé tre tesi interrelate ma distinguibili tra di loro. Ognuna di esse intende la secolarizzazione rispettivamente come: declino della pratica religiosa, confinamento della stessa nella sfera privata (in particolare in quella familiare) e, infine, separazione della sfera religiosa da quella secolare – vista come uno dei risultati di un più ampio processo di modernizzazione che ha generato la divisione della società in diverse sfere di competenze (economica, politica, istituzionale, familiare ecc.). Secondo Casanova il revival religioso globale della seconda metà del XX secolo ha dimostrato che di queste tre tesi solo l'ultima rimane valida. Nella sua visione, non solo la religione non è in declino, ma reclama oggi nuova voce e presenza nello spazio pubblico. Più sotto vedremo come i principali lavori antropologici sul tema si siano trovati in disaccordo con l'argomentazione di Casanova (Asad 2003; vd. anche Agrama 2012; Mahmood 2015). Tuttavia, le tre tesi individuate dal sociologo spagnolo rispecchiano le principali interpretazioni del secolarismo che sono state adottate nelle scienze sociali dal secondo dopoguerra a oggi. Tali declinazioni del fenomeno hanno a loro volta influenzato nel tempo anche gli studi sull'islam in Europa e, di riflesso, in Italia.

La prima tesi sulla secolarizzazione è stata per lungo tempo sostenuta dai difensori della "teoria della modernizzazione", una visione della modernità che divenne prevalente negli anni sessanta del secolo scorso. Essi teorizzavano che per poter diventare "moderne" le società non-occidentali avrebbero dovuto compiere un passaggio dalle loro economie, tecnologie e culture "tradizionali" a nuove forme che ricalcassero quelle europee – nella quali, va da sé, le visioni religiose del mondo non erano più prevalenti (per es.: Lerner 1958; Huntington 1968). Questa visione del secolarismo come declino della religione ha influenzato i primi lavori sull'islam in Europa, i quali avanzavano l'idea che mano a mano che i figli dei migranti crescevano e si adattavano al contesto europeo avrebbero ridotto il loro livello di religiosità (Fadil 2019, p. 123). Fadil ci dice che questi lavori sono stati presto smentiti da una serie di nuove ricerche che hanno documentato la continua influenza esercitata dall'islam tra i giovani; giovani che riappropriano la tradizione in forme nuove, tracciando una demarcazione fra un modo spirituale di vivere la fede, il loro, in opposizione a un modo culturale di farlo, basato sulla ripetizione di usanze, da parte dei genitori (Jacobsen 2011, de Koning 2008; cit. in Fadil 2019).

Tale aspetto ci conduce all'impatto che la seconda tesi della secolarizzazione ha avuto sugli studi successivi. Le nuove ricerche appena citate sostengono che le seconde generazioni di musulmani in Europa abbiano attraversato un percorso di riappropriazione della fede musulmana centrato sulla individualizzazione del loro credo. Come evidenziato anche da importanti lavori sull'autorità e la conoscenza nel mondo musulmano (Eickelman, Anderson 2003), a partire almeno dalla seconda metà del secolo scorso le autorità islamiche tradizionali sono entrate in declino già nei paesi d'origine, dove sono state sostituite da nuovi tipi di intellettuali educati nelle

moderne università e le cui idee circolavano tramite nuovi media quali TV, Internet, e forum online. Negli studi sulla migrazione questa enfasi è stata declinata come una tendenza alla «individualizzazione e secolarizzazione dell'Islam», un'interpretazione secondo la quale tra le nuove generazioni «la diffusione dell'islam su scala transnazionale accentua l'importanza delle scelte individuali nella pratica religiosa» (Cesari 2005, p. 6; vd. anche Saint-Blancat 1999; Myrdal 2000). Questi studi colgono un aspetto importante, ovvero come l'islam venga riappropriato in forme nuove da parte delle seconde generazioni. Tuttavia, essi hanno spesso finito per ridurre tale processo di reinterpretazione alla dicotomia tra un islam "buono" in grado di adattarsi ai "valori Occidentali" e uno "cattivo" incline alle interpretazioni "fondamentaliste" – una dicotomizzazione schematica e pericolosa quanto diffusa nell'epoca post 11 settembre (Mamdani 2002). Tale visione è anche rivelatrice di una tendenza nella letteratura sui musulmani in Europa a prediligere un focus sull'integrazione, ovvero su come le seconde generazioni reinterpretano la tradizione islamica in forme "cosmopolite" adatte al linguaggio dei diritti, della democrazia e delle libertà civili promosso dalle istituzioni europee. Ciò avviene, osserva Fadil (2019, p. 123), a discapito di una ricostruzione del vissuto religioso delle nuove generazioni, che viene invece messo in secondo piano. La vita religiosa delle seconde generazioni è esplorata dalla letteratura solo in quanto misura della "secolarizzazione" intesa come individualizzazione e libertà di reinterpretare le fonti. Tuttavia, come vedremo, tali percorsi non sono così individuali, bensì vengono declinati attraverso le forme associative che si sviluppano nel contesto europeo, e nello specifico, in quello italiano.

Secolarismo come regolamentazione istituzionalizzata della religione

La terza tesi della secolarizzazione individuata da Casanova si basa su di un assunto sociologico fondativo per la disciplina secondo il quale mentre nelle società del passato le diverse sfere dell'agire sociale (economico, politico, religioso ecc.) erano profondamente interconnesse e sovrapponentesi, nelle società moderne esse, specializzandosi, si separano l'una dall'altra. Questa trasformazione è legata a dinamiche di razionalizzazione di lungo corso legate allo sviluppo della società moderna capitalistica (Weber 2005). Echeggiando questa visione, Casanova sostiene che sebbene la religione non occupi più la posizione di dominio culturale e sociale di un tempo, essa non rimane vincolata alla dimensione privata e individuale, come proposto dai sostenitori della seconda teoria della secolarizzazione. Al contrario, il revival religioso globale esplorato da Casanova nel suo libro dimostra che la religione riemerge con forza nello spazio pubblico contemporaneo. Sebbene rispetto al passato la sfera d'azione degli attori religiosi venga delimitata entro confini precisi, essi conservano ampi margini di manovra, rimanendo presenti e influenti pubblicamente.

Laddove questa visione permette di cogliere il riemergere del linguaggio e dei simboli religiosi nello spazio pubblico a livello globale, essa è stata criticata perché non mette in luce le costrizioni ideologiche e istituzionali tramite cui ciò avviene. L'antropologo e studioso postcoloniale Talal Asad (2003) ha sostenuto con forza l'idea che la dottrina politica del secolarismo, centrata sull'opposizione fra la religione e il potere secolare, abbia profonde radici nel passato europeo. Una delle sue prime e più significative manifestazioni risiede nella subordinazione della religione al volere dei principi europei sancita dalla pace di Westfalia del 1648, quando si afferma un modello di governo "secolare" basato sulla prerogativa dello Stato e delle sue regolamentazioni sulla religione. Tale visione è stata successivamente consolidata dall'Illuminismo che ha sancito la definitiva affermazione di visioni secolari della storia e della centralità dell'uomo in essa. A seguito dell'espansione colonizzatrice europea, tale modello di governo ha determinato il modo in cui la religione è stata amministrata, regolamentata e, di conseguenza, vissuta anche nel resto del mondo[4]. Il lavoro di Asad e dei suoi allievi ha indagato a fondo l'impatto del potere secolare liberale moderno sugli assetti sociali e istituzionali dei paesi a maggioranza musulmana. Fra questi, Hussein Agrama (2012) e Saba Mahmood (2016) hanno mostrato come nell'Egitto contemporaneo il secolarismo, invece che rappresentare un principio neutro di governo, sia l'espressione del potere sovrano dello Stato che regola costantemente, e a suo piacimento, il confine del religioso e di ciò che può essere legittimamente o meno incluso in questo campo (vd. Vicini 2020b).

Tale concezione del secolarismo come una forma di organizzazione del potere che, in quanto tale, non è neutra, bensì opera confinando e regolamentando la sfera religiosa, ha avuto un impatto notevole sugli studi sull'islam in Europa (Bowen 2008, 2016; Fadil 2009, 2011; Fernando 2014). Essi hanno messo in rilievo come il secolarismo, inteso come un complesso insieme di istituzioni, ideologie, e visioni del mondo, abbia fortemente condizionato la vita dei musulmani nel vecchio continente, su tutti le donne, che sono state vittime di una serie di restrizioni e attacchi soprattutto per quanto riguarda la libertà di indossare il velo (Bowen 2008; Fadil 2009, 2011; Fernando 2014). In linea con la visione di Asad (di ispirazione foucaultiana) del potere secolare come pervasivo dei modi di vita e delle sensibilità delle persone, questi studi hanno rilevato che l'ordine secolare-liberale in Europa si fonda su di un insieme di sensibilità condivise che rendono le persone e i media particolarmente suscettibili di fronte all'esternazione in pubblico di simboli, pratiche, e visioni religiose, con particolare riguardo per quelle musulmane. Di rimando, questa letteratura ha messo in discussione anche il carattere secolare, qui inteso come

[4] Asad (2003, pp. 205-256) esplora il processo di secolarizzazione della cosiddetta legge islamica (*sharia*) in Egitto durante il periodo coloniale, sostenendo che questa passò da essere un articolato corpus etico e legislativo che regolava l'intera vita dei soggetti musulmani nell'Impero Ottomano, a qualcosa di limitato all'interno della sfera "privata" e incaricata di presiedere alla formazione personale e morale dell'individuo demandata alla nuova istituzione sociale della famiglia.

"neutro", degli apparati ideologici e istituzionali europei, dimostrando che invece essi tendono a favorire la libertà di espressione religiosa della maggioranza cristiana a discapito di quella delle minoranze.

A parte qualche rara eccezione (Salih 2009), sono pressoché assenti studi che abbiano guardato alla questione dell'islam in Italia da questa prospettiva. I pochi lavori che hanno indagato i musulmani guardando all'impatto del secolarismo sulle loro vite sono quelli a sfondo giuridico. Seppur indirettamente, essi hanno evidenziato le lacune dell'assetto istituzionale italiano nella gestione di comunità di fedeli diverse da quella maggioritaria, in particolare da quella musulmana (Pacini 2000; Anello 2016, 2020). Studi di natura più sociologica si sono invece concentrati sulle difficoltà pratiche riscontrate dai musulmani per quanto riguarda la costruzione e gestione dei luoghi di culto (Allievi 2009; Saint-Blancat, Schmidt di Friedberg 2005; Ferrari 2009; Triandafyllidou 2006), mentre altri hanno delineato il quadro ideologico, al di là di quello prettamente istituzionale, che conferisce forma a sentimenti anti-islamici, islamofobici e razzisti (Bachis 2019; Schmidt di Friedberg 2001).

Altri lavori che risuonano con questo approccio sono quelli che hanno guardato alle contraddizioni interne alle democrazie liberali europee. Laddove queste ultime si auto-percepiscono come sistemi basati su di una chiara e ben definita distinzione tra spazio pubblico "secolare" e spazio privato, quanto ciò non sia vero diventa evidente guardando al modo in cui la libertà di culto per religioni diverse da quella cattolica venga sistematicamente ostacolata in Italia (Pace, Frisina 2011). Analogalmente, i pochi studi sul multiculturalismo nel paese hanno rilevato il suo carattere storicamente situato, e quindi non neutro, un carattere che trova le sue radici in fattori quali il divario interno nord-sud, l'eredità del passato coloniale, il discorso orientalista e africanista sull'alterità, e la percezione dell'Italia come un paese cattolico (Grillo, Pratt 2002). Entrambi gli approcci hanno messo in evidenza i limiti del modello italiano al secolarismo/multiculturalismo sottolineando che, seppur forse più flessibile di quello di altri paesi europei, esso non riesce a liberarsi da alcune posture istituzionali distorsive rispetto alla questione musulmana. Questi e altri lavori (Anello 2020; Grillo 2002; Salih 2009) osservano che una delle motivazioni principali è da riscontrarsi nell'attaccamento che la cultura istituzionale, così come quella diffusa in società, continua a mantenere verso la tradizione cattolica[5]. A tal proposito altri studiosi hanno notato che è in concomitanza con l'emergere delle cosiddette crisi migratorie in Europa che, a partire dagli anni Novanta, esponenti politici e cittadini hanno cominciato ad appellarsi alle radici cristiane del continente (Clough Marinaro, Walston 2010). Da allora l'islam è divenuto metafora di immigrazione e l'immigrazione identificata con idee di pericolo, emergenza e

[5] Noto è il caso Lautsi, una madre che tra il 2002 e il 2011 ha contestato l'esposizione del crocefisso nelle aule di scuola frequentate da suoi due figli portando il caso fino alla Corte Europea dei Diritti Umani. Mentre la corte le diede ragione in prima istanza, fece poi retromarcia quando interpellata nuovamente da un largo fronte europeo (Saunders 2011).

insicurezza (Bachis 2019; Schmidt di Friedberg 2001). Epifenomenicamente rappresentata dalla donna velata, la religione islamica è stata percepita come il principale opposto dei valori e dell'identità italiani, questi sempre più associati alle "radici cristiane" del paese (Salih 2009).

In tal senso una riflessione sugli assetti legislativi e istituzionali italiani non sembra sufficiente a inaugurare modelli di multiculturalismo/secolarismo più inclusivi se essa non viene accompagnata da una profonda analisi delle visioni della storia e delle dinamiche identitario-religiose più attuali e contingenti, come quella attorno al Cattolicesimo, che sottostanno alle concezioni di italianità diffuse in società (Vicini 2021). Ad oggi, continua a mancare una riflessione compiuta sul secolarismo e sulle sue implicazioni per i musulmani e per altre minoranze in Italia. A questa carenza se ne affianca un'altra rispetto al tipo di percorsi religiosi attivati dalle nuove generazioni di musulmani, alle sensibilità e disposizioni che essi coltivano, e a come definiscano le loro identità in parziale opposizione al "secolarismo" inteso come una postura legislativa, istituzionale e sociale avversa all'islam.

Verso un riformismo italiano?

I percorsi di formazione identitaria dei ragazzi musulmani di seconda generazione possono prendere vie tortuose, complesse e talvolta mutevoli. Può capitare che la giovane età li porti a sperimentare, sia in diverse fasi della vita che nello stesso periodo, comportamenti improntati a modelli differenti. Tuttavia, spesso, con la maturazione e la presa di coscienza della stigmatizzazione di cui sono stati oggetto nel tempo, essi finiscono per abbracciare identità multiple che a fianco di un sentito senso di appartenenza alla realtà italiana abbinano uno stile di vita improntato alla visione del mondo e la condotta islamiche. Tale scelta spesso coincide con l'incontro con altri coetanei di origine musulmana nell'associazionismo (Vicini 2021) oppure, come illustrato dalle narrazioni delle tre ragazze esposte di seguito, tramite gruppi di discussione e profili social trovati online, che possono a loro volta sfociare in nuove forme di attivismo.

Hamida[6] nasce in un piccolo paese in provincia di Bergamo alla fine degli anni Novanta, dove cresce fino ai 17 anni coi genitori di origine marocchina e le tre sorelle più giovani[7]. Si definisce «una persona fiera», che fin dalle scuole elementari ha difeso con orgoglio le proprie origini anche di fronte ad alcuni attacchi razzisti, che lei perlopiù associa alla «realtà contadina» dove abitava. Nell'estate fra la prima e la seconda superiore, Hamida decide autonomamente di indossare il velo. È questa una delle prime tappe di quella che lei definisce la sua «ricerca spirituale», un

[6] Al fine di tutelare la privacy dei miei interlocutori, i loro nomi sono stati sostituiti con altri fittizi.
[7] La storia di Hamida è reperibile in Note di campo, 10 aprile 2021.

«percorso di apprendimento lento e faticoso» iniziato in terza media cominciando a pregare da sola a casa. Tuttavia, per il momento Hamida continua a circondarsi di compagni di scuola italiani autoctoni, coi quali si era trovata molto meglio rispetto a quelli incontrati nei gradi di istruzione inferiori.

Le sue amicizie cambiano quattro anni fa, quando la famiglia si trasferisce in provincia di Brescia, e Hamida comincia a frequentare persone "come lei". Tuttavia, il processo non è immediato. Hamida si reca alcune volte alla sezione di Brescia del GMI, ma non si trova a suo agio anche perché, dice, è frequentato da ragazzi ormai troppo giovani per lei. Per un po' di tempo il suo percorso segue una traiettoria individuale e, quindi, difficile. Hamida lamenta in particolare il fatto che non trovasse materiali sull'islam disponibili in lingua italiana. Per lei che non parla bene né l'arabo né l'inglese, era difficile informarsi. Come altri ragazzi intervistati, spiega che i suoi genitori non potevano fungere da punto di riferimento perché, come molti delle prime generazioni, praticano l'islam come una sorta di «eredità». Per loro mantenere il digiuno durante il Ramadan, celebrare le principali feste islamiche (*Eid*), pregare, e così via sono parte di un'abitudine culturale consolidata. Tuttavia, come spiega: «A loro manca una dimensione spirituale. Magari ti insegnano a pregare, a leggere il Corano… ma non ti insegnano il valore [di queste pratiche]… E questo è un danno educativo per le nostre generazioni». Per ragioni analoghe Hamida era rimasta delusa anche dall'ambiente della moschea che aveva frequentato in gioventù nel bergamasco, dove venivano regolarmente invitate guide (*imam*) dall'estero che non parlavano l'italiano e non sapevano adeguare il loro messaggio al contesto nazionale.

Questa percepita mancanza di fonti di riferimento diventa uno dei motivi che la spingono all'attivismo islamico. Dal 2020 Hamida diventa particolarmente attiva nel settore volontariato di un nuovo progetto di attivismo islamico, chiamato *Strong Believer Academy*. Il progetto viene fondato nel 2019 da Abed Elbakki Rtaib, trentenne di origine marocchina che era stato tra i fondatori della sezione di Trento del GMI[8]. Rivolta a giovani musulmani, l'*Academy* offre percorsi individuali di formazione a pagamento, e al contempo coordina attività di volontariato gestite da gruppi locali. Il fondatore gestisce anche un gruppo di discussione omonimo che conta più di 800 membri in tutta Italia. Come indicato dal nome, il progetto ambisce a formare giovani «forti» sia spiritualmente che mentalmente i quali, come erano i membri della comunità musulmana (*umma*) ai tempi del Profeta Maometto, oltre a praticare la propria fede abbiano «la capacità di impattare positivamente e in maniera forte sulla società in cui [vivono], sulla sua Umma e sull'umanità»[9]. Per questa ragione, le attività del gruppo possono essere lette come parte della *daʿwa* (lett.

[8] Il nome in questo caso è reale. Vedi mia intervista con Abed in Note di campo, 27 gennaio 2021. Ho assistito personalmente ad un incontro di promozione della piattaforma al quale aveva partecipato Hamida. Note di campo, 12 aprile 2021.

[9] https://www.strongbelieveracademy.com/il-progetto-strong-believer-cose/ (consultato in data 28 luglio 2021).

richiamo, appello), termine utilizzato a più riprese nel corso della storia dell'islam per definire quei movimenti di riforma della società improntati a incoraggiare i fedeli a coltivare la fede con rinnovato vigore.

Causa diversità di vedute e una serie di ragioni che Hamida non vuole spiegare in dettaglio, al momento dell'intervista lei ha terminato la sua esperienza in *Strong Believer* da un paio di settimane. Tuttavia si sta ora lanciando in un nuovo progetto che, nelle sue parole, ha l'ambizione di attivare quella che chiama una «macchina *daʿwa*». Consiste in una nuova iniziativa il cui fine è evitare che le nuove generazioni di musulmani italiani si trovino a vivere le stesse difficoltà che lei ha vissuto in passato. Funzionando come un moltiplicatore del messaggio islamico, il progetto ambisce innanzitutto a elaborare contenuti in italiano in diversi format, da vere e proprie pubblicazioni a brevi podcast, video, Instagram Reels, o post ad accesso più immediato che veicolano un messaggio islamico calmierato sul contesto italiano[10]. Infatti secondo Hamida le fonti in arabo o inglese accessibili online a chi è in grado di leggere queste lingue non sono tagliate sulle esigenze di un pubblico italiano. Inoltre, in sintonia con *Strong Believer*, il progetto si pone l'obiettivo di creare nuovi «talenti» e futuri «*speakers*» (comunicatori) della comunità musulmana che un giorno possano rappresentare quest'ultima anche politicamente.

Dalla storia di Hamida emerge un percorso di riscoperta dell'islam legato alla partecipazione a una serie di progetti che ambiscono a rivitalizzare la fede delle nuove generazioni di musulmani nel paese. Sebbene tale partecipazione possa essere solo momentanea o persino fallimentare, come nel caso del rapporto di Hamida con *Strong Believer*, tuttavia rimane una costante del percorso suo e di altri giovani musulmani italiani. È inoltre interessante osservare l'esistenza di una continuità col riformismo islamico mediorientale. Questo è dimostrato dall'impiego di *daʿwa*, un termine riemerso con vigore nei paesi a maggioranza musulmana a partire dalla seconda metà del secolo scorso (Mahmood 2005; Hirschkind 2006; Vicini 2020a). La partecipazione a un movimento collettivo di riforma dal basso improntato all'idea di *daʿwa* è centrale nei percorsi di riscoperta della pietà islamica in questi luoghi. La continuità ideologica e programmatica con questi movimenti religiosi extra-europei è un aspetto raramente sottolineato dalla letteratura sull'islam in Europa (Amir-Moazami, Salvatore 2003). Qui entra in gioco un ulteriore elemento di questi movimenti riformisti, appena accennato da Hamida, ma che ritroviamo nelle due storie successive, ovvero la contrapposizione con l'islam dei genitori vissuto come «eredità» – quella che chiameremo più propriamente "imitazione" (*taqlid*).

[10] Intitolato "Qibla Project", il progetto venne presentato pochi giorni dopo l'intervista. Tra i suoi promotori ci sono alcuni esponenti di lungo corso dell'attivismo musulmano giovanile nel nord Italia, ormai trentenni, e altri coetanei di Hamida.

Coltivare l'islam nel contesto italiano

Di origine marocchine, Suraya nasce nei primi anni Duemila in provincia di Vicenza, ma da bambina si sposta coi genitori, il fratello maggiore e le due sorelle più giovani in provincia di Verona, dove vivono tutt'ora[11]. Diplomatasi al liceo tecnologico un anno e mezzo prima, sta studiando per tentare il test di medicina una seconda volta. Dice di non provenire da una famiglia particolarmente religiosa, tanto che il fratello segue a malapena le prescrizioni di base come il digiuno nel mese di Ramadan, mentre la sorella minore più grande non porta il velo. Suraya indossa un *hijab* di colore rosa stretto attorno al capo. Ha cominciato a portarlo l'estate tra la terza e la quarta superiore. Fino a quel momento si era omologata all'ambiente autoctono anche per paura di venire giudicata dai compagni di classe, tanto che quando le domandavano se credesse o meno evadeva la domanda oppure la dissimulava con frasi del tipo: «Ma no, chi ci crede più ormai a quelle cose!».

Dal canto suo Suraya si è comunque sempre attenuta ad alcuni precetti base dell'islam appresi in famiglia: non consumava alcool, non frequentava ragazzi, e non andava in posti considerati promiscui come le discoteche. Se in qualche modo la madre pratica la religione e coltiva la propria «dimensione spirituale», il padre «non è praticante»: non prega regolarmente, si limita a osservare il Ramadan e a non consumare alcoolici. Suraya associa il suo mancato interesse per la religione fino ad epoca recente a questa carente disposizione dei genitori verso la religione. Spiega: «Io non la prendevo [la religione] in considerazione perché non mi veniva spiegato perché fare e non fare [certe cose]». Come per Hamida, a suo avviso il problema sta nel modo in cui l'islam è stato trasmesso loro dalle generazioni precedenti. Queste sono cresciute in paesi in cui la religione islamica era insegnata, condivisa e pertanto data come un assunto di base. Ne consegue che esse non sentivano l'esigenza di andare alla ricerca di un percorso improntato alla crescita personale.

Suraya ha intrapreso il suo percorso di "riscoperta" dell'islam in parte anche contro il volere della famiglia, che aveva guardato con preoccupazione alla sua scelta di velarsi temendo che le avrebbe creato problemi in società. Ha preso la decisione dopo una fase che definisce «di depressione», nel corso della quale aveva cominciato a porsi domande esistenziali sul senso della vita, sul significato di fare le cose se poi siamo destinati a morire. Sorridendo aggiunge: «Forse è perché sono pigra, non lo so… ma non capivo il senso di compiere lo sforzo di svegliarmi la mattina!». Poi un giorno Suraya lesse un post Instagram che riportava il seguente versetto coranico (93:3): «Il tuo Signore non ti ha abbandonato e non ti disprezza»[12]. «Mi sentivo triste, incompresa, sola… Odiavo me stessa», commenta Suraya. Poi aggiunge: «Leggere

[11] La storia di Suraya è reperibile in Note di campo, 23 aprile 2021.
[12] https://ilcorano.net/il-sacro-corano/93-sura-ad-duha-la-luce-del-mattino/ (consultato in data 28 luglio 2021).

che non sono disprezzata da Dio [in quel momento] mi ha fatto pensare che c'era qualcuno che mi stava cercando».

Laddove è difficile ricostruire le complesse dinamiche interiori che possono determinare una simile svolta personale, l'episodio ha rappresentato un momento decisivo nel percorso di Suraya. Da quel momento cominciò a indagare questioni da tempo irrisolte nella sua mente, come perché bisognasse credere quando molte persone attorno a lei erano atee. Cominciò a documentarsi su Internet, «guardando video a go-go». Dapprima trovò quelli di "Islam luce nel buio", un canale Instagram e Youtube legato al profilo @Gukarim93, gestito da un giovane italiano – dagli occhi cerulei e la barba coltivata secondo la *sunna* (tradizione) del Profeta – convertito all'islam. Ma non li seguì per molto perché, osserva ora, queste fonti «possono portare sulla strada sbagliata» [quella del fondamentalismo]. Inoltre esse offrono una rappresentazione di Dio che si allontana da quella che Suraya ritiene più corretta. Presentandolo come un Essere eccessivamente severo, pronto a punire piuttosto che ad accogliere, alimentano una visione di Dio improntata alla paura e al castigo divino a dispetto di altre Sue caratteristiche opposte come la misericordia.

Da un anno e mezzo a questa parte anche Suraya ha scoperto *Strong Believer*. Ne è entusiasta. Lo definisce «un posto fantastico con un pensiero potenziante». Vi partecipa attivamente tenendo incontri settimanali con alcuni membri. Nel gruppo, dice, «c'è un ambiente bello e positivo, dove l'obiettivo è avere successo come persone… Non sono fissati con il proibito e il non proibito… […] Ti insegnano ad avere successo ed essere musulmani allo stesso tempo». Parte della soddisfazione di Suraya è legata al fatto che, a quanto dice, nella sua zona è molto difficile trovare persone interessate alla fede. Ha anche provato ad aprire un ramo locale del GMI, ma si è scontrata con diverse difficoltà sia col comune che con la comunità di prima generazione legata alla moschea. Una piattaforma online come il gruppo *Strong Believer* risponde quindi alle sue esigenze di coltivare la fede e allo stesso tempo entrare in una rete di contatti con altre persone desiderose di coltivare la propria religiosità come lei.

Verso la fine dell'intervista, quando domando a Suraya del suo rapporto col paese d'origine, osserva: «Là non trovo tutto l'entusiasmo per la religione islamica che trovo invece qui». Prima dell'emergenza Covid-19, Suraya si recava in Marocco regolarmente una volta ogni due anni, per uno o due mesi. L'ultima sua visita è coincisa con l'inizio del suo percorso di "riscoperta" dell'islam e confessa di esserne rimasta delusa. C'era rimasta male, ad esempio, quando aveva scoperto che la moschea non era aperta alle donne per la preghiera (*salat*) del mezzogiorno perché, a detta dei locali, tutte le donne a quell'ora sono a casa a cucinare! Così come rimase di stucco quando le dissero che il modo in cui portava il velo era troppo rigido e «non alla moda». Spesso, aggiunge, in Marocco le donne portano un semplice turbante per raccogliere i capelli, o un velo stretto in modo blando che lascia fuoriuscire qualche ciocca. Pertanto le era persino capitato di sentirsi additata perché troppo musulmana!

Riscoprire l'islam

Le storie di Hamida e Suraya si intrecciano con quelle di altri ragazzi e ragazze conosciuti durante la ricerca, così come di altri che si confrontano nel gruppo di discussione Facebook della *Strong Believer Academy*. La pagina Facebook dell'*Academy* riporta principalmente post e brevi video in cui il fondatore affronta alcune delle problematiche legate al condurre una vita musulmana compatibile con gli ideali di successo promossi dalla comunità – ad es. come controllare i propri istinti (*nefs*), se un certo comportamento sia consentito (*halal*) o meno, come pregare meglio, come scegliere la propria moglie, ma anche temi di attualità. Il fine principale è promuovere l'*Academy*. Il gruppo di discussione invece è uno spazio più libero dove le persone possono postare articoli, riflessioni personali, vignette comiche, richieste su tematiche particolari, e dai quali spesso nascono discussioni interessanti su problematiche comuni vissute dai ragazzi che lo frequentano.

In un post datato 16 marzo 2021, Fariha si presenta come una ragazza appena diciottenne che scrive per la prima volta nel gruppo al fine di condividere la sua esperienza[13]. Spiega di essere nata in una località con pochissimi musulmani, quindi priva di una comunità musulmana di riferimento, e di essere riuscita a conservare la sua «identità da musulmana» solo grazie ai genitori, che hanno sempre stimolato lei e il fratello a farlo. Fariha ha cominciato a pregare all'età di 7 anni quando, a questo scopo, ha anche memorizzato qualche versetto del Corano (*sura*). Tuttavia, pur non avendo mai dubitato della sua fede, è passata per un periodo di forte «crisi spirituale» durante il quale aveva mille dubbi e questioni incomprese su cui rifletteva quotidianamente. Così, afferma: «sentivo la necessità di diventare musulmana per la seconda volta». Incoraggiata da un amico di famiglia istruito, aveva cominciato a leggere il Corano. Nel testo aveva finalmente trovato risposta a tante domande che in passato aveva posto alla madre in vano. Aveva così deciso di «convertirsi». Anche se può suonare strano dato che era già musulmana, definisce così la decisione perché «questa volta [era] per scelta e non ereditando passivamente la mia religione… e facendo *shahada*»[14]. Inoltre, scelse di indossare, a 17 anni, il velo, una decisione che definisce «una delle più grandi soddisfazione della mia vita». Nella chiosa finale, scritta tutta in caratteri maiuscoli, Fariha accenna al suo periodo di dubbio rispetto alla fede invitando tutti a quanto segue:

«Non abbiate mai timore di cadere e rialzarvi nella vita[,] ma anche spiritualmente[,] perché potete uscirne più forti di prima e soprattutto non accettate mai nulla

[13] Al fine di mantenere l'anonimato dell'autrice del post il nome è fittizio e il link del post non è riportato. Il suo contenuto e parte dei commenti si trovano in Note di campo, 29 luglio 2021.
[14] La professione di fede tramite cui si aderisce all'islam dichiarando di credere in un solo Dio e nel Profeta Maometto.

passivamente ma informatevi, la conoscenza è il nodo più bello che una persona possa avere».

Fariha chiude il post invitando altri a offrire una loro riflessione. Nella decina di commenti ricevuti, alcuni utenti dicono di riconoscersi nel suo post. Anche loro sono nati in piccole realtà dove mancava una comunità di riferimento, e ciò ha comportato difficoltà per il loro percorso spirituale. Tuttavia, un paio di commentatori osservano che crescere in tale contesto ha permesso loro di raggiungere picchi di fede che forse non avrebbero toccato se immersi in una comunità consolidata come può essere in altri paesi quali la Gran Bretagna. Un'altra commentatrice sottolinea il ruolo svolto da *Strong Believer* nel permettere di creare questo senso di comunità. Un altro dice che la sua «salvezza» sono stati il GMI e una edizione in italiano del Corano curata da Hamza Roberto Piccardo (2015) – noto esponente degli italiani convertiti, attivista, traduttore. Un altro infine riporta un passo preso da *Jawharat-ut-Tawhid* – un testo poetico popolare di Ibrāhīm al-Laqānī (m. 1631), giurista e teologo egiziano di scuola malikita (Spevack 2014, 67-68) – sul *taqlid* (imitazione) che traduce come: «Chiunque faccia *taqlid* nel *Tawhid* [L'unicità di Dio], la [validità] della sua fede (*iman*) resta incerta [tra i Sapienti]»[15]. La citazione non è casuale. È infatti in linea con il discorso portato avanti dal riformismo musulmano novecentesco secondo cui la rivitalizzazione della fede nell'epoca contemporanea deve passare per una presa di coscienza delle ragioni per cui si crede e si decide di aderire all'islam. Inoltre si riallaccia al discorso di Fariha riguardante la sua (rinnovata) "conversione" all'islam e al suo appello finale che nulla riguardo alla fede vada abbracciato passivamente e debba invece essere basato su informazione e conoscenza.

Conclusioni

Come per Hamida e Suraya, anche per Fariha la decisione di aderire all'islam "nuovamente" è frutto di un percorso individuale che poi sfocia in forme collettive di aggregazione musulmana. Il fatto di venire tutte da un contesto provinciale e il legame problematico con le prime generazioni è alla base della loro partecipazione a una piattaforma online come *Strong Believer*, che mette in contatto giovani musulmani che altrimenti difficilmente potrebbero connettersi tra loro al fine di sviluppare assieme la loro religiosità. Contrariamente a quanto teorizzato da una delle tesi sulla secolarizzazione, la riscoperta dell'islam nel contesto italiano non si traduce necessariamente in una "individualizzazione" del percorso religioso. Tramite i social media, i gruppi e le associazioni connesse, i ragazzi scoprono di condividere

[15] Le parti fra parentesi quadrate erano già incluse nel commento al post originale tranne la traduzione di "Tawhid", che è stata aggiunta dall'autore.

difficoltà nel coltivare la fede data l'incapacità o impossibilità dei genitori di offrire percorsi consoni alle loro esigenze. In quanto persone di prima migrazione, i genitori vivono la tradizione islamica in modo da loro considerato improprio. Anche quando si sforzano di trasmettere alcune abitudini religiose ai figli, essi non hanno accesso a quel bagaglio di conoscenze a cui invece le nuove generazioni possono e sentono di dover fare riferimento per vivere l'islam in modo pieno nel mondo contemporaneo.

In opposizione a come un'altra delle tesi sulla secolarizzazione è stata interpretata per analizzare l'islam europeo, la reinterpretazione della tradizione da parte delle nuove generazioni di musulmani italiani non può essere ridotta a un accomodamento di quest'ultima al fine di permettere una loro migliore integrazione nel contesto secolare-liberale europeo. I miei interlocutori seguono un percorso che si rifà a traiettorie di lungo corso interne alla tradizione islamica, che sono riemerse coi movimenti riformisti musulmani del XIX secolo. Come questi movimenti promuovono modelli di vita musulmana improntati a una maggiore conoscenza delle fonti e a una più alta consapevolezza della loro fede e giudicavano inadeguata la pratica religiosa delle generazioni precedenti poiché basata sulla semplice "imitazione" (*taqlid*) non riflessiva di comportamenti consolidati nel tempo, così i miei interlocutori analizzano criticamente il modo in cui i genitori e buona parte delle persone nel paese d'origine praticano l'islam senza la consapevolezza che è richiesta nei tempi moderni.

Ciò non significa che il loro desiderio di "riscoprire" l'islam consista in un rifiuto del contesto in cui sono cresciuti. Se da un lato per lunghi tratti del percorso di maturazione individuale il contesto italiano si pone come freno alla scoperta di una religiosità musulmana, dall'altro può anche esaltare, per contrasto, il percorso spirituale da essi intrapreso. Mentre questi giovani musulmani si scontrano con le posture ideologiche e istituzionali secolari-liberali dominanti, è in risposta sempre a quest'ultime che elaborano un modo più consapevole di vivere l'islam. La scoperta di quella che i miei interlocutori chiamano "spiritualità", si basa su di un rapporto più intimo e viscerale con la religione rispetto a quello dei genitori; un rapporto che intende dare forma alle loro vite a tutto tondo, anche tramite l'adesione a diverse forme di attivismo musulmano.

In questo senso la loro scoperta di un "nuovo" islam più orientato alla dimensione "spirituale" passa per il desiderio di forgiare una modalità di essere musulmani che rimane ancorata al contesto italiano ma che segue una direzione etica e di condotta di vita che non ne abbraccia l'impostazione valoriale areligiosa dominante. In tale ottica la ricostruzione di una tradizione islamica "italiana" da parte di questi ragazzi partecipa agli sforzi crescenti della comunità musulmana italiana di aprire una via per il riconoscimento non solo della loro identità ma anche delle forme di spiritualità ad essa connesse, che vengono spesso sottaciute dalla logica secolare-liberale che domina non solo le istituzioni, ma spesso anche il discorso accademico su di essi.

Bibliografia

Acocella, Ivana, Pepicelli, Renata (a cura di)
- *Transnazionalismo, cittadinanza, pensiero islamico*. Bologna: Il Mulino, 2018
Allievi, Stefano
- *Conflicts over Mosques in Europe*. London: Alliance Publishing Trust/Network of European Foundations, 2009
Amir-Moazami, Schirin, Salvatore, Armando
- "Gender, Generation, and the Reform of Tradition: From Muslim Majority Societies to Western Europe", in S. Allievi, J.S. Nielsen (eds), *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe*, Leiden, Brill, 2003, pp. 52-77
Anello, Giancarlo
- "Passato e futuro della minoranza musulmana in Italia, tra islamofobia e pluralismo pragmatico-giuridico", *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, n. 32, 2016, pp. 1-16
- "The Umma in Italy: Eurocentric Pluralism, Local Legislation, Courts' Decisions", *Journal of Muslims in Europe*, vol. 9, n. 1, 2020, pp. 3-20
Asad, Talal
- *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003
Agrama, Hussein A.
- *Questioning Secularism: Islam, Sovereignty, and the Rule of Law in Modern Egypt*. Chicago: University of Chicago Press, 2012
Bachis, Francesco:
- *Sull'orlo del pregiudizio*. Cagliari: Aipsa Edizioni, 2019
Bowen, John. R.:
- *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State, and Public Space*. Princeton: Princeton University Press, 2008
- *On British Islam: Religion, Law, and Everyday Practice in Shariʿa Councils*. Princeton: Princeton University Press, 2016
Casanova, José
- *Public Religion in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994
Cesari, Jocelyne
- "La leadership islamica in Europa: tra fondamentalismo e cosmopolitismo", in J. Cesari, A. Pacini (a cura di), *Giovani musulmani in Europa*, Torino, Fondazione Giovanni Agnelli, 2005, pp. 1-14
Copertino, Domenico
- "Autorità in questione. Islam e modelli di soggettività devota nelle discussioni in moschea a Milano", *Lares*, vol. 79, n. 1, 2013, pp. 45-72
de Koning M.
- *Zoeken naar een 'zuivere' Islam.* Amsterdam: Bert Bakker, 2008

de Sardan, Jean-Pierre Olivier
- "La politica del campo", in F. Cappelleto (a cura di), *Vivere l'etnografia*, Firenze, SEID, 2009, pp. 27-63
Eickelman, Dale F., Anderson, Jon W. (a cura di)
- *New Media in the Muslim World*, 2nd edition, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2003
Fadil, Nadia
- "Managing affects and sensibilities: The case of not-handshaking and not-fasting". *Social Anthropology*, vol. 17, n. 4, 2009, pp. 439-54
- "Not-/unveiling as an ethical practice", *Feminist Review*, n. 98, 2011, 83-109
- "The Anthropology of Islam in Europe: A Double Epistemological Impasse", *Annual Review of Anthropology*, vol. 48, 2019, pp. 117-132
Fernando, Mayanthi L.
- *The Republic Unsettled: Muslim French and the Contradictions of Secularism*, Durham, NC: Duke University Press, 2014
Ferrari, Silvio
- "Le moschee in Italia tra ordine pubblico e libertà religiosa", in *Fondazione ISMU* (a cura di), Quattordicesimo rapporto sulle migrazioni 2008, Milano, Franco Angeli, 2009, pp. 219-236
Frisina, Annalisa
- *Giovani Musulmani d'Italia*, Roma: Carocci, 2007
- "Young Muslims of Italy: Islam in the Everyday Life", in G. Giordan (ed), *Youth and Religion*, *Annual Review of the Sociology of Religion* vol. 1, Leida e Boston, Brill, 2010, pp. 329-351
Giacalone, Fiorella
- "Giovani musulmani tra bisogni d'integrazione e confini d'appartenenza", in P. Falteri, F. Giacalone (a cura di), *Migranti involontari*, Perugia, Morlacchi, 2011, pp. 135-193
Goody, Jack
- *Islam in Europe*. Cambridge: Polity, 2004
Grillo, Ralph
- "Immigration and the politics of recognizing difference in Italy", in R. Grillo, J. Pratt (a cura di), *The politics of recognizing difference*, Burlington, Ashgate, 2002, pp. 1-24
Grillo, Ralph, Pratt, Jeff (a cura di)
- *The politics of recognizing difference*, Burlington: Ashgate, 2002
Hirschkind, Charles
- *The Ethical Soundscape*. New York: Columbia University Press, 2006
Huntington, Samuel P.
- *Political Order in Changing Societies*. New Haven: Yale University Press, 1968

Khosrokhavar, Farhad
- "L'Islam dei giovani in Francia", in A. Rivera (a cura di), *L'inquietudine dell'islam*, Bari, Dedalo, 2002, pp.163-182
Jacobsen, Christine M.
- *Islamic Traditions and Muslim Youth in Norway*. Leiden: Brill, 2011
Lerner, Daniel
- *The Passing of Traditional Society*. New York: The Free Press, 1958
Mahmood, Saba
- *Politics of Piety*. Princeton: Princeton University Press, 2005
- *Difference in a Secular Age*. Princeton: Princeton University Press, 2016
Mamdani, Mahmood
- "Good Muslim, Bad Muslim: A Political Perspective on Culture and Terrorism", *American Anthropologist*, vol. 104, n. 3, 2002, pp. 766-775
Clough Marinaro, Isabella, Walston, James
- "Italy's 'Second Generations'", *Bulletin of Italian Politics*, vol. 2, n. 1, 2010, pp. 5-19
Myrdal, Gretty
- "The Construction of Muslim Identities in Contemporary Europe", in F. Dassetto (ed), *Islamic Words, Individuals, Societies and Discourses in Contemporary European Islam*, Parigi, Maisonneuve et Larose, 2000, pp. 35-47
Menin, Laura
- "Bodies, boundaries and desires: multiple subject-positions and micro-politics of modernity among young Muslim women in Milan", *Journal of Modern Italian Studies*, vol. 16, n. 4, 2011, pp. 504-515
Piccardo, Hamza R.:
- *Il Nobile Corano*, Imperia: Edizioni Al Hikma, 2015 [1994]
Riccio, Bruno, Russo, Monica
- "Ponti in costruzione tra de-territorializzazione e ri-territorializzazione", *Lares*, vol. 75, n. 3, 2009, pp. 439-468
Pace, Enzo, Frisina, Annalisa
- "'Italian Secularism Revisited?" in T. Kestin (ed), *The Sociology of Islam*, New York, Ithaca Press, 2011, pp. 291-315
Pacini, Andrea
- "I musulmani in Italia. Dinamiche organizzative e processi di interazione con la società e le istituzioni italiane", in S. Ferrari (a cura di), *Musulmani in Italia*, Bologna, Il Mulino, 2000, pp. 21-52
Roy, Olivier
- *La santa ignoranza*. Milano: Feltrinelli, 2009
Saint-Blancat, Chantal
- "Studiare l'islam", in C. Saint-Blancat (a cura di), *L'islam in Italia*, Roma, Edizioni Lavoro, 1999, pp. 25-45

Saint-Blancat, Chantal, Schmidt di Friedberg, Ottavia
- "Why are Mosques a Problem? Local Politics and Fear of Islam in Northern Italy", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 31, n. 6, 2005, pp. 1083-1104
Salih, Ruba
- "Muslim Women, Fragmented Secularism and the Construction of Interconnected «Publics» in Italy", *SocialAnthropology/Anthropologie Sociale*, vol. 17, n. 4, 2009, pp. 409-423
Saunders, William L.
- "Does Neutrality Equal Secularism? The European Court of Human Rights Decides Lautsi v. Italy", *Engage* vol. 12, n. 3, 2011 https://fedsoc.org/commentary/publications/does-neutrality-equal-secularism-the-european-court-of-human-rights-decides-lautsi-v-italy (consultato in data 26 luglio 2021)
Schmidt di Friedberg, Ottavia
- "Sentimenti anti-Islamici in Italia e in Europa", *Europa/ Europe*, vol. 10, n. 5, 2001, pp. 26-36
Triandafyllidou, Anna
- "Religious Diversity and Multiculturalism in Southern Europe: The Italian Mosque Debate", in T. Modood, A. Triandafyllidou, R. Zapata-Barrero (eds), *Multiculturalissm, Muslims and Citizenship*, London, Routledge, 2006, pp. 117-142
Spevack, Aaron
- *The Archetypal Sunni Scholar: Law, Theology, and Mysticism in the Synthesis of Al-Bajuri*. New York: Suny Press, 2014
Vicini, Fabio
- *Reading Islam: Life and Politics of Brotherhood in Modern Turkey*. Leida, Boston: Brill, 2020a
- "The Sociology and Anthropology of Secularism: From Genealogy/Power to the Multiple Manifestations of the Secular", in S. Ünsar, Ö. Ü. Eriş (eds), *Revisiting Secularism in Theory and Practice*, 2020b, pp. 127-143
- "Fra multi-religiosità e italianità: Nuove seconde generazioni di musulmani nell'Italia monoculturale", *Antropologia Pubblica*, vol. 7, n. 2, 2021, pp. 143-163
Weber, Max
- *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Oxon and New York: Routledge, 2005 [1930]

AUTORI DI QUESTO NUMERO

LEONARDO ANDRIOLA, Ostuni, 66 years old, graduated in Economics (1986) at the university of Bari (UNIBA), school of specialization in "Business Consulting" (1989) at UNIBA.
In November 2015 he was awarded the title of "Teaching Assistant" in the History of Economic Thought (SECS P/04) at the Department of History Society and Human Studies, University of Salento. He has been a speaker at several conferences in the economic and social sphere, organized by various institutional bodies.
From 2007 to 2013 he was a member associated with the "Center of Economic Studies", University of Salento, and also an essayist and author of numerous socio-economic articles in various magazines.
Cultural interests: Social and Environmental Economics.
Winner of the "Emily Dickinson" essay prize in 2012 with book "Uomo vulnerabile", concerning Social Economics.

DANIELA CALVO is Ph. D. in Social Sciences at the UERJ (State University of Rio de Janeiro) - Brazil and Ph. D. in Mathematics at the University of Pisa-Italy. She is member of NUER (Nucleus of Religion Studies) of UERJ, member and president of the congress of CETRAB (CENTRE of Afro-Brazilian Religions), associated to AIS Religione (Italian Association of Sociology – Religion) and ABRE (Association of Brazilianists in Europe). She conducts research on Candomblé and African-derived religions in Brazil with focus on healing and wellness; Tarantism; the cult of Maria Lionza, and the relation among witchcraft, politics and consumptions in West Africa.
She can be contacted at dnlclv7@gmail.com.

MICHELE F. FONTEFRANCESCO (Alessandria, 1983) is a social anthropologist specialised in economic anthropology. He completed his bachelor and master studies at the University of Eastern Piedmont and doctoral studies at Durham University. Since 2012, he has taught and conducted research at University of Gastronomic Sciences, where he is an Assistant Professor in Cultural Anthropology. His research focuses on local development in Italy and Eastern Africa.

GIUSEPPE GARRO si laurea in Scienze Antropologiche e Storia delle Religioni all'Università Alma Mater Studiorum di Bologna e consegue la magistrale in Antropologia ed Etnologia Culturale presso l'Università degli Studi di Torino. Partecipa come relatore a diversi convegni e workshop dedicati ai beni culturali del territorio siciliano. È autore di diversi saggi e libri di genere scientifico e divulgativo. È responsabile del progetto di valorizzazione e fruizione della Rete Ecomuseale Valle dell'Anapo per il sito UNESCO di Pantalica. È project-manager del progetto di avviamento e formazione agricola per giovani inoccupati dei villaggi di Ampitilova ed Aranta in Madagascar. È fondatore e Presidente del Centro Studio Ibleo.

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 Ethiopia, presso l'Università di Addis Ababa, 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.

THEA ROSSI (PhD) è ricercatrice in Discipline demoetnoantropologiche presso il Dipartimento di Scienze Giuridiche e Sociali dell'Università "G. d'Annunzio" di Chieti-Pescara. I suoi interessi di ricerca sono orientati in particolare verso lo studio delle migrazioni europee e internazionali, dei processi di integrazione/inclusione ed educazione interculturale, delle tematiche legate all'identità, al rapporto tra tradizione e memoria nel contesto europeo e nelle culture indigene del continente americano, delle tematiche di genere, della simbologia e scrittura nel contesto mesoamericano. Ha preso parte a progetti di ricerca nazionali e internazionali, e ha svolto attività di

campo in Messico, Guatemala, Cile. Attualmente è membro del Progetto di ricerca internazionale e interdisciplinare "Ruta de l'Obsidiana" sulle tematiche del cambiamento culturale delle culture indigene mesoamericane in qualità di co-coordinatrice del sotto-progetto n. 4 e del Gruppo di ricerca "Seguridad y democracia en tiempos de cambio", all'interno dell'area di ricerca su "Implementación del capítulo etnico de los acuerdos de paz" (coordinato dall'Universidad Sergio Arboleda, Bogotà, Colombia).

FABIO VICINI è ricercatore per il settore M-DEA/01 - Discipline demoetnoantropologiche presso l'Università di Verona. In passato, è stato Assistant Professor presso la Istanbul 29 Mayis University, Istanbul (2014-2020), membro affiliato della School of Religious Studies, McGill University, Montréal (2019-2020), ricercatore post dottorale TÜBITAK, Istanbul (2013-2014), e Research Fellow presso la Berlin Graduate School Muslim Cultures and Societies, Berlino (2011). Fabio Vicini ha ricevuto un dottorato di ricerca in Antropologia, Storia e Teoria della Cultura presso il SUM - Istituto Italiano di Scienze Umane (ora Istituto di Scienze Umane e Sociali, Scuola Normale Superiore, Firenze) nel 2013. Nello stesso anno gli è stato conferito il Malcolm H. Kerr Award nelle scienze sociali da parte del MESA (Middle East Studies Association of North America). Fabio Vicini ha pubblicato una monografia dal titolo Reading Islam: Life and Politics of Brotherhood in Modern Turkey (Leida e Boston, Brill) e diversi articoli su riviste nazionali e internazionali fra cui Anthropology & Education Quarterly, La Ricerca Folklorica, Culture and Religion, il British Journal of Middle Eastern Studies, Ethnicities, e ANUAC - Rivista della società italiana di antropologia culturale. I suoi interessi principali includono l'antropologia dell'Islam, il sufismo, islam e secolarismo in Turchia, nella regione MENA e in Europa, religione e modernità, la teologia politica e l'etica.

Dada Rivista di Antropologia post-globale, semestrale n. 2, Dicembre 2021