

n.2 dicembre 2022

# Dada

Rivista di Antropologia post-globale



Fondata e diretta da Antonio L. Palmisano

**Direttore responsabile**

Antonio L. Palmisano

**Comitato scientifico**

Luigi Alfieri, Alberto Antoniotto, Vito Antonio Aresta, Ariane Catherine Baghai, 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, †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, Gaetano Stea, Bernhard Streck, †Franco Trevisani, Giuseppe Vercelli, Han Vermeulen, Natascia Villani, Yoko Kumada, Martin Zillinger

**Comitato di redazione**

Stefan Festini Cucco, Anna Lazzarini, Raffaella Sabra Palmisano

**Graphic designer**

Italo Belamonte – copertina: © “L’était une petite poule bleue...” di Ariane Baghai, 2022

**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 XII, n. 2 – Dicembre 2022

27 Dicembre 2022 – 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](http://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](http://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**

### **Razza?**

«Oh Liberté, que de crimes on commet en ton nom!», esclamava la piccolo borghese Marie-Jeanne Roland de la Platière, divenuta viscontessa, poco prima di essere condotta al patibolo. Già, ecco gli svantaggi, per gli aristocratici di allora, della libertà degli oppressi!

Più indiscutibilmente veritiera per tutti – tranne, ovviamente, per coloro che ritengono di appartenere a un gruppo di eletti per nascita – risulterebbe l'esclamazione: «Razza, quanti abomini sono stati perpetrati, si perpetrano e si continueranno a perpetrare in tuo nome!».

“Razza”: esistono le razze? No. Già da tempo sappiamo che le razze non esistono nella specie umana. Esiste invece il razzismo. Esiste cioè una teoria di gerarchizzazione, ovvero subordinazione e sottomissione socio-politica, economica e etica di gruppi umani sulla base di presunte indiscutibili differenze bio-genetiche. A questa teoria segue purtroppo una immediata ed entusiasta prassi di attuazione ad opera di alcuni, talvolta ad opera di intere nazioni.

Buona parte degli antropologi già da decenni ha evitato l'uso del termine “razza”, dubitando fortemente dell'esistenza delle razze, considerando euristicamente del tutto invalide queste categorizzazioni. E gli studi di biologia e genetica, del resto, hanno poi ampiamente dimostrato l'inesistenza delle stesse.

Ma insieme al razzismo, il termine “razza” continua a essere impiegato in ambito “scientifico”, ovviamente dai suoi fautori, come pure nel linguaggio comune e perfino nel linguaggio dell'amministrazione in diversi Paesi.

*DADA Rivista di Antropologia post-globale* ha iniziato a dibattere intensamente il tema all'interno del Comitato scientifico, coinvolgendo poi nella discussione un sempre crescente numero di studiosi e ricercatori in antropologia, filosofia, sociologia, politologia, economia, genetica e giurisprudenza.

***Siamo così giunti a considerare l'opportunità di proporre alla Organizzazione delle Nazioni Unite e ad altri Organismi internazionali una moratoria sull'uso del termine “razza” in tutti i documenti ufficiali.***

In questo contesto d'analisi invitiamo quanti interessati al dibattito a partecipare alla realizzazione di un numero speciale della Rivista dal titolo *Antropologia e razza*, con deadline fissata al 30 giugno 2023.

## **Race?**

“Oh Liberté, que de crimes on commet en ton nom!” exclaimed the petit-bourgeois Marie-Jeanne Roland de la Platière, who became a viscountess, shortly before being led to the gallows. Yes, here were the disadvantages, for the aristocrats of the time, of the freedom of the oppressed!

More unquestionably true for everyone – except, of course, for those who believe they belong to a group of the elect by birth – would be the exclamation: “Race, how many abominations have been perpetrated, are being perpetrated and will continue to be perpetrated in your name!”.

“Race”: do races exist? No. We have long known that races do not exist in the human species. Instead, racism exists. That is, there is a theory of hierarchisation, i.e. socio-political, economic and ethical subordination and subjugation of human groups on the basis of supposedly indisputable bio-genetic differences. This theory is unfortunately followed by an immediate and enthusiastic implementation practice by some, sometimes by entire nations.

A large part of anthropologists has already for decades avoided the use of the term “race”, strongly doubting the existence of races, heuristically considering such categorisations completely invalid. And studies in biology and genetics, moreover, have since amply demonstrated their non-existence.

But along with racism, the term “race” continues to be used in the “scientific” sphere, obviously by its proponents, as well as in everyday language and even in the language of administration in several countries.

*DADA Rivista di Antropologia post-globale* began to debate the issue intensively within the Scientific Board, and then involved a growing number of scholars and researchers in anthropology, philosophy, sociology, political science, economics, genetics and law in the discussion.

***We have thus come to consider proposing to the United Nations and other international bodies a moratorium on the use of the term “race” in all official documents.***

In this context of analysis, we invite those interested in the debate to participate in the production of a special issue of the Journal entitled *Anthropology and Race*, with a deadline set for 30 June 2023.

Questo è il numero di Dicembre 2022 di *Dada. Rivista di Antropologia post-globale*. Si tratta dell'edizione semestrale, contenente articoli su differenti temi.

Antonello Ciccozzi elabora un'analisi del concetto di "allarmismo" conducendo poi a una precisa elaborazione del concetto di "rassicurazionismo" sulla base dell'antropologia del rischio e della catastrofe. Antonio Luigi Palmisano propone una serie di riflessioni sull'attività etnografica e autoetnografica rileggendo criticamente un dialogo tenuto da tre etnologi proprio su questi temi. Asia Beatrice Cosma tratta dei processi orizzontali nei movimenti sociali contemporanei, all'esempio di Extinction Rebellion a Torino. Daniela Calvo affronta il tema del tarantismo nel suo divenire storico e nella sua trasformazione in intangibile patrimonio culturale nonché istituzione promotrice di eventi commerciali. Amelio Pezzetta discute delle attività ludiche a Lama dei Peligni, alle pendici della Majella, e delle loro trasformazioni nel corso degli ultimi decenni. Antonio Severino analizza il lavoro fotografico di Frank Cancian realizzato nel 1957 in Irpinia insieme al carteggio prodotto dagli stessi attori sociali negli anni seguenti.

In questa occasione comunico ai Colleghi interessati che i prossimi numeri Speciali del 2023 hanno per titolo:

- *Laboratory of anthropology* (deadline for the contributions: March 30, 2023),
- *Anthropology of law* (deadline for the contributions: June 30, 2023),
- *The good and the evil* (deadline for the contributions: September 30, 2023),
- *Anthropology and the race* (deadline for the contributions: December 30, 2023).

Gli autori sono invitati a segnalare alla Redazione il loro interesse nel partecipare alla realizzazione di queste nuove avventure di studio e di ricerca, presentando poi il loro contributo nella lingua preferita.

Il Direttore

Antonio L. Palmisano

*Dada Rivista di Antropologia post-globale*, semestrale n. 2, Dicembre 2022

# DADA

## Rivista di Antropologia post-globale

Fondata e diretta da Antonio L. Palmisano

Numero 2 – Dicembre 2022

a cura di

Antonio L. Palmisano

### Indice

#### ***ESSAYS***

**Rassicurazione: itinerari di antropologia del rischio**

Antonello Ciccozzi p. 9

**L'esperienza etnografica: tre etnografi si confessano**

Antonio L. Palmisano p. 51

**Processo orizzontale nei movimenti sociali: faccia-a-faccia o piattaforme online?  
Il caso etnografico di Extinction Rebellion in Torino**

Asia Beatrice Cosma p. 67

## ***ARTICLES***

### **Taranta's lines of flight in performing arts**

Daniela Calvo p. 97

### **Antichi e nuovi giochi infantili a Lama dei Peligni (Ch)**

Amelio Pezzetta p. 121

### **Interpretare "con-testi". Cancian, Lacedonia e i lacedoniesi oltre le foto, a partire da un carteggio privato (1957 - 2020)**

Antonio Severino p. 155

## ***RECENSIONI***

Ulrich van Loyen, *Napoli Sepolta. Viaggio nei riti di fondazione di una città*. Roma: Meltemi, 2020, pp. 386

di Giuseppe Grimaldi p. 221

## ***AUTHORS***

p. 225

## **Rassicurazione: itinerari di antropologia del rischio**

Antonello Ciccozzi

### **Reassuranceism: itineraries in anthropology of risk**

#### **Abstract**

We know that alarmism is a problem because we are careful to the social consequences of danger misdiagnoses. On the contrary, we underestimate the social consequences of safety misdiagnoses so much that we have missed the opposite of the word alarmism: 'reassuranceism.' Bringing this word to the fore and reflecting on the meaning of the phenomena it indicates is instead crucial because the risk misperception is not just about passive inattention but often involves an underground cultural work of actively constructing false social representations of non-hazardousness. Reassuranceism is not only over-optimism about risk but often implies a more or less conscious way to camouflage dangers. Experts, opinion leaders and politicians may over-reassure in order to follow a charismatic temptation, or because this avoids the social and economic costs of prevention or the costs of retraining obsolete and unsustainable social-energy habits. Or the concealment of risks may also serve to protect economic interests. Not least it's a relevant question because when diagnoses of safety blur into reassuranceism we end up undermining the precautionary principle that should alert us to the risks of the anthropocene. In short, making reassuranceism means hiding risk, and since hiding risk is dangerous, reassuranceism is dangerous. This text, from a series of examples, aims to propose foundations for an anthropology of this aspect so missed from the risk analysis that there is still no term to designate it.

**Keywords:** reassuranceism, anthropology of risk, precautionary principle, anthropocene, sustainability

### **Il fastidio per le cassandre**

L'anno prima che Steven Spielberg lo trasformasse nel film che lo consacrò al grande pubblico, nel best seller del 1974 "Lo squalo", Peter Benchley<sup>1</sup> tratteggia la vicenda umana dello sceriffo di Amity, una immaginaria cittadina balneare statunitense. L'ufficiale è accusato dal sindaco di essere un paranoico allarmista che voleva tenere chiuse le spiagge ritenendo che la morte di alcuni bagnanti sarebbe stata causata da uno squalo gigante che poteva uccidere ancora. La colpa dello sceriffo era quella di aver ingenerato una epidemia di disdette, «una malattia contagiosa come il vaiolo» che stava mettendo seriamente a rischio<sup>2</sup> la stagione balneare, producendo un danno

---

<sup>1</sup> Benchley, 1994.

<sup>2</sup> Se nel linguaggio comune 'rischio' e 'pericolo' sono sinonimi (come 'azzardo', 'minaccia') in ambito tecnico e scientifico umanistico si rendono necessarie delle distinzioni. Chiariamo da subito che in questo testo si intenderà con il termine 'rischio' l'eventualità, la probabilità che si verifichi un

economico alla collettività in nome di un pericolo ormai inesistente. Similmente, sullo sfondo della vicenda narrata il 1912 da Thomas Mann nella celebre novella “La morte a Venezia”<sup>3</sup> (e nell’altrettanto nota trasposizione cinematografica che ne ha fatto Luchino Visconti nel 1971), le autorità cittadine si ostinavano a negare di avere a che fare con un’epidemia di colera sempre più evidente, poiché la paura del morbo era minore del timore di mettere in fuga i turisti. La stessa cosa avveniva ad Orano, la città algerina in cui è ambientato “La peste”, romanzo-capolavoro del 1947 di Albert Camus<sup>4</sup> (anch’esso raccontato al cinema, nel 1992, con l’omonimo seppur poco noto film del regista argentino Luis Puenzo), un’allegoria sul male in generale e su come esso si era appena manifestato con il nazismo. Qui i politici locali, temendo il panico della popolazione, tardarono a dare ascolto al medico francese Bernard Rieux, che riconosceva in una serie di decessi i segni della peste bubbonica che di lì a poco sarebbe dilagata; tra abitanti barricati subito in casa in preda al panico ed altri che seguitavano la loro vita, o cercavano almeno di farlo, come se nulla fosse.

Queste trame narrative di successo hanno in comune un punto: si scoprirà presto che lo sceriffo di Amity aveva ragione, così come facevano bene a sospettare i turisti a Venezia, e così come aveva visto giusto il medico di Orano. Quelli che lanciavano allarmi, quelli tacciati di allarmismo, avevano ragione, e si capisce che se le persone intorno a loro avessero dato ascolto ai loro inviti alla prudenza – sostanzialmente sconvenienti prima che apparentemente irrazionali – si sarebbero potute salvare delle vite. A un certo punto si capisce che quelli che lanciavano allarmi non erano allarmisti. Ovviamente non sempre gli allarmisti hanno ragione, ma quando il tempo rivela che coloro che invitavano all’accortezza, che segnalavano il rischio di certe condotte rispetto a un pericolo al momento invisibile agli altri, avevano ragione, questo svela anche e necessariamente che coloro che li criticavano e ostacolavano in vario modo avevano torto nel chiamarli “allarmisti”. Ciò avviene in quanto il rischio rimanda a una biforcazione tra diversi futuri possibili in cui l’agente d’impatto – qual esso sia – può non manifestarsi nella sua pericolosità, rivelarsi una paura infondata, una paranoia; oppure può materializzarsi in forma reale attraverso una gamma di danni che vanno da una rilevanza variamente irrisoria, minima o trascurabile fino alla catastrofe conclamata.

In questo testo tratterò del perché molte volte tardiamo a dare ascolto a quelli che rappresentano dei rischi in potenza mettendo in evidenza dei pericoli invisibili

---

danno per esposizione a un pericolo. Il termine ‘pericolo’ inerisce quindi alla potenzialità di causare danni. Il pericolo riguarda (caratteristiche di) oggetti, situazioni (in relazione alle caratteristiche dei soggetti che vi entrano in contatto), e il rischio varia in funzione del comportamento che si adotta rispetto a un pericolo. Ad esempio: una curva stretta è pericolosa, quindi è rischioso percorrerla in auto o il moto ad alta velocità e più la velocità è elevata maggiore è la probabilità di impatto (che è certa sopra una certa soglia).

<sup>3</sup> Mann, 1988.

<sup>4</sup> Camus, 1948.

agli altri in un dato momento; o tendiamo proprio a non sentirli, finché il pericolo si manifesta in tutta la sua evidenza e spesso si è già passato il punto di non ritorno. E illustrerò perché non ci rendiamo conto che (quelli che qui chiamerò) i “rassicurazionisti”, coloro che accusano di allarmismo chi rappresenta un rischio connesso a un pericolo invisibile agli altri, possono essere pericolosi; possono essere più pericolosi degli allarmisti. Questo in quanto l’imprudenza, la pulsione psicologica e/o il condizionamento culturale a rimuovere il rischio, si può rivelare in alcuni casi quale una dispercezione nefasta; perché nascondere la pericolosità delle situazioni amplifica il rischio di subire dei danni da esse.

Non a caso gli episodi letterari che ho prima illustrato sono riconducibili ad esempi di un *topos* letterario diffuso che rimanda a un archetipo di fondo, il mito di Cassandra, la sacerdotessa del tempio di Apollo che, dotata di preveggenza, era detestata dalla gente che trovava più comodo prendersela con lei per le catastrofi che annunciava che fare qualcosa per evitarle. Così il suo potere non solo era inutile ma finiva con il danneggiarla<sup>5</sup>. È da ciò che a livello di senso comune “essere una Cassandra” significa fare previsioni nefaste che si realizzano ma non essere creduti, anzi finire con l’essere invisibili. Come pure nel nostro tempo il mito di Cassandra è stato derubricato a un disturbo: la “sindrome di Cassandra”<sup>6</sup>, come tendenza psicopatologica a colpevolizzarsi con previsioni negative cadendo nella trappola di nefaste profezie autoadempienti in cui per la paura ingiustificata di farsi del male si finisce con il farsi del male per davvero. Insomma, abbiamo considerato significative le doti di Cassandra ma poi abbiamo preferito darle della matta: spesso siamo culturalmente più inclini a malvedere l’atto di accorgersi di pericoli poco manifesti che ad accorgerci che essi sono in incubazione; e lo facciamo fino a ridurre questa tendenza a un disturbo psicologico, a una paranoia.

Prevedere il rischio in vari casi in cui questo è connesso a situazioni o oggetti di pericolo non evidenti è un atto che spesso genera disappunto in quanto il rischio poco palese si tende a rimuoverlo in atteggiamenti inconsapevolmente scaramantici che, in nome di una più o meno esplicita e consapevole invocazione apotropaica dell’”andrà tutto bene”, imbandiscono tentativi di profezie autoadempienti; e lo fanno nella speranza che non rivelino, all’opposto, un carattere autoinficiante. Accomodarsi sulla fiducia nella realtà del buon auspicio che “andrà tutto bene” implica come corollario il tacciare di allarmismo chi segnala un pericolo quando esso è invisibile. Ma un pericolo può essere invisibile sia perché è irreali sia perché è in incubazione, e quindi ancora invisibile. Questo significa giocare con la sorte, trasformare prima del tempo uno scenario induttivo dove il disastro è in qualche misura possibile in una deduzione di assenza di rischio. Significa non comprendere che postulare assiomaticamente l’assenza di rischio è a sua volta un comportamento rischioso

---

<sup>5</sup> Cfr. Vernant, 2005.

<sup>6</sup> Cfr. Schapira, 1988.

perché nascondere culturalmente, simbolicamente, noumenicamente la pericolosità è un atto che la rende più pericolosa; tantopiù quanto più essa è presente per quanto non visibile, in quanto nascosta materialmente, naturalmente, fenomenicamente. Insomma: la cecità culturalmente indotta di fronte ai pericoli li rende più pericolosi, amplifica il rischio che essi si traducano in danno.

Personalmente ho proposto il termine “rassicurazionismo” per definire questa tendenza culturale alla rimozione preconettuale, dogmatica, infondata del pericolo indotta da forme di dispercezione del rischio. Tale intuizione è derivata da un’esperienza vissuta in un terremoto disastroso e trasformata in un lavoro di consulenza antropologica in ambito giuridico. In queste pagine esporrò per prima cosa dei dettagli di quel lavoro di consulenza, a corredo dei quali richiamerò alcuni altri casi emblematici inerenti a situazioni di rischio che ho discusso negli ultimi dieci anni, dove entrano in gioco in modo tanto cruciale quanto incompreso dei fattori culturali che inducono alla dispercezione del rischio data da fenomeni collettivi di fraintendimento, di «decodifica aberrante»<sup>7</sup> della pericolosità di determinati oggetti o situazioni. Nella seconda parte del testo illustrerò alcuni aspetti teorici generali di antropologia del rischio derivabili da questi esempi.

### **La differenza tra non prevedere un terremoto e prevedere un “non terremoto”: il processo dell’Aquila<sup>8</sup>**

Sono uno dei tanti fortunati sopravvissuti del terremoto dell’Aquila, una scossa di magnitudo momento 6.3 che avvenne alle 3:32 di notte del 6 aprile 2009 proprio sotto la città, provocando un’apocalisse locale che ebbe la clemenza di risparmiarne circa 100mila persone, uccidendone però più di 300. Dico questo per sottolineare che la percentuale dei morti tra la popolazione del “cratere sismico” fu contenuta a uno 0,3% per il fatto che la quasi totalità degli edifici resse all’impatto, seppure circa la metà si avvicinò al limite del crollo. Da ciò si evince che una durata o un’intensità del sisma appena poco maggiore avrebbero reso la vulnerabilità delle case letale per decine di migliaia di persone. La catastrofe fu preceduta da una sequenza sismica crescente in frequenza e intensità durata quattro mesi; con una cinquantina di scosse avvertite dalla popolazione, tre delle quali molto forti (intorno ai 4 gradi di magnitudo), la prima il 30 marzo, le altre due quattro e due ore prima di quella fatale.

Quel 30 marzo la cittadinanza si riversò in massa in strada terrorizzata a seguito del tremore, e il giorno dopo fu convocata una commissione nazionale di

---

<sup>7</sup> Prendo in prestito da Umberto Eco la nozione di “decodifica aberrante”, e la uso in senso ampio per indicare un’interpretazione errata e fuorviante del rischio data dalla sottovalutazione della pericolosità di situazioni o oggetti che può arrivare oltre che ad azzerarne il potenziale di danno a invertirli come indici di sicurezza (cfr. Eco, 1994).

<sup>8</sup> Cfr. Ciccozzi, 2013, 2014, 2016a.

esperti, la Commissione Grandi Rischi, per valutare la pericolosità della situazione. A volere l'evento fu il capo della Protezione civile, Guido Bertolaso, che, come emerse da un'intercettazione telefonica, volle convocare a L'Aquila «i massimi esperti di terremoti» per inscenare un'«operazione mediatica» allo scopo di «tranquillizzare la gente» persuadendola che «è una situazione normale, sono fenomeni che si verificano, meglio che ci siano 100 scosse di 4 scala Richter piuttosto che il silenzio perché 100 scosse servono a liberare energia e non ci sarà mai la scossa, quella che fa male». Una visione sostanzialmente analoga a quella diffusa alla popolazione locale dal quotidiano "Il Centro" del 18 febbraio in un'intervista ad una sismologa dove si poteva leggere che «uno sciame, qualunque sia e di qualunque durata, non è mai, e sottolineo mai, precursore di grandi eventi sismici [...], meglio piccoli e tanti movimenti, che uno grande e secco, che crea danni notevoli, anche distruzione e morte. Queste sequenze così lunghe in un certo senso dovrebbero tranquillizzare perché vuol dire che l'energia del sottosuolo viene rilasciata diluita nel tempo».

Fu così che il 31 marzo 2009 i media locali diffusero l'intervista di uno degli esperti convocati, Bernardo De Bernardinis, il vice-capo della Protezione civile, il quale smentiva le preoccupazioni del giornalista che gli chiedeva conto del terremoto. Non solo: il funzionario rassicurava la popolazione dichiarando che «non c'è un pericolo, la comunità scientifica mi continua a confermare che è una situazione favorevole perché anzi c'è uno scarico di energia continuo, e quindi sostanzialmente se ci sono anche degli eventi piuttosto intensi non sono intensissimi». L'intervista si concluse sigillando la rassicurazione appena data con un invito tragicomico alla cittadinanza atto a sedare l'eventuale persistere di preoccupazioni in caso di altre scosse: bere un bicchiere di vino Montepulciano. Tanti si sentirono sollevati da questa notizia; in una città che non solo era tormentata da mesi di scosse in crescendo ma che poggiava su otto secoli di storia funestati da diversi terremoti, tre dei quali disastrosi.

In tal modo quest'idea che i tremori di quei giorni erano non solo da non interpretare come brutto segno ma, addirittura, quale indice positivo di un terremoto che in questo modo si stava "rateizzando" in più scosse non distruttive, indusse molte persone a non scappare di casa dopo due forti scosse che precedettero di qualche ora quella catastrofica. La maggior parte di queste persone si salvò perché le case ressero all'impatto. Io stesso, tra tanti dubbi, fui condizionato da quella diagnosi rassicurante a restare a casa insieme alla mia famiglia e ci salvammo perché il condominio dove vivevamo, pur avendo riportato danni strutturali su una colonna portante, resse alla scossa. Invece altri miei concittadini furono uccisi dai crolli. In città per tanta gente questo aver abboccato al condizionamento dato da una diagnosi esperta vacuamente rassicurante è stato abbastanza chiaro, da subito dopo il terremoto.

Ci fu un processo contro la Commissione Grandi Rischi, che fu accusata di aver fornito agli abitanti dell'Aquila delle «informazioni imprecise, incomplete e contraddittorie sulla pericolosità dell'attività sismica, vanificando le attività di tutela

della popolazione»<sup>9</sup>. L'Accusa si proponeva di evidenziare, attraverso le ricostruzioni testimoniali dei parenti, un nesso causale tra quelle assicurazioni e la morte di ventinove persone e il ferimento di quattro. La comunità sismologica italiana reagì in modo corporativistico, deformando i capi d'imputazione in un'incriminazione per «mancato allarme», ovvero in un'insensata accusa di non aver previsto il terremoto, trasformando agli occhi dell'opinione pubblica internazionale la questione in una caccia alle streghe in cui gli scienziati finivano con il diventare un capro espiatorio su cui sfogare il trauma delle morti.

D'altra parte, la dicitura di 'mancato allarme' si era fatta strada anche tra la popolazione e i media locali subito dopo il terremoto. Molti cittadini, pur avendo ben inteso di essere stati tranquillizzati da una diagnosi di assenza di rischio, confondevano questo aver ricevuto un'informazione di non pericolosità con un non aver ricevuto un'informazione di pericolosità. Per chiarire che assicurare in modo infondato è diverso (e può essere assai più grave) dal non allarmare scrissi di questo tema su un blog; e un mediaweb locale riprese tale testo dove spiegavo che se non prevedere un terremoto (cosa che attualmente la scienza non può fare) è un *mancato allarme* prevedere un "non terremoto" (cosa che la scienza non può fare e che non dovrebbe fare) era stato, in questo caso, una *rassicurazione disastrosa*<sup>10</sup>. Quel testo circolò e da lì fui chiamato come consulente dell'accusa al processo contro la Commissione Grandi rischi per illustrare in che modo quella diagnosi assicurante aveva condizionato alcuni aquilani inducendoli a rimuovere il rischio del terremoto. Intitolai la mia relazione di consulenza "Rassicurazionismo: Antropologia della comunicazione scientifica nel terremoto dell'Aquila".

Il motivo per cui ho proposto il neologismo 'rassicurazionismo' è dipeso dal fatto che la poca intelligibilità dell'atto istituzionale di valutazione e comunicazione del rischio avvenuto all'Aquila può essere compresa osservando che nel repertorio lessicale italiano (e non solo) non disponiamo di un contrario puro per il termine 'allarmismo'. 'Allarmismo', infatti, è un lemma composto dal sostantivo 'allarme' (che significa "segnalazione di emergenza") e dal suffisso 'ismo' (che significa in questo caso "dottrinarietà", fissazione immotivata spesso legata ad atteggiamenti collettivi), i quali insieme delineano un significato di "tendenza a preoccuparsi e ad ingenerare timore verso gli altri in assenza di validi motivi". All'opposto, una parola che significa "segnalazione immotivata di normalità" non esiste: il termine 'rassicurazione' non comporta il connotato dell'immotivatezza. Tuttavia, il fenomeno ingenerato dai saperi esperti nella circostanza del terremoto dell'Aquila non poteva che essere iscritto nel significato di una "segnalazione immotivata di normalità", un evento che senza un lemma appropriato rimane oscuro e si presta ad essere frainteso, per questo tale termine è necessario alla comprensione. Non è che per evitare di fare

---

<sup>9</sup> Memoria del PM Fabio Picuti depositata alla Procura della Repubblica dell'Aquila il 13 luglio 2010.

<sup>10</sup> <https://www.abruzzo24ore.tv/news/Mancato-allarme-o-rassicurazione-disastrosa/17103.htm>

allarmismo si generò semplicemente un mancato allarme: è che arrivando a fare rassicurazionismo si produsse, oltre a un mancato allarme, una rassicurazione disastrosa<sup>11</sup>.

Ho basato la consulenza che ho redatto su una serie di assunti antropologico-culturali<sup>12</sup>, e, soprattutto, sulla teoria delle rappresentazioni sociali di Serge Moscovici, utilizzando questi supporti interpretativi come quadro teorico generale per conferire deduttivamente comprensibilità ai casi particolari forniti dalle testimonianze dei parenti delle vittime, in relazione alle valutazioni esperte circa l'assenza rischio comunicate in città attraverso i media locali. In particolare, con Moscovici ho potuto evidenziare che nelle società contemporanee il senso comune – e quindi la cultura antropologica<sup>13</sup> intesa nella sua funzione di protocollo di decodifica quotidiana e tendenzialmente acritica dell'esperienza – tende a prodursi dagli «universi reificati» del mondo scientifico verso gli «universi consensuali» della vita quotidiana, attraverso la «normalizzazione del perturbante» che può essere veicolato da nuovi eventi (quali, appunto, una sequenza sismica). Tutto questo avviene a mezzo di procedimenti di «ancoraggio» (l'attribuzione di un termine, di un nome a fenomeni nuovi) e «oggettivazione» (l'attribuzione di un significato a quel nome)<sup>14</sup>.

La scelta di tale teoria è dipesa dalla sua valenza euristica rispetto al caso in esame: con Moscovici diventava intellegibile che l'aver ancorato il fenomeno tellurico in corso nel termine “sciame sismico”, oggettivandolo nel significato

---

<sup>11</sup> Preciso che nel 2020 l'Istituto Treccani ha riconosciuto il termine ‘rassicurazionismo’, ma ad ora esso non è entrato in uso né a livello di senso comune né a livello di saperi esperti ([https://www.treccani.it/vocabolario/rassicurazionismo\\_%28Neologismi%29/](https://www.treccani.it/vocabolario/rassicurazionismo_%28Neologismi%29/)).

<sup>12</sup> Ho usato una serie di premesse teoriche generali sulla natura culturale dell'uomo al fine di chiarire il nesso tra comunicazione sociale e comportamenti individuali (cfr. Ciccozzi, 2013); soprattutto a partire dalla definizione semiotica di cultura formulata da Clifford Geertz (cfr. Geertz, 1973). Questo per illustrare alla Corte che l'uomo è immerso in un habitat di significati i quali – a vari livelli più o meno localizzati – precodificano l'esperienza del mondo, condizionando la percezione, la decisione e l'azione (nello specifico vi era da confutare un ideale ingenuo di libero arbitrio proposto dalla Difesa, in una pretesa di forclusione del background culturale dal sé individuale, come totale autonomia della scelta soggettiva rispetto alle cornici sociali, come completa impermeabilizzazione del singolo rispetto ai condizionamenti culturali).

<sup>13</sup> Va chiarito che, ragionando dall'ambito teorico della psicologia sociale, Moscovici non parla esplicitamente di cultura antropologica, ma il concetto di ‘senso comune’ rimanda a ciò che, nelle società complesse, è intesa come cultura antropologica (Herzfeld, 2001). Inutile dire che, trattandosi di discipline che condividono per svariati aspetti fondamentali l'oggetto di studio, i confini tra l'antropologia culturale e la psicologia sociale sono spesso sfocati e sovrapposti. In tal senso, ponderati attraversamenti interdisciplinari, funzionali alla comprensione dei fenomeni che si studiano, possono risultare epistemologicamente stimolanti ed euristicamente vantaggiosi.

<sup>14</sup> Cfr. Moscovici 1984. Preciso in merito che non ho usato la teoria di Dan Sperber sull'«epidemiologia delle credenze» (Sperber, 1999), in quanto ho trovato l'approccio Moscovici più cogente rispetto al caso aquilano. E comunque di sottolineare che Sperber scrive successivamente a Moscovici e ne ignora il lavoro; presenta ricorrenti attinenze e somiglianze con il pensiero del teorico delle rappresentazioni sociali.

rassicurante di “scarico positivo di energia”, costituiva un fenomeno di rappresentazione sociale della realtà dalla valenza altamente persuasiva in funzione dell'autorevolezza della fonte esperta che lo aveva prodotto e di media che lo veicolavano in una popolazione particolarmente sensibilizzata sul tema. Così questa diagnosi rassicurante, diffondendosi mediaticamente nell'aquilano e propagandosi tra gli strati sociali, ha condizionato le condotte delle persone attraverso la sua capacità di riprogrammare il senso comune – l'habitat antropologico culturale di significati con cui le persone interpretano la realtà che le circonda – in cui queste erano quotidianamente immerse. Quella diagnosi di non pericolosità ha funzionato alla stregua di un algoritmo di decodifica delle scosse che in tal modo venivano interpretate come indice di un pericolo che, invece di annunciarsi, si sarebbe dissolto. Un segno di pericolo si era trasformato nel suo opposto, in un indice di assenza di pericolo.

Il tutto va pensato sullo sfondo di un principio generale mutuabile dall'analisi (e dall'antropologia) del rischio<sup>15</sup> che nella formula  $D=I \times V \times E$  spiega che un disastro (D) è dato dalla combinazione tra un agente di impatto (I), dei fattori di vulnerabilità (V) e dei livelli di esposizione (E). In tal senso si poteva comprendere che all'Aquila alcune persone morirono per la combinazione di tre fattori: per un terremoto (agente d'impatto) che aveva fatto crollare degli edifici (che presentavano un fattore di vulnerabilità tale da non consentirgli di reggere l'agente di impatto) dove, nonostante due forti scosse che anticiparono quella fatale, delle persone erano state persuase da una diagnosi rassicurante a restare a letto (cosa che ha aumentato i livelli di esposizione). Da qui si evince che l'aver diminuito la percezione del pericolo con delle rassicurazioni infondate ha aumentato l'esposizione al rischio di subire un danno da un agente d'impatto. Quelle rassicurazioni avevano concausato il disastro similmente a quanto fecero, con il loro cedimento, le strutture portanti di alcuni edifici eccessivamente fragili.

Se alla fine del processo di primo grado tutti gli esperti sono stati riconosciuti colpevoli e condannati a sei anni di reclusione, la Corte d'Appello ha invece ristretto la responsabilità al solo vice-capo della Protezione civile De Bernardinis, reo di aver fornito quella rassicurazione mediatica ai margini della riunione degli esperti, riducendo la pena a due anni. Il tutto sostenendo che durante la riunione non si sarebbe parlato della teoria dello “scarico di energia”, che gli altri esperti non erano stati partecipi in nessun modo di tale visione, ascrivibile quindi solo a De Bernardinis,

---

<sup>15</sup> Attraverso un approccio socio-antropologico all'analisi del rischio è, da qualche decennio, maturata la consapevolezza che i disastri derivano dalla correlazione tra fattori naturali e fattori umani, di tipo sociale e culturale (cfr. Quarantelli 1978; Douglas, Wildavsky 1982; Oliver-Smith 1986). Da tale assunto fondamentale sono derivate una serie di formule combinatorie che, da diversi ambiti, convergono verso l'idea di pensare al concetto di rischio a partire dal prodotto tra queste variabili; o meglio tra il diverso peso che esse assumono in ogni singola circostanza disastrosa.

e che non avrebbero in nessun modo rilasciato dichiarazioni dal tenore rassicurante sul fenomeno sismico in atto (ma anzi unicamente valutazioni affatto rassicuranti oltre che esclusivamente ispirate alla migliore scienza disponibile al momento della riunione). Vale a dire che è stata negata qualsiasi responsabilità istituzionale a partire dalla negazione di qualsiasi errore di valutazione scientifica. Ciò nonostante che, come è emerso durante il dibattito processuale dai verbali di tale riunione, nel corso della riunione fu evocata e non smentita la teoria dello “scarico di energia”; e dagli esperti ivi convocati furono proferite affermazioni diagnostiche come: «non ci si aspetta una crescita della magnitudo», «questa sequenza sismica non preannuncia niente», «escluderei che lo sciame sismico sia preliminare di eventi». Il terzo e ultimo grado di giudizio si è concluso con la conferma della sentenza d’Appello (e pena sospesa), e l’affermazione della verità giuridica da essa espressa.

In tutti i modi il punto sostanziale è che la giurisprudenza italiana ha sostanzialmente riconosciuto che la diffusione nel senso comune della città di una erronea diagnosi rassicurante di assenza di pericolo ha diminuito culturalmente la percezione del rischio sismico, concausando la morte di più persone. In merito si può concludere che, nei mesi di incubazione della catastrofe che si è manifestata con il terremoto, all’Aquila per evitare di fare allarmismo si finì con il fare rassicurazionismo, amplificando in tal modo la letalità del sisma.

### **Patrimonio storico-artistico architettonico, rischio sismico e rassicurazionismo<sup>16</sup>**

Restando all’Aquila, per il tema qui trattato meritano di essere menzionati alcuni aspetti paradossali della ricostruzione, inerenti a questioni di dispercezione del rischio sismico, dove, rispetto al risanamento del centro storico, si è assistito a una tensione tra due necessità: tutelare il patrimonio culturale rappresentato dagli edifici storici e rendere sismicamente sicura la città. Qui, sulle scelte riguardo al come ricostruire, si è delineato presto un orientamento verso il ripristino della città “com’era-dov’era”, per mezzo del restauro conservativo generalizzato. Il “com’era-dov’era” aquilano si è affermato attraverso una campagna politico-mediatica di costruzione di un immaginario dell’Aquila come “città medievale” enfaticamente promossa da diversi politici locali variamente assecondata da esperti e associazioni culturali locali e nazionali che si occupano a vario titolo di patrimonio culturale. Questo processo di medievalizzazione dell’identità cittadina se da un lato rimanda a una tendenza europea più generale, dall’altro sottende nello specifico una finzione storiografica particolarmente accentuata in quanto L’Aquila, più che una città tout court medievale, è un centro di fondazione tardo-medievale; epoca della quale, soprattutto a causa dei terremoti che l’hanno colpita nei secoli, conserva presenze urbanistiche solo

---

<sup>16</sup> Ho trattato questo tema in Ciccozzi, 2014c, 2015a, 2021.

sporadiche, in un tessuto abitativo caratterizzato invece da una prevalente varietà di stili architettonici (dovuta appunto in misura rilevante anche alle tre ricostruzioni post-sismiche che, nella storia della città, hanno preceduto questa attuale).

In tal senso la costruzione di un immaginario cittadino dell'Aquila come "città medievale" è stata propedeutica a una politica di tutela a tappeto basata sul restauro conservativo (in luogo della demolizione e ricostruzione *ex novo*) anche di molti edifici senza particolare pregio storico e gravemente danneggiati dal sisma. Così il centro storico, una volta rappresentato surrettiziamente come organismo urbanistico-architettonico unitario e omogeneo, è stato investito da un dispositivo di tutela pressoché radicale degli edifici rientranti nel suo perimetro. È prevalsa quindi una strategia di patrimonializzazione culturale in cui il miglioramento dell'antisismicità delle abitazioni è stato vincolato a un piano d'intervento guidato dall'obiettivo primario della tutela storico-artistico-architettonica del bene. Questo ha esposto la ricostruzione al rischio di elevare a pregevole antichità da tutelare anche la gran quantità di vecchiume urbanistico variamente presente dentro le mura (prescindendo dalla qualità patrimoniale, dalla destinazione d'uso, dal livello di danno, dai costi necessari per il restauro).

Qui l'enfasi sul valore della conservazione, del ripristino, del recupero, della cristallizzazione di un passato perlopiù immaginato ha impedito di accorgersi dell'evidente antologia di stili urbanistici di cui si compone il centro storico, e di razionalizzare la presenza di una ricchezza della trama abitativa che risiede soprattutto nella varietà (e non nell'omogeneità, come invece avviene nelle città medievali propriamente dette). Così non solo ci si è privati della possibilità di una riscrittura parziale dell'urbanistica cittadina anche considerando innesti innovativi, contemporanei, peraltro coerenti con un tessuto abitativo fatto del sedimentarsi di diversità storica e lontano dall'omogeneità medievalizzata con cui è stato rappresentato. Il problema principale è che in nome di questa concezione tradizionalista, essenzializzante si rischia di preservare oltre al valore architettonico passato, esaltato a cifra di autenticità a partire da questa costruzione identitaria, anche la passata vulnerabilità sismica. Questo in un luogo in cui, date le caratteristiche geologiche, in vari casi si sarebbe potuto spesso rinunciare all'estetica della pietra, optando per soluzioni più sostenibili in termini di sicurezza, di antisismicità.

Da questo punto di vista la faccenda è implosa in una polarizzazione tra sostenitori del restauro conservativo della pietra da un lato e promotori del cemento armato dall'altro; sicché il tutto è rimasto arenato in un orizzonte di "pesantezza strutturale", declinato in una variante tradizionale contro una moderna: tutto si è tradotto in una sostanziale chiusura rispetto a nuove tecnologie di costruzione, rispondenti a una concezione più "leggera" dell'abitare, capaci di prestazioni antisismiche adeguate al territorio e oggi in grado di emancipare l'urbanistica da un

perdurante dominio del cemento armato (che, come vedremo più avanti, presenta altri gravi rischi rispetto ai quali c'è ancora scarsissima consapevolezza culturale).

C'è qui da sottolineare un aspetto cruciale della vicenda assolutamente concreto e rilevante in termini di rischio: per gli edifici in pietra tutelati si è adottato un regolamento che prevede la possibilità di andare in deroga rispetto alla sicurezza (alla capacità di resistere ai terremoti) in nome del valore della tutela del bene. Infatti, in merito la normativa ministeriale stabilisce che «si cerca di evitare interventi troppo invasivi accettando “capacità” (prestazioni) dei beni culturali inferiori a quelle che sarebbero richieste per l'adeguamento»<sup>17</sup>.

Da un punto di vista antropologico culturale è singolare che questo processo di dispercezione del rischio sismico dagli esiti pericolosamente rassicurazionistici sia stato fomentato, oltre che dalla poetica del centro storico della “città medievale” da preservare in quanto spazio sacro e quindi interdetto da qualsiasi possibilità di riscrittura urbanistica, da una sotterranea illusione diffusa a livello di senso comune che si è manifestata nella forma di un ingenuo e pseudoscientifico proverbio locale il quale, estendendo a canone per il futuro la già approssimativa frequenza cronologica dei tre terremoti distruttivi passati, propizia buoni auspici affermando che “tanto mo' ha fatto, refà fra trecent'anni” (“ora che il terremoto c'è stato, il prossimo ci sarà tra trecento anni”). In questo egoismo fatalistico – che fa del rischio appena passato un destino storico da delegare chi abiterà la città in un futuro troppo lontano per destare timori – è ravvisabile l'altra metà di una pulsione rassicurazionistico-patrimonializzante che si bea identitaristicamente del passato, fino a dargli priorità non solo rispetto a contingenze che riguardano scelte urbanistico-architettoniche ma anche rispetto ai futuri rischi sismici.

Comunque, ricordando che l'accettabilità del rischio si gioca sempre in un rapporto costi/benefici in cui la componente economica ha il suo peso, il primo beneficiario di tutto ciò è facilmente inquadrabile nella filiera del restauro conservativo. Si parla di interventi per miliardi di euro, e il costruito identitarista della “città medievale” ha agito nei termini di una poetica capace di veicolare emozioni patrimoniali che hanno finito con il sostenere più o meno inconsapevolmente e indirettamente politiche economiche che si servono in modo anche strumentale di questo livello retorico. Qui diventa evidente come la possibilità di interpretare le poetiche, le politiche e le emozioni del “patrimonio” è intimamente e irrinunciabilmente legata al saper partecipare, nella maniera più consapevole possibile ai giochi intellettuali, estetici e di potere che il regime e il discorso patrimoniale sempre producono. Più in generale, qualsiasi intervento economico di risanamento dei danni prodotti da un evento calamitoso è esposto al rischio che gli episodi da cui è costituita degenerino in altrettanti disastri sociali. Osservare come

---

<sup>17</sup> Mozione sulla prevenzione antisismica del Consiglio Superiore per i Beni Culturali e Paesaggistici, 20 aprile 2009.

l'intervento atto a riparare i danni di una calamità sismica possa innescare una calamità urbanistica ci informa un rischio di solito poco ragionato: sanare dei danni può produrre danni derivati su altri piani, e le cornici di deroghe emergenziali in cui si attuano questi interventi di solito favoriscono il proliferare di pericolose disattenzioni per cui le emergenze finiscono con il produrre emergenze derivate.

### **Poetiche del patrimonio e politiche del degrado e dell'abbandono**<sup>18</sup>

L'emozione patrimoniale della conservazione essenzializzante del centro storico dell'Aquila ha saziato l'immaginario cittadino producendo un'illusione di tutela dove un senso del luogo ipostatizzato in finzioni e fissazioni tradizionaliste ha determinato un eccesso osceno, un cono d'ombra fatto di rimozioni paradossali che non interessano unicamente il rischio sismico messo in secondo piano rispetto al valore della tutela del patrimonio urbanistico, e che meritano di essere descritte in quanto rimandano a un rischio più generale: il rischio del degrado paesaggistico-territoriale, e la sua rimozione. Infatti, questa sacralizzazione ossessiva del centro storico è correlabile a una complementare prassi socio-politica di disattenzione verso il contado, gli ambiti rurali periurbani, che nei fatti si è tradotta in una politica implicita di profanabilità della periferia, sempre più trasformata in discarica urbanistica dall'esplosione di un processo di *sprawling*. Si tratta di un fenomeno di disseminazione disordinata di artefatti a connotati urbani di bassa qualità e dalla bassa reversibilità, di sciatta, caotica cementificazione e capannonizzazione delle campagne. Questa tendenza, comune a molti luoghi del mondo, era già in atto prima del terremoto ma la ricostruzione l'ha accelerata, a partire dalla delocalizzazione in ambiti rurali dell'edilizia emergenziale post-sismica a connotati urbani destinata a ospitare gli abitanti della città che avevano perso la casa a seguito del terremoto.

In tale processo di cementificazione e abbandono dei campi, con la morte dei vecchi agricoltori tradizionali se ne va chi con la terra aveva un rapporto non utilitaristico e finalizzato immediatamente al profitto, ma esistenziale e organicamente orientato al senso del luogo. E questa relazione con il territorio si estingue dal momento in cui i figli e i nipoti di chi scompare sempre più spesso scelgono di lasciare i campi invasi dalle erbacce e circondati da un crescente disordine urbanistico. Così il verde sempre più incolto si punteggia di un grigio di qualità sempre più scadente; così le promesse di filiere corte, di agricoltura di prossimità, di agrigianato, di aziende agricole sostenibili spesso arrancano in realtà fatte di difficoltà economiche e burocratiche che nei fatti incoraggiano più abbandoni che recuperi. Poi, oltre il limite della conca aquilana, tutto l'Abruzzo si è auto-proclamato "Regione verde d'Europa" ma spesso, soprattutto nelle aree interne, si ha

---

<sup>18</sup> Riprendo qui degli argomenti trattati in: Ciccozzi, 2014a, 2016b.

l'impressione di trovarsi di fronte a un patrimonio, tanto naturale quanto agricolo, che nei fatti è a rischio di disgregazione, che manifesta uno iato preoccupante rispetto alle narrative sulla patrimonializzazione, alle parole di tutela, di salvaguardia che, da anni sempre più copiose, lo investono. Il rischio della fine del mondo contadino, sempre paventato dalla modernità industriale e mai concretizzatosi, sembra stavolta minacciare di trasformarsi in catastrofe reale.

Questo, nel caso del contado aquilano e in luoghi ad esso affini, avviene allorché i paesi, troppo vicini alle città, degenerano nella forma di periferie degradate. Oppure altrove ciò avviene in senso opposto, giacché i paesi sono troppo lontani dalle città perché possano offrire una quotidianità integrata nel presente; e allora da anni si vedono case e terre sempre più lasciate a loro stesse. Soprattutto in questo secondo caso i paesi muoiono nonostante un pullulare di progetti e narrative di tutela del patrimonio culturale che però sembrano più concentrarsi su aspetti vari di cultura immateriale fatta principalmente di convegni, festival, rievocazioni, o inseguire il *deus ex machina* di propositi turistici spesso chimerici, che impegnarsi per mettere a fuoco una necessità di preservare e riattualizzare in modo concreto e sistematico la costellazione di patrimoni culturali locali del lavoro agricolo tradizionale. Gli atti concreti sono pochi, meno delle tentazioni museificanti che appaiono più utili a soddisfare una domanda urbana di nostalgia che un bisogno di presente del rurale. Sotto una coltre di retoriche della tutela, l'abbandono è la realtà che dilaga sempre più nelle aree rurali marginali italiane, e soprattutto nel Meridione.

Basti sapere, a titolo di esempio, che oggi il Governo mette a disposizione risorse economiche per sostenere l'iscrizione di tradizioni e pratiche agro-alimentari e agro-silvo-pastorali nella Lista rappresentativa dei patrimoni immateriali dell'Unesco<sup>19</sup>. Nel frattempo, il Censimento Generale dell'Agricoltura rivela che in Italia negli ultimi dieci anni hanno chiuso i battenti 82.000 aziende condotte da giovani imprenditori con meno di trentacinque anni<sup>20</sup>. Nell'ideale chimerico che il discorso esclusivista dell'eccellenza patrimoniale possa salvaguardare tutti gli ambiti rurali si dimentica che i paesi si salveranno se si riuscirà a mantenere presente il loro rapporto strutturale con il territorio. Si dimentica che questo proposito non può darsi al di fuori di una capacità di riattualizzare, di storicizzare il modo di produzione contadino in nuovi rapporti sociali di produzione che prevedano un'integrazione significativa con le reti di distribuzione oggi monopolizzate dalla grande distribuzione neoliberista. Non si tratta tanto di auspicare, più o meno illusoriamente, che tutto possa essere patrimonializzabile attraverso riconoscimenti istituzionali di tutela in nome di criteri di eccellenza; si tratta di riconoscere il rischio insito in un aspetto della questione: se queste procedure diventano l'unico luogo di salvezza della

---

<sup>19</sup> Decreto Direttoriale n. 305202 del Ministero delle Politiche Agricole, Alimentari e Forestali, 8 luglio 2022.

<sup>20</sup> <https://www.agricultura.it/2022/12/01/giovani-agricoltori-gioia-anga-i-giovani-non-vedono-piu-futuro-sostenibile-nellagricoltura/>

diversità culturale, si finisce con il condannare all'estinzione tutto ciò che non rientra nella dinamica di simili dispositivi.

In tal senso serve ragionare su degli aspetti paradossali insiti nella tendenza a costruire delle identità sostanziali come sostegno dei processi di patrimonializzazione, sul fomentare «emozioni patrimoniali» attraverso la costruzione di «poetiche della memoria e dell'identità»<sup>21</sup>. In termini di immaginari patrimoniali certe rincuoranti rappresentazioni identitarie del senso del luogo spesso non sono semplicemente in contraddizione con delle dannose pratiche di speculazione, di strumentalizzazione o di rinuncia. A volte le poetiche della tutela possono essere sotterraneamente correlate ad altrettante politiche del degrado e dell'abbandono come pre-condizione: le immagini identitarie rassicuranti che promettono resilienza possono finire con il sostenere tacitamente pratiche di segno opposto, che in questi casi subordinano pericolosamente la salute dei luoghi a finalità di profitto o a consolazioni anestetizzanti. Il dire che si fa tanto per il territorio espone al rischio dell'illusione, all'isteria di illudersi che quel dire sia già un fare, e quindi ammantare con quelle poetiche di tutela delle politiche inesistenti, o peggio, di segno opposto, di degrado. In tal senso va inteso che una concezione del patrimonio come eccellenza può risolversi in una spettacolarizzazione illusoria di tutela che, limitandosi a manifestarsi su un piano rappresentazionale fatto di promesse, convegni, e un proliferare di progetti autoreferenziali poco concreti, finisce con il trascurare il reale, finisce con il mettere a rischio ciò che è patrimonio come quotidianità.

È questa in ultima analisi la cifra di questo atteggiamento culturale che può essere definito come rassicurazionismo patrimonializzante: nascondere il pericolo del degrado, dell'imbruttimento territoriale paesaggistico e urbanistico delle periferie e dell'abbandono dei territori rurali remoti e marginali nella spettacolarizzazione di narrazioni patrimoniali autocompiacenti, eccessivamente sbilanciate in tono epico su immagini di bellezza, di eccellenza, di prestigio, espone al rischio che tale degrado e abbandono si serva proprio di questa maschera per meglio dilagare nel tempo. E a ben vedere si tratta della manifestazione urbanistica e paesaggistica di un principio generale dell'antropologia del rischio già menzionato: diminuire la percezione culturale della pericolosità di una situazione aumenta l'esposizione al rischio che questa si realizzi. In questi casi tale rischio si concretizza allorché dei costrutti identitaristi edulcoranti nascondono la mala politica in finzioni mimetiche date da etichette poetiche invertite rispetto a un agire politico-territoriale che si attua proprio nel solco di questa falsa coscienza prodotta sul senso del luogo.

Insomma, in questo rappresentare isterico che fagocita il fare reale, dal momento in cui le poetiche del bello orientate al valore culturale vengono usate per nascondere politiche dell'imbruttimento orientate al profitto economico o all'incuria,

---

<sup>21</sup> Cfr. Palumbo, 2003.

le pratiche istituzionali di deterioramento e abbandono del territorio non si oppongono alle narrazioni culturali sull'eccellenza dei luoghi ma si mimetizzano in esse, trovano in esse un habitat di senso favorevole per il loro realizzarsi. E, nella «società dello spettacolo», dove le rappresentazioni producono la realtà o l'illusione di essa<sup>22</sup>, il paradosso di questo nesso mimetico tra le retoriche e le poetiche della tutela, della cura, dell'aiuto e le pratiche, le politiche dell'abbandono, della speculazione, dello sfruttamento si delinea come una cifra generale di un meccanismo per cui non solo si attua un "predicare bene e razzolare male" ma "si predica bene per razzolare male": il rischio è quello del perversimento per cui la spettacolarizzazione di un dire orientato al valore culturale pubblico può risolversi nella produzione di un'aura rassicurazionistica propedeutica ad ammantare di buone intenzioni un fare che invece è orientato all'interesse economico privato.

### **La pericolosa mistica del cemento armato<sup>23</sup>**

Il 18 ottobre 2022 è crollata l'Aula Magna dell'Università di Cagliari. Il disastro è avvenuto alle 10 di sera, se fosse successo qualche ora prima sarebbe stata una strage di studenti. Il Rettore dell'Ateneo definirà l'incidente "un fulmine a ciel sereno"<sup>24</sup>. Proprio il giorno prima i media nazionali avevano dato notizia dei crolli di loculi al cimitero di Poggioreale a Napoli, diffondendo l'immagine ad effetto di una decina di bare sospese in bilico nel vuoto. Mentre concludo questo articolo è arrivata la notizia di un ponte crollato in provincia di Pisa, il sindaco osserva che "poteva essere una tragedia"<sup>25</sup>: la fortuna ha voluto che in quel momento non passasse nessuno. Meno fortunate furono invece le circostanze di un altro recente crollo assai più illustre, che torna subito in mente di fronte a questi recenti episodi di cronaca, quello del 14 agosto 2018 quando è rovinato al suolo il ponte Morandi di Genova, uccidendo 43 persone. Quel ponte andato giù all'improvviso era uno dei più vistosi simboli della modernizzazione del paese; rappresentava la punta di diamante del sistema autostradale nazionale, la grande infrastruttura che ha concretizzato più di ogni altra opera il "miracolo economico italiano" del secondo dopoguerra. Era un emblema di solidità; sennonché, inaugurato il 4 settembre del 1967, è durato appena poco più di cinquant'anni.

---

<sup>22</sup> Cfr. Debord, 2008.

<sup>23</sup> Riprendo qui una serie di temi che ho discusso all'indomani del crollo del ponte Morandi di Genova in un dialogo interdisciplinare con il presidente dell'Associazione di Ingegneria Sismica Italiana (Ciccozzi, Barocci, 2019).

<sup>24</sup> <https://www.agi.it/cronaca/news/2022-10-18/crolla-aula-magna-universita-cagliari-nessun-ferito-18495728/>

<sup>25</sup> [https://www.ansa.it/toscana/notizie/2022/12/02/crolla-un-ponte-nel-pisano-nessun-ferito-\\_ba76dadd-ef22-48ff-a684-80c2b554ccfb.html?fbclid=IwAR2jev\\_qTCw4uxAbNiWGEj33MpXixQlSkHXhIX-yqyvfBcOejUT815hcw](https://www.ansa.it/toscana/notizie/2022/12/02/crolla-un-ponte-nel-pisano-nessun-ferito-_ba76dadd-ef22-48ff-a684-80c2b554ccfb.html?fbclid=IwAR2jev_qTCw4uxAbNiWGEj33MpXixQlSkHXhIX-yqyvfBcOejUT815hcw)

Si è trattato di un evento inspiegabile, imprevedibile? Gli esperti non si erano accorti di nulla? Non proprio: già dal 1979 il progettista, l'ingegner Riccardo Morandi, avvertiva sulla necessità di proteggere la sua creatura dalla corrosione<sup>26</sup>, nel 2015 e nel 2016 in Senato era stata fatta presente una grave situazione di rischio<sup>27</sup>, un verbale del febbraio 2018 denunciava una situazione di grave deterioramento<sup>28</sup>; come pure dopo il cedimento emergeranno subito delle «omissioni incredibili» nei controlli<sup>29</sup> finalizzate a certificare una condizione di sicurezza più inventata che reale. In tutti questi casi a ben vedere in realtà i “fulmini a ciel sereno” non esistono, e l'eccezionalismo con cui vengono raccontate queste calamità è un ingrediente del rassicurazionismo che caratterizza tali narrazioni; è un modo per mascherare quelle che in realtà, per usare un'espressione di senso comune più pertinente, sono all'opposto tutte “tragedie annunciate”. Il cielo non è sereno affatto, e questi “fulmini” non sono fatti isolati; anzi nel loro insieme ci stanno informando di un pericolo che ci ostiniamo a non riconoscere: sta per arrivare una tempesta, una inevitabile tempesta di crolli, a meno di non prendere per tempo drastiche contro-misure.

Tali episodi calamitosi sono interconnessi da un minimo comune denominatore che attiene al materiale di queste costruzioni – il cemento armato – e riguardano un piano non solo ingegneristico ma altresì culturale: si peccherebbe di riduzionismo tecnocentrico nel non comprendere che il cemento armato è anche e soprattutto una questione antropologica. Non può sfuggire che questo materiale, rappresentato per tutto il secolo scorso come una conquista del progresso fondamentale, eterna e miracolosa, è stato inteso come strumento chiave per declinare in senso urbanistico una rivoluzione antropologica, quella della modernità; una rivoluzione espressa su questo versante non solo come volontà di soppressione delle reminiscenze passate sull'abitare – declassate in blocco ad arretratezze da superare – ma come esaltante emancipazione umana che sarebbe stata resa possibile proprio dalle qualità superiori del cemento armato.

Così, prendendo in prestito un'espressione coniata da Marcel Mauss, si può dire che questo materiale, dilagando in ogni angolo del mondo investito dalla modernizzazione, è diventato un «fatto sociale totale»<sup>30</sup>, ossia un fenomeno che trascende la sua specificità ingegneristica, architettonica e urbanistica, per riguardare nella loro interezza la società e la cultura dei luoghi che ricopre, configurandosi come

---

<sup>26</sup> [https://www.ansa.it/sito/notizie/cronaca/2018/08/19/crollo-del-ponte-morandi-nel79-avvertiva-si-corrode-va-protetto-\\_c755da79-5ba5-4326-9228-e186caf7da05.html](https://www.ansa.it/sito/notizie/cronaca/2018/08/19/crollo-del-ponte-morandi-nel79-avvertiva-si-corrode-va-protetto-_c755da79-5ba5-4326-9228-e186caf7da05.html)

<sup>27</sup> Il 20 ottobre del 2015 (525<sup>a</sup> seduta) e il 28 aprile del 2016 (618<sup>a</sup> seduta).

<sup>28</sup> <https://espresso.repubblica.it/inchieste/2018/08/19/news/genova-tiranti-su-ponte-morandi-ridotti-del-20-per-cento-ministero-e-autostrade-sapevano-1.326085?ref=fbpe>

<sup>29</sup> <https://www.ilsecoloxix.it/italia/2018/10/20/news/omissioni-incredibili-ecco-come-dribblarono-i-collaudi-sul-viadotto-1.30620820>

<sup>30</sup> Cfr. Mauss, 1965.

un'entità inaggrabile che coinvolge la vita collettiva di tutti, in tutti i suoi aspetti; che è in relazione con tutto, e che, da esito dell'agire sociale, si trasforma a precondizione necessaria per esso, rispetto a tutto. E tutto questo è avvenuto anche a partire dall'occultamento di un eccesso osceno profondamente inerente a questa essenza inerente proprio al rischio.

Per diversi anni il cemento armato è stato praticamente unanimemente venerato come materiale della modernità, ma per comprendere bene una certa connotazione "imperialistica" insita in questa prospettiva ingegneristico-architettonica va richiamata la figura emblematica di Le Corbusier, l'architetto che più di tutti ha propagandato questo materiale quale la splendida risorsa che avrebbe consentito porre le conquiste del progresso e della tecnologia a servizio di una moderna ed emancipatoria concezione dell'abitare. Dopo una lunga fase di eroificazione, negli ultimi tempi l'immagine di questo protagonista del Novecento è stata sottoposta a una revisione critica e a un severo ridimensionamento<sup>31</sup> da cui è emerso un suo fanatismo per l'ordine, un'inclinazione a disposizioni totalitarie che si riverberavano anche nella sua visione autoritaria della pianificazione urbanistica e dell'abitare, intesi come strumenti di trasformazione antropologica. Affiora da queste letture un ritratto a tinte fosche in cui Le Corbusier viene rivelato anche nella sua significativa ammirazione verso il fascismo e il nazismo, come caso di personificazione delle tare della sua epoca, come un soggetto pieno di una narcisistica vanità che veniva espressa in un utopismo megalomane, in un progetto complessivo dove, a ben vedere, al di sotto di dichiarati intenti filantropici, le moltitudini di cui sono fatti gli uomini reali sparivano schiacciate dalla primazia del sociale; un sociale incarnato prima di tutto proprio dal materiale, della struttura, dalla potenza ingegneristico-architettonica del cemento armato.

Così, se ci siamo accorti tardivamente di certe gravi magagne di Le Corbusier, tardiamo a renderci conto che difetti simili sono estendibili anche all'entità che egli adorava: il cemento armato si è rivelato non lo scrigno miracoloso ed eterno che avrebbe protetto la modernità, ma una bomba a orologeria minacciosamente caricata sul presente postmoderno. E questo dipende da un grave difetto insito nella sua composizione. Il materiale su cui abbiamo appoggiato le nostre esistenze, a cui abbiamo affidato la nostra sicurezza occultava uno scandalo, quello di una inaggrabile e piuttosto rapida degenerazione dalla robustezza alla fragilità. Questa vulnerabilità nascosta è un morbo che, a causa di un processo chimico noto come carbonatazione, mina la sua fisica alla radice: con il tempo il metallo che inizialmente incrementa la resistenza del cemento si ossida, aumenta di volume, sottoponendo il calcestruzzo a una pressione che lo lesiona da dentro. Aveva una data di scadenza nascosta sotto le sue novecentesche promesse di eterna robustezza, il cemento armato.

---

<sup>31</sup> Cfr. de Jarcy, 2015; Millais, 2017.

Certo, c'è cemento armato e cemento armato, come pure negli anni il cemento armato è migliorato, ma questo materiale non dura che qualche decennio, decennio più decennio meno: poco più di nulla di fronte alla storia. Domina lo spazio del nostro presente il cemento armato, ma ha un serio problema con il tempo. Un problema serio che con il tempo sta emergendo, come ipoteca sul nostro futuro. Tutto l'Occidente moderno – quello nato urbanisticamente con i vari boom economici nazionali iniziati dopo il secondo dopoguerra, e accomodatosi sulla quantità (eccessiva) e la qualità (bassa) del cemento armato degli scorsi decenni – inizia a diventare, praticamente in blocco, fatiscente: i ponti, le autostrade con una miriade di viadotti e gallerie, tutti i palazzi e palazzoni delle cinte periferiche delle grandi e piccole città. Tutto.

Tutto il mondo baciato dalle promesse del progresso è minacciato dall'incombere della fatiscenza delle infrastrutture su cui poggia. Il cemento armato è la migliore metafora del nostro rapporto con la modernità: la immaginavamo più solida ma la storia ci sta mettendo pochissimo tempo a svelarcela invece assai fragile. C'è il rischio che tutto crolli, in un rovesciamento dalla solidità alla decadenza che si annuncia con episodi che ci ostiniamo a non interpretare come premonitori dal momento in cui li cicatrizziamo forzatamente in narrazioni eccezionaliste; e ci illudiamo di risolvere il problema attraverso la ricerca episodica di capri espiatori, di colpevoli, di inettitudine, di corruzione. Non cercando uno sguardo d'insieme troviamo il modo per non comprendere l'evidenza che la corruzione riguarda, prima che aspetti tecnici e politici inerenti a un singolo crollo, anche la faccenda totalmente e ineludibilmente fisica e chimica della fatiscenza infrastrutturale che minaccia la società nel complesso. Se riuscissimo a riconoscere il fil rouge che unisce questi eventi capiremmo che essi ci indicano un effetto indesiderato dell'evoluzione sociale, un problema antropologico soprattutto dell'Occidente inerente all'abitare e al rischio, a una importante cifra della decadenza della civiltà.

È altresì importante sottolineare come tutto il discorso critico che ha investito l'egemonia energetica dei combustibili fossili – altro fondamento del Novecento – e la necessità di intraprendere un percorso globale di riconversione verso fonti di energia rinnovabili non stia al momento riguardando il cemento armato in programmi di riconversione urbanistica che possano definire una strada per emancipare l'umanità dal dominio di questo materiale. Ciò nonostante il fatto che il cemento armato, oltre al problema della fragilità, presenta un altro grande fattore di rischio proprio in termini di sostenibilità, che riguarda il suo essere energivoro sia in termini di produzione che di uso (produrre cemento consuma moltissima energia, come pessime caratteristiche di isolamento di questo materiale si riverberano in costi energetici per la produzione di isolanti e per la climatizzazione); o il fatto che per produrlo consumiamo il 10% dell'acqua del pianeta. Per non parlare della difficoltà e degli

elevati costi di riciclaggio<sup>32</sup>; o dei processi di consumo di suolo<sup>33</sup> che questo materiale fomenta, travolgendo l'ambiente e livellando tutte le peculiarità culturali delle tradizioni abitative locali nella monocultura tecnica di un unico canone ingegneristico che sommerge le architetture tradizionali e porta alla perdita dei saperi tecnici che le consentivano.

Così mentre il già vecchio cemento armato del Novecento diventa pericolante seguiamo a sprofondare nella nuova produzione mondiale di questo materiale, in costante aumento, in una situazione in cui la tendenza alla degradazione che si è da poco manifestata rivela una simpatia sotterranea altamente funzionale, adattiva, rispetto alle necessità consumistiche del capitalismo, alle necessità sistemiche di fomentare tornaconto attraverso il logoramento dei suoi prodotti. Pertanto, oggi si ragiona nella logica "usa e getta" fatta di calcoli in base alla "vita utile dell'opera" in funzione dei costi, delle previsioni di spese di manutenzione al fine di garantire un certo grado di sicurezza per un tempo limitato; in base a un discorso economico orientato al profitto in termini di costi/benefici. Il cemento armato rappresenta più di ogni altro materiale l'obsolescenza programmata di cui abbisogna l'economia di mercato e che espone l'uomo al rischio che le infrastrutture che dovrebbero sostenere la vita crollino per la loro incapacità di durare o soffochino l'ambiente a causa del loro impatto ecologico. Questo avviene dal momento in cui il sottterraneo orientamento al profitto delle opere umane supera e riduce a maschera la finalità sociale che le giustifica.

Un altro problema, connesso all'orbita capitalistica che gli garantisce un habitat economico favorevole, è che l'esaltazione del cemento armato operata nel Novecento si è tradotta in un paradigma ingegneristico-architettonico dominante<sup>34</sup> a cui corrisponde un dominio metodologico appesantito da un'inerzia, da una resistenza disciplinare che lo indispongono a mettersi realmente e radicalmente in discussione. Rispetto al discorso di queste pagine il punto è che questo vizio autopoietico del paradigma del cemento armato – che, da strumento a servizio del benessere umano, tende sempre più ad assumere le sembianze di un mostro che per perpetuarsi si alimenta del mondo – si sostiene culturalmente proprio su una mistica rassicurazionistica che ci induce a una dispercezione del pericolo epocale e apocalittico insito in questo rovesciamento della solidità della società moderna e industriale in fatiscenza infrastrutturale e insostenibilità ecologica postmoderna.

Il disastro del ponte Morandi è emblematico rispetto alla coltre rassicurazionistica con cui rendiamo invisibile il rischio: i segnali c'erano da tempo, per cui, di fronte ai trent'anni del periodo di incubazione della catastrofe, certe performance di rimozione del rischio messe impunemente in atto dai decisori

---

<sup>32</sup> Cfr. Jappe, 2020.

<sup>33</sup> Cfr. Gardi, Dall'Olio, Salata, 2013.

<sup>34</sup> Cfr. Kuhn, 1999.

istituzionali vanno prese seriamente. Il far finta di nulla non riguarda solo questo disastro ingegneristico-architettonico ma è la cifra diffusa di una visione politica generalmente schiacciata sul breve termine. È la strategia del “meglio un uovo oggi che una gallina domani”, meglio risparmiare rischiando oggi che spendere per essere sicuri domani; anche perché, dato che i disastri scampati non sono ben spendibili nella società dello spettacolo, il ritorno di immagine della prevenzione è pressoché nullo. Così, dato che la vistosità di un nuovo ponte è più appariscente dell’invisibilità di risanamenti di strutture invecchiate, i decisori politici sono portati ad investire sulla visibile monumentalità delle nuove grandi opere, su progetti che producono evidenze notiziabili in modo più efficace e traducibili in funzione di promozione, propaganda politica.

Insomma, le infrastrutture che dovevano rendere la nostra vita più agevole e sicura hanno un diffuso e inaggirabile bisogno di cura, hanno bisogno di essere risanate o sostituite prima che rendano la nostra vita insicura e disastrosa. È pertanto abbastanza inutile e anzi dannoso circoscrivere l’indignazione al singolo episodio, per rimuovere lo scandalo della fragilità e dell’insostenibilità generalizzata che contagia il tessuto sociale su cui viviamo. Questi crolli, nel loro somigliare sinistramente ad immagini belliche, rivelano che siamo prossimi a un auto-bombardamento a tappeto, una guerra grottesca cagionata da un problema intrinseco di fatiscenza, che prima non avevamo calcolato, e che ora rimuoviamo; in luogo di mettere in campo politiche e azioni di prevenzione e di riconversione adeguate allo scenario di rischio che da tempo si annuncia attraverso simili episodi.

Senza cedere alla tentazione di un radicalismo luddista che prefigura irrealistiche rinunce repentine e totali al cemento armato prima che siano disponibili alternative praticabili su larga scala, si tratterebbe di intervenire culturalmente per costruire una sufficiente consapevolezza pubblica e politica sul rischio che corriamo se non affrontiamo in tempo la questione, virando da politiche economiche orientate ossessivamente a riempire il pianeta di nuovo cemento verso politiche mirate al risanamento delle infrastrutture esistenti; e aperte all’approdo graduale verso nuove tecniche e materiali costruttivi.

### **Allarmismo e rassicurazionismo nella pandemia SARS-CoV-2** <sup>35</sup>

Se le autorità cinesi comunicarono ufficialmente al mondo la diffusione del virus il 31 gennaio 2020, il 27 febbraio in Italia si assisté a un comportamento politico-mediatico-istituzionale improntato a un rassicurazionismo a tratti tragicomico. Mentre il virus iniziava a diffondersi, il sindaco di Milano Giuseppe Sala affrontò la

---

<sup>35</sup> Su questo tema prendo spunto da un articolo che pubblicai su un medieweb di divulgazione scientifica (<https://www.scienzainrete.it/articolo/coronavirus-e-rassicurazionismo/antonello-ciccozzi/2020-03-31>)

questione di petto attraverso la campagna mediatica “Milano non si ferma”<sup>36</sup>. Tra immagini e musica dinamiche, festose e accattivanti uno spot pubblicitario raccontava di una città di «un milione di abitanti abituati a portare risultati ogni giorno, a ritmi impensabili, a fare miracoli», concludendo che ciò era possibile «perché non abbiamo paura» e che quindi «Milano non si ferma» e, subito dietro a cotanta resilienza, «l’Italia non si ferma».

L’allora presidente della regione Lazio e segretario del Partito Democratico Nicola Zingaretti accorse subito all’invito di Sala per un aperitivo milanese, posando per i fotografi mentre alzava un bicchierone di birra intento a brindare. Ebbe ampia diffusione social un video dove proferiva le seguenti parole: «non alziamo allarmismo perché non ce n’è motivo» e, tra sorrisi rassicuranti che sfociavano in risate di scherno contro chi si preoccupava per motivi inesistenti, concludeva che «la vera battaglia è curare le persone dall’influenza stagionale». Nel giro di qualche giorno i contagi di Covid-19 dilagarono e, mentre le terapie intensive degli ospedali si riempivano di moribondi, lo stesso Zingaretti si ammalò in modo serio. Fortunatamente poté beneficiare di cure adeguate e guarì dopo 23 giorni di isolamento; al che dichiarò solennemente: «ora tutti uniti per sconfiggere la bestia»<sup>37</sup>. Passata qualche settimana Sala riconobbe di aver commesso un errore<sup>38</sup>, e qualche giorno dopo uno studio della Harvard Business Review spiegò che quella campagna propagandistica agì come un bias di conferma, un pregiudizio infondato sulla presunta non pericolosità della situazione, che intervenne attivamente a favorire il contagio<sup>39</sup>.

Il punto è che in quei giorni in cui il virus esplodeva, con i contagi che si avviavano ad assumere una forma pandemica, la questione era stata rappresentata socialmente ancorandola al termine ‘influenza’ e pertanto sostanzialmente oggettivata come un normale malanno passeggero generalmente innocuo. Ma questa diagnosi rassicurante aveva avuto uno sponsor scientificamente autorevole: il 22 febbraio, in un comunicato ufficiale che titolava di «rischio basso», il CNR (Consiglio Nazionale delle Ricerche) aveva raccomandato di «evitare eccessivo allarmismo», paragonando il Covid-19 a un’influenza e sottolineando che «non c’è un’epidemia di SARS-CoV2 in Italia» (pur precisando precauzionalmente che «il quadro potrebbe cambiare ovviamente nei prossimi giorni») <sup>40</sup>. Vari altri esperti delineavano ripetutamente attraverso i media quadri della situazione di tenore similmente rassicurante. Si evince da ciò che il corpo di Zingaretti era stato contagiato dal Coronavirus anche perché

---

<sup>36</sup> <https://www.ansa.it/lombardia/notizie/2020/02/27/coronavirus-milano-non-si-ferma-lo-spot-del-sindaco-b857b411-c60d-4edc-a0fe-ec2c2c9ffe68.html>

<sup>37</sup> <https://stream24.ilsole24ore.com/video/italia/zingaretti-sono-guarito-ora-tutti-uniti-sconfiggere-bestia/ADYrh1G>

<sup>38</sup> <https://www.ilpost.it/2020/03/23/coronavirus-milano-non-si-ferma-sala/>

<sup>39</sup> <https://hbr.org/2020/03/lessons-from-italys-response-to-coronavirus>

<sup>40</sup> <https://www.cnr.it/it/nota-stampa/n-9233/coronavirus-rischio-basso-capire-condizioni-vittime>

prima la sua mente era stata contagiata da una rassicurazione disastrosa che era mediaticamente approdata nello spazio dei discorsi pubblici a partire dallo spillover di una diagnosi esperta che, per evitare l'allarmismo, si era sbilanciata in direzione di un rassicurazionismo che si sarebbe potuto evitare (e si sarà inteso che poi, in termini di antropologia del rischio, è in fondo la medesima cosa che avvenne all'Aquila nei giorni di incubazione della catastrofe sismica che poi colpì la città).

Da qui il contagio della credenza di assenza pericolo, e il complementare derubricare a risibile allarmismo le ingiunzioni a condotte precauzionali, aveva indotto a dei comportamenti di massa imprudenti che finirono con il reificare un habitat particolarmente favorevole al contagio del virus. Questo sta a significare che una simile irrazionale ingenuità pericolosamente mascherata da saggezza scientificamente fondata ha costituito in sé un veicolo di contagio funestamente efficiente attraverso slanci rassicurazionistici mascherati da ottimismo, incorporati in idee e comportamenti che hanno alimentato incoscienti e nefasti cerimoniali, con cui si è preteso – in modo sostanzialmente prelogico, magico, primitivo – di erigere uno scudo alla diffusione crescente di un virus che, per sua natura, è del tutto indifferente ai sentimenti di coraggio che si promuovevano. Anzi, questi inviti a non aver paura, proprio in funzione dell'indifferenza emotiva dell'antagonista, si rivelavano null'altro che nei termini di una desolante, nociva imprudenza. Nel suo aver offerto un passaggio al virus, la campagna "Milano non si ferma" è stata una tra le tante involontarie superstizioni che sono servite solo a soddisfare una dannosa pulsione alla rimozione del rischio, aumentando proprio in questo modo la propagazione del male che si proponevano di scongiurare. Si è trattato di una forma estrema della generale pulsione apotropaica di tenore rassicurazionistico che si è manifestata in Italia nel diffuso slogan "andrà tutto bene", espresso sul lenzuolo rinforzato dal disegno dell'arcobaleno che ha contagiato a macchia di leopardo i balconi del territorio nazionale. Il non aver paura, l'"andrà tutto bene", l'evocare la fiducia nei miracoli, i tentativi variamente spontanei di fomentare profezie autoadempienti hanno finito con il rovesciarsi in altrettante profezie autoinficianti.

In simili casi si capisce la consistenza dell'osservazione di Marc Augé, che ci ricorda che «la malattia è allo stesso tempo il più individuale e il più sociale degli eventi», poiché se «ognuno di noi la sperimenta direttamente dentro di sé e può morirne[...] gli schemi di pensiero che permettono di individuarla, di darle un nome e di curarla, sono eminentemente sociali»<sup>41</sup>. Questo è particolarmente vero per le malattie caratterizzate da dinamiche di contagio: non c'è nulla di più al contempo individuale e sociale di una pandemia; e, tra gli schemi di pensiero che questi eventi producono, ci sono quelli che rimandano a rappresentazioni sociali della pericolosità e riguardano le modalità culturali con cui si costruisce la percezione o la dispercezione del rischio. Ripensare però alle dinamiche di rappresentazione della

---

<sup>41</sup> Augé, 1986.

pericolosità del virus che sono intercorse nella circostanza appena illustrata tra il CNR, Zingaretti, i media e la popolazione in termini di contagio delle credenze ci suggerisce che risulta riduttivo e banalizzante cedere alla tentazione di stabilire un semplice confine netto tra saperi esperti e senso comune; etichettando questa separazione in termini di conoscenza scientifica sempre e solo vera, opposta a sempre e solo false credenze di strada e superstizioni popolari.

A meno di non credere a mistiche dell'infallibilità della scienza – e di rimuovere la dimensione biopolitica ad esse correlabile – è chiaro che le cronache sul Covid-19 suggeriscono che esperti e istituzioni hanno a volte sbagliato, eccedendo sia in direzione rassicurazionistica ma anche in senso allarmistico. Tornando ancora una volta a Mauss è stato fatto notare che la pandemia Covid-19 costituisce un “fatto sociale totale”<sup>42</sup>; ma a questo aggiungerei un dettaglio: data l'estensione planetaria questo evento si presenta, insieme all'emergenza climatica, nella forma abbastanza inedita di “fatto sociale totale globale”, ossia come evento che non solo riguarda tutti gli aspetti della società da esso interessata, ma che questo, seppure secondo differenti livelli d'intensità da luogo a luogo, vale simultaneamente per tutte le società del pianeta; che condiziona in maniera ineludibile e assoluta l'umanità intera, dalle megalopoli fino agli angoli più sperduti della terra abitata dall'uomo.

Per circa due anni il Coronavirus è stato l'argomento principale di tutta l'umanità; e, da un punto di vista antropologico, questo significa che tale fenomeno ha assunto la forma di un universale culturale. Se ora possiamo solo sperare prudentemente che questa calamità sia in gran parte superata, i “lockdown” quasi ovunque da poco passati si evidenziano come dei momenti fondamentali tra gli aspetti globali che hanno caratterizzato la pandemia. Questi procedimenti di chiusura immunitaria delle società e di radicali limitazioni della libertà individuale di movimento – giustificati nella finalità di contenere, prevenire, combattere il contagio – hanno presto suscitato una serie di dubbi rispetto alla loro efficacia reale; e, soprattutto, riguardo al rischio che potessero degenerare in dispositivi di controllo biopolitico delle popolazioni.

Mentre scrivo, adesso che il mondo sembra quasi completamente uscito da questa morsa istituzionale anche in funzione all'evoluzione del Coronavirus in direzione di una minore letalità, in Cina, con numeri a questo punto in fondo esigui di contagi e vittime, il protrarsi del lockdown nel programma “tolleranza zero” sta suscitando diffuse proteste tra la popolazione. Il tutto fa riemergere dubbi nel resto del mondo rispetto alle chiusure generalizzate appena vissute: la “tolleranza zero” riguarda il virus o finisce con l'abbattersi sulla popolazione con il pretesto dell'immunizzazione sanitaria? Un discorso simile ha riguardato le politiche vaccinali, che hanno suscitato presto una spaccatura tra chi vi ha visto una tappa necessaria per salvare l'umanità dal virus e chi le ha intese come un altro pretesto di

---

<sup>42</sup> Gaille, Terral, 2021.

dittatura sanitaria, di messa a profitto dei corpi delle persone, esponendoli a rischi letali al fine di alimentare l'industria farmaceutica.

In merito sono emblematiche le posizioni di critica radicale alle politiche sanitarie di gestione della pandemia espresse dall'illustre filosofo italiano Giorgio Agamben, prima prevalentemente sul web<sup>43</sup> e poi raccolte in un saggio<sup>44</sup>. Secondo questo pensatore la politica mondiale ha usato la pandemia come pretesto emergenziale per realizzare finalmente un obiettivo da tempo covato: l'istituzione di uno stato di eccezione permanente, inteso come spazio anomico di sospensione della legge che però avviene proprio dentro l'ordinamento giuridico. La lotta al virus sarebbe in tal senso una scusante per normalizzare uno stato di sostanziale illegalità in cui «noi non abbiamo più a che fare con una legge o con una costituzione, ma con una forza-di-legge fluttuante che può essere assunta, come vediamo oggi, da commissioni e individui, medici o esperti del tutto estranei all'ordinamento»<sup>45</sup>.

Agamben all'inizio si appoggia proprio al prima citato dispaccio del CNR, ma lo forza in termini marcatamente rassicurazionistici per postulare l'inesistenza del virus; da ciò deriva la pretestuosità delle misure di contenimento, e quindi questo gli fa assumere una posizione radicalmente allarmistica rivolta al campo politico. Successivamente ribadirà le sue tesi nel saggio prima menzionato, affermando che se la pandemia sia vera o simulata sarebbe irrilevante rispetto all'evidenza che i poteri che governano il mondo la starebbero usando per finalità biopolitiche. La deriva complottistica di cui è stato pesantemente accusato Agamben<sup>46</sup> può essere intravista in questa ostinazione verso un bias di conferma, nel suo insistere su un finalismo interpretativo che dà l'impressione che egli abbia trovato in quelle politiche sanitarie tanto demonizzate un'allettante epifania delle sue teorie sullo stato d'eccezione. Certamente in questo dogmatismo autoreferenziale quello che è venuto meno è stata la possibilità di riconoscere l'esistenza tanto dei rischi sanitari del virus quanto di quelli biopolitici dello stato d'eccezione; ma alcuni giudizi severissimi rischiano di squalificare *in toto* un ragionamento che poggia su una sistematizzazione teorica di lungo corso e che comunque presenta aspetti rilevanti in termini di critica ai dispositivi biopolitici che sono entrati in campo in questa vicenda.

Comunque, qui non si vuole cercare di redimere la questione in termini di contenzioso, provando a stabilire confini netti tra ragioni o torti. Semmai in questa sede è opportuno sottolineare un'incombenza interpretativa che sta nel riconoscere che, da un punto di vista dell'antropologia del rischio, il Covid-19 ha rivelato un mostro a due facce. Da un lato c'è la realtà del virus, del rischio pandemico e l'onere di mettere in gioco protocolli, tecniche e politiche di contenimento per limitare il

---

<sup>43</sup> <https://www.quodlibet.it/una-voce-giorgio-agamben>

<sup>44</sup> Cfr. Agamben, 2020.

<sup>45</sup> <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-intervento-al-convegno-degli-studenti-veneziano->

<sup>46</sup> [https://espresso.repubblica.it/opinioni/2021/12/20/news/giorgio\\_agamben\\_complotto\\_covid-330912383/](https://espresso.repubblica.it/opinioni/2021/12/20/news/giorgio_agamben_complotto_covid-330912383/)

contagio e le vittime. Dall'altro c'è la questione altrettanto reale del rischio politico, ossia della gestione dell'emergenza tradotta in un'occasione per introdurre dei dispositivi biopolitici che riguardano il controllo della popolazione e gli interessi dell'industria farmaceutica. Qui le strategie di contenimento del contagio del virus si prestano ad essere propedeutiche al contagio di un autoritarismo commissariale che usa l'emergenza in modo parassitario, che presenta come necessità sanitarie imprescindibili delle discutibili scelte governamentali, che secerne un eccesso osceno in cui usa la cura delle persone come alibi per il governo delle masse. Le situazioni emergenziali richiedono in qualche misura sempre misure eccezionali; ma, nell'eccesso che si insinua in queste disposizioni, si rivelano sempre quale terreno fertile per l'affermazione di poteri autoritari. Pertanto, è cognitivamente pericoloso negare quest'ambivalenza, cedendo alla tentazione di ridurre la complessità, schiacciandola in una polarizzazione tra verità e menzogna, in un gioco opposto e complementare di prendere parte per una sola delle due posizioni.

In tal senso il contagio delle idee che ha caratterizzato il sovraccarico d'informazioni (denominato prontamente 'infodemia'<sup>47</sup>) prodotto dal Covid si è strutturato sulla linea di una epidemiologia delle credenze che ha tendenzialmente spaccato la società in un sistema di metà distribuito sull'asse natura/cultura tra la paura del virus e la paura della biopolitica. Questa tribalizzazione degli immaginari collettivi è arrivata a un livello di conflittualità culturale caratterizzato da un crescente e reciproco sentimento di odio, di disconoscimento riflessivo tra chi si è vaccinato e chi non ha voluto farlo, o chi lo ha fatto solo perché indirettamente costretto da vincoli lavorativi o sociali. Se la stampa mainstream ha messo sistematicamente in evidenza la rabbia di chi ha espresso critiche contro le politiche vaccinali (denominandoli tutti con il termine "no-vax"), da una ricerca autorevole è emerso che anche questo gruppo è stato oggetto di sentimenti di discriminazione da parte di chi era favorevole ai vaccini<sup>48</sup>.

Il problema è che questo clima conflittuale ha impedito (e sta impedendo) la possibilità di comprendere che la ricerca del senso di questa vicenda dovrebbe aprirsi anche ad ammettere un certo pluralismo gnoseologico, per ora in larga parte precluso. Nella consistente polarizzazione culturale prodotta dalle rappresentazioni sociali della pandemia SARS-CoV-2 si manifesta un caso eclatante come la percezione del rischio tende a produrre una schismogenesi<sup>49</sup> che divide la società in gruppi di schieramento metatribale tra tendenze allarmistiche o rassicurazionistiche. Pertanto, se allarmismo e rassicurazionismo vanno intesi come due eccessi antitetici di una dialettica della percezione del pericolo che si chiarisce solo quando la situazione di rischio si risolve

---

<sup>47</sup> Cfr. Mheidly, Fares, 2020.

<sup>48</sup> Cfr. Bor, 2022.

<sup>49</sup> Cfr. Bateson, 1977.

in un danno o in un pericolo scampato o assente, la vicenda della pandemia del virus SARS-CoV-2, rappresenta un caso esemplare per ragionare su questa tensione.

Rispetto a questa emergenza, il problema del rassicurazionismo sta nel fatto che diminuire culturalmente la percezione della pericolosità di un virus andrà ad aumentare l'esposizione al rischio di contagio a causa del fatto che si adotteranno condotte imprudenti; come pure il problema dell'allarmismo sta nel fatto che esagerare culturalmente la percezione della pericolosità di un virus andrà a aumentare oltre la necessità le politiche di contenimento dei contagi producendo chiusure eccessive e prestandosi a tentazioni biopolitiche di controllo sociale. E di fatto entrambi questi eccessi si sono manifestati.

Non solo: a ben vedere il senso comune, anche fomentato dai mass media e da esperti divisi in contrapposte fazioni, si è polarizzato in una contrapposizione di paure opposte e complementari in cui l'allarmismo verso la pandemia portata dal virus implicava come corollario un rassicurazionismo verso la biopolitica commissariale, e viceversa. Da una parte gli allarmisti che affermavano e finanche esaltavano il rischio sanitario del virus come male assoluto cadevano nel corollario rassicurazionista di sottovalutare o negare i rischi sociali del lockdown e del vaccino come cura. Dall'altra i rassicurazionisti che a vario grado sminuivano o negavano in assoluto il rischio sanitario del virus tradivano un allarmismo derivato nell'affermare e finanche esaltare i rischi sociali implicati dalla gestione dell'emergenza, arrivando a derubricare come mali assoluti il lockdown e i vaccini. In questi termini si è giocata una tensione ideologica socialmente pervasiva tra conservatori e sovversivi, tra ordine costituito e contestazione, proiettata in un conflitto tra un mainstream scienziata fino al fideismo e un underground scettico fino al complottismo.

E qui va notato che il complottismo reca in sé, oltre all'evidente rischio paranoico di fomentare un immaginario votato a vedere ovunque corruzione del potere, un sotterraneo ma altrettanto insidioso rischio di ingenerare, a causa delle sciocchezze che spesso veicola, una repulsione e una derisione verso qualsiasi dubbio sull'ordine costituito, sortendo l'effetto paradossale di lavorare quindi per rafforzarlo in un conformismo ingenuamente pronò ad accettare qualsiasi disposizione istituzionale. Le sciocchezze complottiste che spesso hanno caratterizzato la narrazione no-vax o quella dei negazionisti del covid hanno per certi versi, dato il loro sfociare nel grottesco di forme di ignoranza deliranti, rafforzato il consenso verso le politiche radicali di contenimento della pandemia, verso i lockdown e le misure radicali messe in atto per sostenere le campagne di vaccinazione. Una volta definito il complottista come figura idealtipica, il timore di essere accostati a dei plateali imbecilli ha agito come un validissimo dispositivo di mantenimento dell'ordine costituito. In questo modo lo stigma dell'essere tacciati di complottismo ha scoraggiato il discorso critico-problematizzante, il beneficio del dubbio dello scetticismo.

Infine, va osservato un ulteriore aspetto significativo che emerge da questo caso in esame. Prendendo in prestito la terminologia sui riti di passaggio<sup>50</sup> e usandola in senso ampio, ogni disastro può essere inteso come un evento liminare preceduto da una più o meno lunga fase preliminare, il periodo di incubazione o gestazione del disastro (la sequenza sismica in crescendo che ha preceduto la scossa catastrofica all'Aquila, o la fase di contagio sporadico di un virus, ad esempio), e seguito da una fase postliminare data dalla stagione di risanamento dei danni da esso prodotto. Va però notato che vi sono alcuni disastri ad andamento esplosivo (in cui l'agente di impatto si manifesta in modo improvviso, come evento liminare netto, repentino, con andamento discreto, come un terremoto o il crollo di un ponte) ed altri ad andamento lento (in cui l'agente d'impatto si dilata nello spazio in tempi lunghi, in modo continuo, graduale, liminoide). Il disastro di un contagio che assume un andamento pandemico non dura come la manciata di secondi di un terremoto o l'istante di un ponte che viene giù, ma si può protrarre per anni, concludendosi in modo non netto ma secondo un andamento sfocato. Questa differenza è sostanziale in quanto ha delle ripercussioni sulla valutazione e sulla comunicazione del rischio, sulle rappresentazioni sociali della pericolosità che si producono e si negoziano culturalmente tra saperi esperti, decisori politici, media e senso comune. Qui al mare in tempesta degli eventi si somma un mare in tempesta di significati che si attribuiscono alla situazione per cercare di governarla, per non colare a picco. In questi casi anche la stessa tensione interpretativa tra la polarizzazione prospettica dei rassicurazionisti e quella degli allarmisti assume nel discorso pubblico una consistenza talmente pervasiva da farne un "fatto sociale totale".

Ciò ha delle implicazioni rispetto alle dinamiche culturali di accettabilità del rischio, che in questo caso si gioca riguardo alle risorse interpretative che vengono socialmente schierate per negoziare simbolicamente il senso della pandemia, compresa la sua durata e la sua fine. In merito, sulla scorta delle riflessioni fondamentali di Mary Douglas<sup>51</sup>, va premesso che l'accettabilità del rischio, intesa come «insieme di convenzioni socialmente standardizzate che stabiliscono quali rischi siano accettabili», dipende da come la cultura modula l'attenzione selettiva sulla percezione sociale della pericolosità in funzione «di principi morali e politici e da esperienze comuni»; dove questo «chiama in causa, oltre alla giustizia, la libertà», in una tensione tra «i diritti individuali» e «il bene della totalità». Qui «la responsabilità sociale stabilisce le tendenze principali delle valutazioni in termini di costi e benefici e crea diversi modi di classificare il mondo fisico» in base a diverse prospettive culturali e posizioni sociali in cui si declina una comune «preoccupazione di sopravvivere». È chiaro che rispetto a ciò il rapporto costi/benefici e la preoccupazione di sopravvivere si manifesta nella tensione e nel compromesso tra

---

<sup>50</sup> Cfr. Turner, 1972.

<sup>51</sup> Cfr. Douglas, 1991.

danni del virus in termini di mortalità e danni sociali dei dispositivi governamentali di contenimento sanitario della pandemia.

In questo scenario di contrapposizione sociale tra le tendenze all'allarmismo sulla pandemia (e rassicurazionismo sulla biopolitica) e al rassicurazionismo sulla pandemia (e allarmismo sulla biopolitica) si assiste a uno spostamento dall'asse biomedico a quello antropologico culturale nel momento in cui la questione viene negoziata in termini di valori sociali dove, come ha osservato lo storico della medicina Jeremy Greene<sup>52</sup>, «può accadere che la fine non arrivi perché l'epidemia è scomparsa, ma perché la popolazione si è stancata di vivere nel panico e ha imparato a convivere con la malattia». La fine della pandemia più che un mero dato oggettivo di natura rimanda in larga parte a un processo di costruzione sociale della realtà in cui «la fine sanitaria, quando crollano l'incidenza e la mortalità» si combina con «quella sociale, quando sparisce la paura dovuta alla malattia», dove può avvenire che «la conclusione sociale della pandemia arrivi prima di quella medica. Le persone potrebbero stancarsi delle restrizioni al punto da “dichiarare” conclusa la pandemia anche se il virus dovesse continuare a colpire la popolazione e prima che siano disponibili un vaccino e una cura».

È chiaro che in questo orizzonte il peso delle rappresentazioni sociali del rischio è decisivo nell'orientare il rapporto tra percezione e accettabilità dei pericoli, per come il significato dell'evento disastroso si dipana tra il piano dei saperi esperti, dei decisori politici, dei media e del senso comune. Meno evidente è che tutto si gioca in una tensione tra gli estremi dell'allarmismo e del rassicurazionismo in cui solo il tempo – e la negoziazione culturale e storiografica del senso degli eventi – potrà più agevolmente decidere a posteriori l'entità dei rischi passati. E lo farà scoprendo, a giochi conclusi, lo scenario di errori e approssimazioni che emerge una volta che si è ritirato lo tsunami di un disastro appena passato; e che si dispone a foraggiare quello che ancora Mary Douglas inquadra come «processo sociale di distribuzione delle responsabilità»<sup>53</sup>, tra ragioni e torti, meriti e colpe.

### **Analizzare il rassicurazionismo**

Ovviamente la questione del rassicurazionismo deriva da quella dell'invisibilità dei rischi, che in sé è un tema molto sondato. Dai tempi di Ulrich Beck sappiamo che, poiché i rischi quotidiani della nostra civiltà sono sempre più spesso sradicati dal mondo visibile, lo sguardo su di essi finisce con l'assumere l'aspetto paradossale di un «moderno spiritismo» dove «il ruolo degli spiriti se lo assumono le sostanze

---

<sup>52</sup> <https://www.nytimes.com/2020/05/10/health/coronavirus-plague-pandemic-history.html>

<sup>53</sup> Cfr. Douglas, op. cit.

inquinanti e tossiche, invisibili ma onnipresenti»<sup>54</sup>. Su questa visione del rischio come “nemico invisibile” ad oggi viene ribadito che l’invisibilità e la lentezza nel manifestarsi di molti problemi ambientali contemporanei si traduce in difficoltà di rappresentazione, comunicazione e comprensione degli stessi<sup>55</sup>. È pacifico, insomma, che meno identifichiamo un pericolo come tale e più ci esponiamo al rischio di subire da esso un danno, poiché «i pericoli più pericolosi sono quelli che non riconosciamo come pericoli, i rischi gravi che non sappiamo di correre»<sup>56</sup>. Ciò che è stato meno indagato è invece ciò che concerne il lavoro culturale che, consapevolmente o meno, a volte si compie attivamente per costruire tale invisibilità; ed è questo il rassicurazionismo.

Vediamo meglio. In generale si è inteso che la rappresentazione sociale del rischio (inerente al processo antropologico di costruzione culturale, di attribuzione di senso, di decodifica, di riconoscimento, di oggettivazione della pericolosità) retroagisce attivamente come elemento che, influenzando i comportamenti, vincola l’esposizione al pericolo (e quindi aumenta o diminuisce il rischio di contrarre un danno). Il modo in cui interpretiamo culturalmente la pericolosità degli oggetti o delle situazioni aumenta o diminuisce l’esposizione al rischio di subire o meno un danno; così come, all’inverso, il modo in cui rappresentiamo culturalmente il rischio (la rischiosità dei comportamenti) influenza la possibilità di subire un danno da situazioni o oggetti pericolosi.

Così come la percezione del rischio è costruita culturalmente attraverso la rappresentazione sociale della pericolosità di oggetti e situazioni, lo stesso processo può avvenire all’inverso, in termini di dispercezione, rimozione. Se l’antropologia del rischio si è occupata abbondantemente del primo lato della medaglia il versante opposto è stato molto poco sondato. Come accennato prima, la riflessione sull’invisibilità del rischio, sulla necessità di rendere evidenti i pericoli in modo chiaro, non approfondisce la questione che tale invisibilità può dipendere non solo dalle qualità intrinseche agli oggetti o dalle situazioni pericolose ma anche da come noi entriamo in relazione con essi. *Non si tratta tanto di come alcuni rischi si nascondono alla vista quanto di quello che facciamo noi per nasconderli.*

Pertanto, è importante ragionare su come questa dispercezione del rischio indotta da bias rassicurazionistici è qualcosa di più di una carenza, di un basso livello di cognizione della realtà, di una rimozione passiva, ma un prodotto culturale che arriviamo attivamente a costruire attraverso la creazione e la diffusione di rappresentazioni sociali di assenza di pericolo che possono rivelarsi erronee e ingannevoli. Si tratta di riflettere sul danno che possono provocare delle rassicurazioni infondate, spontanee, involontarie o consapevoli, strumentali che siano;

---

<sup>54</sup> Cfr. Beck, 2000.

<sup>55</sup> Cfr. Boholm, 2015.

<sup>56</sup> Cfr. Ligi, 2009.

e su come, nel nostro mondo, questo danno è direttamente proporzionale all'autorevolezza scientifica della fonte da cui promanano tali diagnosi di non pericolosità che si rivelano erronee, traducendosi in profezie autoinficianti che amplificano i danni che cercavano di scongiurare.

Il tutto inerisce a dei dispositivi cognitivi di decodifica aberrante della pericolosità delle situazioni in cui il rischio viene in qualche misura opacizzato, nascosto. In merito a ciò proprio nel corso della consulenza giuridica che ho svolto sul tema ho proposto degli esempi per chiarire come un'assenza d'informazione di pericolosità (un "mancato allarme") è diversa dalla presenza di un'informazione di non pericolosità (una assicurazione disastrosa), per chiarire come *non prevedere un evento è diverso dal prevedere un non evento*.

Se un incrocio con i semafori spenti rappresenta un mancato allarme (assenza d'informazione in presenza di rischio), un incrocio con i semafori guasti che segnano entrambi verde rappresenta una assicurazione disastrosa (rischio amplificato dalla presenza di un'informazione sbagliata). Viceversa, un semaforo che segna in modo appropriato il verde trasmette una assicurazione fondata (informazione esatta in assenza di rischio), mentre un semaforo che segna rosso senza che vi sia l'incrocio induce un procurato allarme (informazione sbagliata in assenza di rischio). Similmente, un mancato allarme può essere visto nell'assenza di un cartello che avverte "acqua non potabile" su una fontana avvelenata, mentre una assicurazione disastrosa è un cartello che recita "acqua potabile" su una fontana avvelenata. Allo stesso modo una assicurazione fondata è una scritta "acqua potabile" su una fontana da cui sgorga acqua pura, mentre un procurato allarme è pensabile nei termini di una dicitura di "acqua non potabile" su una fontana da cui sgorga acqua pura.

Da questi esempi si capisce che se un "mancato allarme" riguarda una non segnalazione di un pericolo reale che ha cagionato un danno, con "procurato allarme" definiamo un danno cagionato dalla segnalazione di un pericolo fittizio. Invece una "assicurazione disastrosa" inerisce a un danno procurato dalla segnalazione fittizia di un'assenza di pericolo; mentre, all'opposto, segnalazione corretta di assenza di pericolo che produce un vantaggio si rivela quale una "assicurazione opportuna". In sintesi: *si ha una assicurazione disastrosa nel momento in cui su una situazione pericolosa viene posto un segnale assicurante*. Ed è questa l'essenza del rassicurazionismo.

Non è tutto. C'è un dettaglio importante, e per chiarirlo possiamo illustrare quale esempio quello che è successo in termini di percezione del rischio con le sigarette: oggi, dopo aver vietato la pubblicizzazione di questo prodotto, sui pacchetti sono stampati vari segnali di pericolosità; inizialmente questi avvisi erano delle didascalie di informazione sui danni cagionati dal fumo di tabacco, poi le stesse sono state supportate da sempre più vistose immagini degli orrori prodotti da tale vizio sui corpi dei fumatori. Questo allarmare in crescendo i consumatori ha invertito una tendenza dilagante nel secolo scorso, soprattutto negli USA, dove le sigarette

venivano pubblicizzate come prodotti non solo in grado di regalare appeal al fumatore ma anche capaci di arrecare dei benefici alla gola (e facendo per giunta riferimento a presunti fondamenti scientifici). L'esempio aiuta a chiarire che, posto che il rassicurazionismo può manifestarsi secondo diversi livelli intensità di decodifica aberrante del pericolo, va distinto un "rassicurazionismo semplice" (quando un pericolo viene sminuito, minimizzato fino ad essere considerato innocuo) da un "rassicurazionismo aggravato" (quando un pericolo viene rappresentato invertito in senso positivo, come foriero di un qualche vantaggio). È chiaro che il rassicurazionismo aggravato aumenta ancora di più l'esposizione al rischio rispetto a quello semplice.

Ad esempio, all'Aquila, nell'idea che il terremoto si stesse dilazionando in scosse innocue, il rischio non è stato solo rimosso ma rovesciato: nel convincere una parte della popolazione che le scosse non solo non indicavano pericolo ma erano segno buono che il terremoto stava "scaricando energia", la diagnosi esperta che si è diffusa nel territorio e propagata tra la popolazione ha mascherato con una parvenza di sicurezza un fenomeno che indicava invece pericolo (e il rassicurazionismo aggravato insito in questa inversione ha reso la situazione ancora più pericolosa). Invece la sottovalutazione del rischio pandemico nel comunicato del CNR sul Covid-19 è inquadrabile quale forma di rassicurazionismo semplice, in quanto, pur diffondendosi nell'immaginario nazionale con gli esiti dannosi che abbiamo visto, si è limitata a minimizzare i segnali di pericolo. Perciò, se i pericoli non rappresentati come tali sono più pericolosi in quanto espongono maggiormente al rischio di subire dei danni dall'esposizione ad essi, la cosa peggiora quando i pericoli non solo vengono attivamente nascosti ma in un modo o nell'altro finiscono per essere rappresentati come dei vantaggi.

Tutto questo evidenzia che il rischio non solo può essere non percepito sufficientemente, sminuito, minimizzato o del tutto nascosto, ma può arrivare anche ad essere tradotto in modalità ancora più fuorvianti che, invertendo il pericolo in sicurezza, intervengono ancora più attivamente ad aumentare il rischio (in quanto inducono ad esporsi maggiormente a quei pericoli che portano a fraintendere). Prendendo in prestito e declinando in senso ampio una terminologia psicanalitica classica, si può sostenere che la rimozione del rischio funziona come un meccanismo di difesa che agisce o secondo vari livelli negazione del rischio (nel caso del rassicurazionismo semplice) o per formazione reattiva che rovescia il rischio in sicurezza (nel caso del rassicurazionismo aggravato).

Infine va poi da sé che qualsiasi rappresentazione sociale del rischio prodotta mentre l'evento è *in fieri* si situa su un fascio di futuri possibili in cui può rivelare in termini evidenti il suo sbilanciamento in senso rassicurazionistico (o all'opposto in senso allarmistico) solo a posteriori rispetto all'evento calamitoso; ma qualsiasi sbilanciamento di qualsivoglia diagnosi di pericolosità rispetto a qualsiasi situazione o oggetto è comunque intuibile probabilisticamente in termini di rischio anche prima

dell'eventuale manifestarsi dell'evento calamitoso (se la previsione degli eventi è una pretesa deterministica spesso chimerica, la previsione del rischio è una disposizione probabilistica del tutto praticabile). Così come siamo abituati al dubbio rispetto ai sentori di allarmismo dovremmo sviluppare un'abitudine a riconoscere il rischio del rassicurazionismo. Giudicare una valutazione che sottolinea la presenza di un rischio come allarmistica (eccessiva, immotivata) può rivelarsi a sua volta come una valutazione rassicurazionistica; questo qualora quel rischio si manifesti come reale fonte di danno. Pertanto, tacciare di allarmismo chi avverte della presenza di un rischio si traduce in una rassicurazione disastrosa nel momento in cui quel rischio si rivela come reale.

### **Rassicurazionismo e usi magici della scienza**

*Appurato che il rassicurazionismo è dato da una diagnosi errata di non pericolosità che, inducendo a una dispercezione del rischio, aumenta l'esposizione al pericolo, va notato che esso di solito si manifesta attraverso una forzatura sostanzialmente irrazionale sui margini di accettabilità del rischio che, per caricarsi di persuasività, si ammanta spesso di parvenze scientifiche. Il rassicurazionismo induce a credenze di rischio pericolose ma lo fa travestendo queste credenze irrazionali di conoscenza scientifica che presenta come fondata razionalmente su base logico-empirica.*

Questa parvenza di scientificità è data da una somiglianza alla scienza, sostanzialmente analoga a una forma di magia simpatica<sup>57</sup>, dove la promessa di fondamento empirico viene usata in modo fideistico e ridotta a mascheramento autorevole di un dogmatismo impermeabile all'esperienza che a ben vedere poggia su cerimoniali di verità che sono molto più pseudoscientifici di come si presentano. Il punto è che, dato che la scienza nelle società industrializzate gode tra diversi strati della popolazione di uno statuto di verità superiore, può essere declinata verso un uso sociale orientato a finalità governamentali e biopolitiche. In questi casi si intravedono modalità di costruzione di consenso che somigliano più a quello che l'antropologia classica definiva come «mentalità primitiva»<sup>58</sup>; o che rimandano a un «pensiero selvaggio»<sup>59</sup>, inteso come fondamento mitico del pensiero razionale che in questi casi diventa pernicioso in funzione del manto scienziato con cui si copre. Tutto questo rivela un substrato emozionale molto lontano dal metodo scientifico e più prossimo a una dimensione magico-religiosa, un fondamento più vicino al mito scienziato dell'infalibilità che alla razionalità logico-empirica della scienza. Insomma, la

---

<sup>57</sup> Il riferimento, in senso ampio, come per i successivi classici del pensiero antropologico, è alla riflessione frazeriana sulla magia (cfr. Frazer, 1964).

<sup>58</sup> Cfr. Lévy-Bruhl, 1975.

<sup>59</sup> Cfr. Lévi-Strauss, 1964.

scienza che, nei suoi usi sociali, si ammanta di certezza scienziata degenera paradossalmente in una forma di magismo<sup>60</sup>.

Torna in mente a questo punto la libagione a base di Montepulciano consigliata dall'esperto alla popolazione dell'Aquila prima del terremoto. La forma e la sostanza è analoga a quella del brindisi anti-contagio spettacolarizzato dalle autorità politiche nella Milano che, abituata «a fare miracoli», avrebbe sconfitto così il Covid-19. Questo ripiegare spontaneo su rituali rassicurazionistici fatti di scongiuri ed evocazioni di poteri miracolosi rivela una primordialità apotropaica che emerge dagli interstizi della comunicazione istituzionale sul rischio. Tutto ci ricorda quanto sia approssimativo descrivere in modo netto il passaggio dal paradigma del fatalismo irrazionale delle società tradizionali a quello della razionalità scientifica sulla sicurezza delle società moderne<sup>61</sup>. Il mondo moderno è innervato dalle sopravvivenze di un prelogismo che rimuoviamo per restituire alla scienza, e soprattutto alle istituzioni che la evocano, un'immagine di verità assoluta. In questo non ci rendiamo conto di un paradosso: tale atto di fede è in sé prova della permanenza di un dogmatismo sacralizzante che rivela il fondamento di pensiero selvaggio che regge certi «cerimoniali epistemologici»<sup>62</sup> proto-positivistici finalizzati a rappresentare la scienza come fonte di certezza assoluta. Sia comunque chiaro che qui non si sta cedendo a un relativismo epistemologico indeterminista che mette sullo stesso piano scienza e superstizione: la Scienza è di gran lunga il dispositivo più efficace (o meno inefficace) di ricerca della verità di cui disponiamo, ma confonderla con i suoi usi socio-politici che l'ammantano di verità assoluta è un atto pericolosamente ingenuo che costituisce l'ancoraggio dogmatico principale con cui le diagnosi rassicurazionistiche di rischio si ammantano di autorevolezza.

Rassicurare è un atto carismatico che, se funziona, finché il pericolo rimane latente, conferisce popolarità, fascino, lustro all'esperto o al decisore politico che conforta le masse con il proferimento di un qualche "andrà tutto bene". Le persone di solito preferiscono essere rassicurate piuttosto che allarmate, e gli esperti che rassicurano piuttosto che allarmare tendono ad essere apprezzati come persone che pensano positivo, ottimisti. La rassicurazione è motivazionale per superare il rischio, stimola profezie autoadempienti ma, soprattutto quando la questione è del tutto in mano al caso e non dipende dalla performance dei soggetti esposti al rischio, può ribaltarsi in una profezia autoinficiante in quanto abbassa la soglia di allerta, induce a tentare la sorte oltre la ragionevole possibilità di spuntarla. Il farci coraggio rassicurandoci con l'"andrà tutto bene", il pensare che riusciremo a sconfiggere un avversario funziona quando questo sentimento migliora la nostra performance e quando ciò mette in soggezione emotiva l'avversario. In questo caso l'"andrà tutto

---

<sup>60</sup> Cfr. Ciccozzi, 2013.

<sup>61</sup> Cfr. Walter, 2009.

<sup>62</sup> Cfr. Gargani, 2009.

bene” funziona come una profezia che si autoavvera. Ma quando invece un simile scongiuro apotropaico non può migliorare la nostra performance e abbiamo a che fare con un avversario che, non avendo cognizione alcuna, non diminuisce la sua capacità di arrecarci danno allora in questo modo ci esponiamo solo di più al pericolo. In questo caso l’”andrà tutto bene” implode in una profezia che si autoinvalida, cadiamo in un rassicurazionismo dove la rassicurazione iniziale si rivela come foriera di esiti disastrosi.

In sintesi, andrebbe compreso che anche nelle società complesse le situazioni di rischio producono delle cornici culturali favorevoli all’emergere di una domanda profetica in cui si genera un rapporto tra popolazione ed esperti che rimanda a una dinamica di domanda/offerta di servizi apotropaici. Qui, in linea con l’avversione culturale per le cassandre di cui si diceva all’inizio, dall’esperto si vuole sentir dire che “andrà tutto bene”, si chiede la formula magica rassicurante; e spesso l’esperto la dona alla popolazione anche perché è tentato dall’aura di carisma che riceve in cambio. Riconoscere i rischi ha un costo, comporta dei sacrifici concreti in termini di contromisure, per cui il rassicurazionismo è conveniente sia a livello emotivo che economico, e questo lo rende ancora più insidioso.

### **Sulla convenienza politico-economica di produrre ignoranza sul rischio**

Abbiamo appena visto che il rassicurazionismo deriva spesso da una sorta di prelogismo che si ammanta di scientificità per intrappolare la percezione del rischio nella credenza implicita in qualche mito di sicurezza privo in realtà di fondamento empirico. Questo costruire culturalmente una dispercezione dei rischi reali che ne aumenta l’invisibilità riguarda l’induzione a un’impermeabilità cognitiva rispetto a segnali che pervengono all’esperienza diretta, a partire da paraocchi che possono essere ideologici, politici, religiosi; ma anche e soprattutto dettati, in modo più o meno diretto e consapevole, da interessi economici. È proprio in tal senso che il produrre socialmente ignoranza culturale sul rischio attraverso il rassicurazionismo rivela una sua funzione perversa, un suo inconfessabile vantaggio.

Se tutte le società definiscono culturalmente delle soglie di accettabilità dei rischi, va compreso che questi limiti sono in larga parte determinati in funzione della convenienza socio-economica: la prevenzione costa; e, giustamente, si gioca in un equilibrio costi/benefici dove il danno può essere cagionato sia da un difetto di prevenzione che da un suo eccesso. Qualsiasi politica di riduzione assoluta del rischio, qualsiasi proposito di immunizzazione assoluta della società reca in sé un pericolo di ingessamento, di paralisi della vita che si tradurrebbe in un danno. Perciò, in concreto, la vita sociale si definisce in un equilibrio che riguarda la soglia di accettabilità del rischio, e su questo si gioca sempre una dialettica, variamente sotterranea o a volte più esplicita, tra le tentazioni all’eccesso dell’allarmismo e

quelle del rassicurazionismo: l'ottimismo insito nel coraggio diventa rassicurazionismo quando l'esposizione al rischio che produce è maggiore dei benefici che comporta, come pure il pessimismo insito nella prudenza diventa allarmismo quando le precauzioni che comporta sono eccessive e diventano dannose per i vincoli che implicano. La percezione del rischio è un processo cognitivo psicoculturale che si gioca sempre in una tensione sull'accettabilità dei pericoli, dove la ricerca della consapevolezza oscilla implicitamente tra gli eccessi della paranoia dell'esagerazione del pericolo e gli eccessi dell'ingenuità, che poi è paranoia inversa, dati dalla sua rimozione; tra il rischio allarmista dell'"andrà tutto male" e quello rassicurazionista dell'"andrà tutto bene". In altri termini: dato che l'allarmismo e il rassicurazionismo sono due eccessi opposti che espongono complementariamente a rischi derivati dai rischi a cui si contrappongono, di solito è conveniente cercare un equilibrio sul limite. Per cui si finisce, per così dire, a fare i surfisti sull'onda della soglia massima di rischio accettabile.

Siamo una specie che ha avuto a che fare evolutivamente con il dilemma dell'onnivoro inteso come onere ampio di attribuire senso al mondo per costruire socialmente la propria nicchia adattiva; e lo abbiamo fatto anche coniugandolo in una capacità prenumerica di percezione della probabilità, a partire dalla quale decodifichiamo i rischi<sup>63</sup> e decidiamo se sono accettabili, se vale la pena o meno di affrontarli. Questo perenne e ineludibile mettersi culturalmente alla prova di fronte al rischio, questo costante essere in tensione in un processo in larga parte abduttivo d'interpretazione della pericolosità, è quello che nel tempo produce un adattamento che rende le società umane più resilienti. Il punto è che è difficile definire il limite costi/benefici oltre il quale l'accettazione del rischio si rivela dannosa. Soprattutto in un mondo dominato da un orientamento economico neoliberista si manifesta il problema per cui le soglie e le modalità di accettazione del rischio possono subire uno sbilanciamento; un bias, una distorsione verso l'interesse economico, il profitto capitalistico, a discapito del valore sociale, dell'utilità collettiva.

In merito va notato che ogni volta che introduciamo disposizioni rassicurazionistiche nel senso comune a partire da rappresentazioni sociali empiricamente dubbie e discutibili di assenza di pericolo attuiamo una negazione, un rifiuto del principio di precauzione. Questo principio, ratificato nella Conferenza sull'Ambiente e lo Sviluppo delle Nazioni Unite di Rio de Janeiro del 1992, stabilisce che per proteggere l'ambiente debba essere adottato un approccio cautelativo in cui di fronte a gravi rischi si devono usare misure preventive anche in assenza di una piena certezza scientifica<sup>64</sup>. È stato già chiarito che si può abusare di questo principio in direzione allarmistica, invocandolo senza evidenze empiriche di pericolosità e senza

---

<sup>63</sup> Cfr. Ciccozzi, 2015b.

<sup>64</sup> Cfr. AAVV, 2002.

attenzione ai pericoli derivati da un suo uso sproporzionato o strumentale<sup>65</sup>. Il punto è che la mancanza di una consapevolezza e di un discorso critico sul rassicurazionismo, come lato complementare e rimosso dell'allarmismo, comporta una carenza di cognizione sui pericoli opposti derivati dalla disattenzione e dal rigetto del principio di precauzione, sul fatto che questo importante principio viene regolarmente tradito proprio a partire da bias rassicurazionistici. È proprio in tal senso che qui si sono voluti portare all'attenzione i rischi insiti in questo processo collettivo, largamente inconsapevole ma spesso tacitamente strumentale, di rimozione del rischio.

## **Conclusioni**

Nella nostra specie la percezione e l'accettazione del rischio dipende in gran parte da un lavoro culturale di costruzione di significati che si gioca sempre in un processo di selezione e di rappresentazione sociale per cui alcune situazioni, enti, fenomeni vengono interpretati in qualche misura come pericolosi, ossia come potenziali fonti di danno. Ogni rischio deriva dall'esposizione a fonti di pericolo, ossia oggetti o situazioni potenzialmente in grado di cagionare un danno, e rimanda a una biforcazione tra futuri possibili dove il danno si verifica secondo vari livelli d'intensità l'altro o dove il pericolo è scongiurato.

Qualsiasi circostanza di rischio viene gestita e tradotta in indicazioni comportamentali, in un percorso di interpretazioni che modulano i livelli di allerta, precauzione, evitazione e affrontamento, in un equilibrio tra calcolo ed emotività, tra logica e spontaneità, tra il piano razionale e quello sensibile, tra costi e benefici. Quest'equilibrio si gioca sempre in una tensione dialettica, entro i margini di un opposto e complementare eccesso rappresentazionale, quello tra l'allarmismo e il rassicurazionismo. Se l'allarmismo è la paranoia data dall'eccesso irrealistico di valutazione del rischio, il rassicurazionismo è la paranoia inversa data da una valutazione irrealisticamente ingenua che sminuisce, annulla o inverte il rischio, dandogli una pericolosa parvenza di sicurezza. Ovviamente tanto l'allarmismo che il rassicurazionismo sono due bias, distorsioni, esagerazioni potenziali di cui possiamo svelare l'entità, lo scostamento dal reale, solo quando la situazione di rischio viene superata, in positivo o in negativo. In tal senso possiamo dire con certezza se una percezione del rischio è sbilanciata verso dilatazioni allarmistiche o un rassicurazionismo sottostimante solo dopo che l'evento si è manifestato; ma anche nella fase di incubazione delle catastrofi siamo in vario modo in grado di intendere abduttivamente, probabilisticamente, la presenza eventuale di questi pericolosi sbilanciamenti cognitivi. Il punto è che mentre siamo attenti rispetto ai rischi

---

<sup>65</sup> Cfr. Sunstein, 2005.

dell'allarmismo, siamo in larga parte inconsapevoli sui rischi del rassicurazionismo: non comprendiamo bene i rischi inerenti alla pulsione di rimozione del rischio, attraverso negazioni o formazioni reattive. Se il tacciare di allarmismo le segnalazioni di allerta può rivelarsi tanto un modo giusto di non cadere in precauzioni eccessive quanto un dannoso errore di mancato allarme, il rimuovere attivamente i segnali di pericolosità con la costruzione rappresentazioni rassicuranti può aiutare a superare paure e prudenze eccessive ma può anche rivelarsi nei termini di una rassicurazione disastrosa. Questo avviene nel momento in cui una percezione rassicurazionistica, nascondendo il rischio, aumenta la pericolosità delle situazioni, giacché un pericolo reale non rappresentato come tale, o rappresentato all'opposto in senso rassicurante, ci espone di più al rischio che esso si traduca in un danno.

In base a questo percorso si può sostenere che costruire consapevolezza culturale sui rischi del rassicurazionismo costituisce una possibilità di riaffermare il valore del principio di precauzione, soprattutto di fronte alla pericolosa accelerazione che il neoliberismo imprime ai rischi dell'antropocene.

## **Bibliografia**

AAVV

2002 *The precautionary principle in the 20th century: late lessons from early warnings*, London, Earthscan Publications Ltd.

Agamben, G.

2020 *A che punto siamo? L'epidemia come politica*, Macerata, Quodlibet.

Augé, M.

1986 «Ordine biologico, ordine sociale. La malattia, forma elementare dell'avvenimento», in Augé M. e C. Herzlich, C., *Il senso del male. Antropologia, storia, sociologia della malattia*, il Saggiatore, Milano.

Bateson, G

1977 *Verso un'ecologia della mente*, Milano, Adelphi.

Beck, U.

2000 *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Roma, Carocci.

Benchley, P.

1994 *Lo squalo*, Milano, Mondadori.

Boholm, A.

2015 *Anthropology and risk*, London and New York, Routledge.

Bor, A. et al.

2022 “Discriminatory Attitudes Against the Unvaccinated During a Global Pandemic”. *Nature*, <https://doi.org/10.1038/s41586-022-05607-y>.

Camus, A.

1948 *La peste*, Milano, Bompiani.

Ciccozzi, A.

2013 *Parola di scienza - Il terremoto dell'Aquila e la Commissione Grandi Rischi: un'analisi antropologica*, Roma, DeriveApprodi.

2014a “L'assuefazione al degrado paesaggistico”, in, *Domus*, n°985 novembre, Milano, Editoriale Domus.

2014b “Il terremoto dell'Aquila e il processo alla Commissione Grandi Rischi: note antropologiche”, in, *Antropologia applicata*, a cura di, Palmisano, A. L., Lecce, Pensa Editore.

2014c “L'Aquila 2009. Urbanistica dell'emergenza e innesco di processi di degrado”, in, *Economia della cultura. La tutela alla prova dei terremoti – il patrimonio storico e artistico tra restauri, ricostruzioni e perdite*, a cura di, Guidoboni, E. - Dalai Emiliani, M., n°3-4, Bologna, Il Mulino.

2015a “«Com'era dov'era» Tutela del patrimonio culturale, sicurezza sismica degli edifici all'Aquila”, in *Etnografia e ricerca qualitativa*, n°2, Bologna, Il Mulino.

2015b “Il senso del caso nella savana della complessità: la percezione del rischio sismico in una prospettiva antropologica”, in *Prevedibile/Imprevedibile. Eventi estremi nel prossimo futuro*, a cura di, Guidoboni, E. – Mulargia, F. – Teti, V., Soveria Mannelli, Rubbettino.

2016a “Forms of truth in the trial against the Commission for Major Risks-Anthropological notes”, in *Archivio Antropologico Mediterraneo online*, a cura di, M. Benadusi e S. Revert, anno XIX, no. 18 (2).

2016b “Quotidianità/Eccellenza”, in *Etnografie del Contemporaneo III: Le Comunità patrimoniali*, a cura di, V. Padiglione e A. Broccolini, numero monografico della rivista *Antropologia Museale*, n.37-39, Imola (BO), La Mandragora.

2021 “Aquilanità e maschere identitarie: i rischi del rassicurazionismo patrimonializzante”, in *L'Aquila. Storia della città e del territorio. Divenire resilienti in un contesto di sviluppo sostenibile*, a cura di, A. Hopkins, Roma, Anicia.

Ciccozzi, A., Barocci, A.

2019 “Cemento e sicurezza. Un confronto tra ingegneria strutturale e antropologia del rischio”, in *L'ufficio tecnico. Mensile di tecnica edilizia, urbanistica ed ambiente per*

*amministrazioni pubbliche professionisti e costruttori*, n° 3, Rimini, Maggioli Editore.

Debord, G.

2008, *La società dello spettacolo*, Milano, Baldini Castoldi Dalai.

De Javiers, X.

2015 *Le Corbusier, une fascisme français*, Paris, Albin Michel.

Douglas, M.

1991 *Come percepiamo il pericolo: antropologia del rischio*, Milano, Feltrinelli.

Douglas M., Wildavsky A.

1982 *Risk and Culture: An essay on the selection of Technical and Environmental Dangers*, Berkeley, University of California Press.

Eco, U.

1994 *Trattato di semiotica generale*, Milano, Bompiani.

Frazer, J. G.

1964 *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Torino, Bollati Boringhieri.

Gaille, M., Terral, P. (eds)

2021 *Pandémie. Un fait social total*, Paris, CNRS Editions.

Gardi, C., Dall'Olio, N., Salata, S.

2013 *L'insostenibile consumo di suolo*, Monfalcone (GO), EdicomEdizioni.

Gargani A. G.

2009 *Il sapere senza fondamenti. La condotta intellettuale come strutturazione dell'esperienza comune*, Milano, Mimesis.

Geertz, C.

1973 *The interpretation of cultures*, NewYork, Basic Books.

Herzfeld, M.

2001 *Anthropology. Theoretical practice in culture and society*, Oxford, Blackwell Publishing.

Kuhn, T.

1999 *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi.

Lévi-Strauss, C.

1964 *Il pensiero selvaggio. Alla scoperta della saggezza perduta*, Milano, Il Saggiatore.

Lévy-Bruhl, L.

1975 *La mentalità primitiva*, Torino, Einaudi.

Ligi, G.

2009 *Antropologia dei disastri*, Bari, Laterza.

Mann, T.

1988 *La morte a Venezia*, Milano, Bompiani.

Mauss, M.

1965 *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino, Einaudi.

Mheidly, N., Fares, J.

2020 “Leveraging media and health communication strategies to overcome the COVID-19 infodemic”, *Journal of Public Health Policy* 41, 410–420. <https://doi.org/10.1057/s41271-020-00247-w>.

Moscovici S.

1984 «The phenomenon of social representations», in S. Moscovici (ed.), *Social representations*, Cambridge, Cambridge University Press.

Oliver-Smith, A. (ed)

1986 *Natural disasters and cultural responses*, Williamsburg, Dept. of Anthropology, College of William and Mary.

Palumbo, B.

2003 *L'Unesco e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale*, Roma, Meltemi.

Quarantelli E. R.

1978 *Disasters: theory and research*, London - Beverly Hills, Sage Publications.

Schapira, L. L.

1988 *The Cassandra Complex. Living with disbelief modern perspective on hysteria*, Toronto, Inner City Books.

Sunstein, C. R.

2005 *Laws of Fear. Beyond the Precautionary Principle*, Cambridge, Cambridge University Press.

Turner, V.

1972 *Il processo rituale. Struttura e anti-struttura*, Brescia, Morcelliana.

Walter, F.

2009 *Catastrofi. Una storia culturale*, Vicenza, Angelo Colla Editore.



## **L'esperienza etnografica: tre etnografi si confessano**

Antonio L. Palmisano

### **The ethnographic experience: three ethnographers confess**

#### **Abstract**

The experience of field research constitutes the basis of anthropological discourse and provides the material to realise what is now officially defined, in bureaucratic and reifying language, as the 'product of scientific research'. The author of this article instead proposes some reflections starting from the recording of a long conversation between three anthropologists, or rather ethnologists, with long experience of field research, held precisely on the difficulties of defining an 'us' and a 'them' during the research activity, as well as of defining and contextually distinguishing between the research activity conducted by the ethnographer and the ethnographer's own life. Who then is this Other structurally placed in front of the ethnographic Ego? With the passage of time in the field, the ethnographer often comes to be somehow integrated into the host society. And sometimes the long stay in the latter resolves the research activity in the field into a kind of autoethnography. Both are in fact engaged in the process of co-construction of reality, a process that is at the same time one of mutual education and socialization.

**Keywords:** fieldwork, research, ethnography, autoethnography, Other

### **La premessa**

In antropologia sociale e culturale, ovvero in etnologia, il sapere e la conoscenza coincidono con la ricerca sul terreno. L'etnografia, in varia forma, è stata praticata, per esempio, già fin da Erodoto – al servizio delle curiosità dei cittadini della *polis* ellenista – o da Giulio Cesare e da Tacito – negli interessi di un nascente impero –, ma teorizzata soltanto più di recente: a partire dagli inizi del XX secolo, sicuramente ad opera di Bronislaw Malinowski – suddito inquieto di un altro impero, quello Austro-Ungarico – brillante e indefaticabile ricercatore, oltre le proprie intenzioni. Come ben noto, le teorizzazioni di Malinowski hanno condotto alla fondazione di una

importante scuola d'antropologia, chiamata, al di là delle volontà di Malinowski, *The British School of Social Anthropology*. Comunque, sia chiaro, non è che gli antropologi siano incapaci di vivere senza imperi! Piuttosto, è negli imperi che si ritrovano volentieri complesse situazioni multi-culturali e interetniche, *topoi* d'elezione della ricerca antropologica, come pure quel clima di liminalità critica che tanto può favorire, nel momento della loro impellente dissoluzione, uno sbocciare di nuove e audaci teorie e visioni dell'uomo e della società<sup>1</sup>.

Oggi, nell'epoca in cui ci ritroviamo a considerare la globalizzazione come una sorta di impero apparentemente acefalo, perché *coram populo* condiviso (l'Altro in effetti non ha voce perché non ha mezzi sufficienti per diffondere la propria voce), l'antropologia riprende a discutere i temi dell'alterità e della ricerca sul terreno. Vista poi la crisi sempre più marcata nella quale versa questo impero a guida statunitense, siamo forse di fronte a un imminente "sbocciare di nuove e audaci teorie e visioni dell'uomo e della società". Così, nell'epoca della conoscenza globale e delle relazioni internazionali di massa, l'antropologo ripiega la propria riflessione verso il mondo dei rapporti sociali che si riproducono in casa. L'Altro è in casa, l'Altro è la propria casa. La ricerca è quindi sempre più di frequente autoetnografia, e il viaggio è un viaggio quindi in casa o verso casa.

Ma l'antropologo, come vive la ricerca sul terreno? soprattutto quando questa coincide con un ideale ritorno nei luoghi natali, quando questa è ritorno a casa? Il tema è centrale per l'antropologia ed è continuamente trattato dagli antropologi, indipendentemente da scuole di appartenenza, correnti disciplinari e approcci di analisi.

Quando s'incontrano, dunque, anche fuori da situazioni accademiche ufficiali, antropologi ed etnologi parlano necessariamente delle proprie esperienze di ricerca sul terreno, della propria comunità d'appartenenza, della società, tribù o gruppo etnico dal quale sono stati adottati. L'antropologo vive allora nell'uso quotidiano di termini e possessivi semplici che instaurano rapporti categoriali ed emozionali molto profondi. "Loro", "noi", "i miei", "i tuoi" divengono le parole-chiave dell'espressione esistenziale informale della complessa e determinante esperienza di vita che è la ricerca sul terreno, ovvero l'incontro con l'Altro si è trasformato in osservazione partecipante.

Il dialogo, che qui di seguito viene riportato, avvenuto in un assoluto pomeriggio dell'ormai lontana estate del 1990 in casa dell'autore, una semidiroccata e sperduta masseria pugliese, è il risultato integrale di una registrazione in cassetta. Ed è stato registrato, come usualmente accade, quasi in automatico dall'antropologo sul terreno, in questo caso da una coppia di antropologi che si ritrova impegnata in un lavoro di etnografia e autoetnografia e accoglie il collega proveniente da Parigi, in visita in Puglia, per le vacanze estive.

---

<sup>1</sup> Cfr. van Loyen 2021, pp. 77-88.

## **Il dialogo a tre**

«Palmisano – Ascolta, Maurizio... se il libro che tu hai scritto a conclusione della tua ricerca sul terreno portasse la mia firma, cosa accadrebbe<sup>2</sup>?

Catani - Non è l'informatore quello che si ribellerebbe<sup>3</sup>!

Palmisano - Insomma, se portasse la mia firma i “tuoi” sarebbero sorpresi. Se il tuo libro su Las Hurdes avesse la mia firma e questo scritto capitasse nel loro villaggio, quale reazione si avrebbe? Sarebbero sorpresi, sconcertati: “come fa quest'uomo a sapere queste cose di noi?”. Direbbero questo, o no?

Catani - Sono io ad essere il primo autore, quando firmo con loro i miei lavori etnografici.

Palmisano - Questo vale per te. Ma i cosiddetti “loro” ti riconoscono non tanto come il primo autore, quanto come quel “Maurizio che è stato con noi 12 anni”. Questo è il punto: “loro” hanno vissuto 12 anni con te e tu con loro. Per cui, se leggono sotto il titolo “Antonio Palmisano” al posto di “Maurizio Catani”, non si tratterebbe tanto di tradimento, quanto di uno *shock*, di uno sconvolgimento. Se il libro porta la tua firma, l'opera rappresenta la continuazione di un dialogo. “Loro” senz'altro traggono gratificazione dal fatto di essere oggettivati, di passare in qualche modo allo scritto, con tutto ciò che comporta lo “essere stati descritti e scritti”. Anche se come oggetti dello scritto, essi sono “protagonisti”!

Penso che tutto ciò abbia “rovinato” molte delle cosiddette società tradizionali. Puoi vedere alcune di queste società ansiose di un siffatto protagonismo, di essere trattate come tradizione, come “folklore”. Ti vengono a chiedere di scrivere di loro. Sono disposte a essere “folklorizzate”...

---

<sup>2</sup> Antonio Luigi Palmisano ha condotto ricerche sul terreno in Nord Africa, nel Corno d'Africa e in Asia Centrale per lunghi anni, come pure in Italia del Sud. Ha lavorato come ricercatore e come docente presso le Università di Berlino, Leuven e Addis Ababa. Attualmente insegna Antropologia sociale, Antropologia politica e Applied anthropology presso l'Università del Salento.

<sup>3</sup> Maurizio Catani ha effettuato lunghe ricerche sul terreno in Nord Africa e in Spagna del Sud, in Extremadura, oltre che in Sud Italia. Ha diretto per anni le attività di ricerca in etnologia presso il CNRS di Parigi, fino a poco prima della sua prematura scomparsa. Per suoi articoli e bibliografia, cfr. fra l'altro i siti:

[http://cprbrozas.juntaextremadura.net/a\\_primaria/documentos/hurdes3.pdf](http://cprbrozas.juntaextremadura.net/a_primaria/documentos/hurdes3.pdf)

<http://josemarialama.blogspot.com/2006/10/un-ao-de-la-muerte-de-catani.html>

[http://www.hoy.es/prensa/20070204/prov\\_caceres/editorial-regional-traduce-libro\\_20070204.html](http://www.hoy.es/prensa/20070204/prov_caceres/editorial-regional-traduce-libro_20070204.html)

Alla memoria di Maurizio Catani, persona meravigliosa ed etnografo serissimo, dedico con affetto questo articolo.

Qui a Carovigno, per esempio, accade questo: insistono perché io scriva di loro. Anche alcuni vecchi personaggi insistono perché fissi nello scritto le loro testimonianze di vita, le lotte sindacali che hanno condotto... le vicende dell'Ente di Riforma. Vogliono passare alla storia, in qualche modo.

Il rapporto è molto falsato da questo insistere.

Poi accade che li riunisca per parlare del risultato della ricerca e vengono fuori le sorprese; almeno per loro! Nota bene che quanto è accaduto a Carovigno è un evento piuttosto raro: una comunità mi ha finanziato perché svolgessi una ricerca; questa comunità, attraverso il Comune, ha finanziato una ricerca su se stessa<sup>4</sup>. È forse un raro caso di ricerca su una comunità "tradizionale" finanziato dalla stessa comunità: l'antropologo *pret à porter*. E non hanno chiesto una ricerca sociologica, né statistica o folkloristica, ma una "descrizione della situazione sociale e culturale della comunità". Lo hanno chiesto a me e non ad altri; non solo per questioni di amicizie ed alleanze politiche, quanto perché loro mi vedono, giustamente, come parte della comunità. Faccio parte del loro mondo, anche o in quanto emarginato: il professore che sta in campagna con la moglie, l'outsider. Noi siamo due figure di outsider... e come tali perfettamente integrati.

Catani - Ma c'è anche la tua famiglia d'origine!

Palmisano - Sì, ma la mia famiglia è sempre stata e non stata di qui. Il padre di mia madre è stato uno degli "uomini in vista" del paese. È stato sindaco ma non era un uomo politico; era il farmacista, l'uomo di scienza, decenni fa, quando i laureati erano pochi. Il padre di mio padre era emigrato in America del Nord, dove è rimasto a lungo, grande "amico di indiani" e sostenitore di Sacco e Vanzetti; mio padre era emigrato a Milano, dove poi anche il padre di mia madre si è trasferito. Si tratta insomma di una famiglia di qui, ma in qualche modo anche estranea... una famiglia di outsider, insomma.

Baghaï - Sì, ma questo è quello che è capitato a tante famiglie di qui<sup>5</sup>.

Palmisano - Certamente. Del resto, non predico né l'unicità né l'originalità dell'outsider. Voglio sottolineare che sono perfettamente integrato in questa società proprio *come* outsider. E questi sono comuni rapporti di complementarità. In ogni società ci sono degli outsider e ci devono essere, diversamente non ci sarebbe la

---

<sup>4</sup> Cfr. *La situazione sociale, economica e culturale di Carovigno. Prospettive d'analisi*. Copyright Antonio L. Palmisano 1991-2000, pubblicato in <http://www.letterariamente.it/Archivio/Monograf/Viaggio/antropol.htm>, oppure in [http://web.tiscali.it/carbinia/storia\\_e\\_costume.htm](http://web.tiscali.it/carbinia/storia_e_costume.htm)

<sup>5</sup> Ariane Baghaï è una islamista e drammaturga che ha condotto intense ricerche sul terreno in Sudan ed Etiopia. Ha lavorato presso il Museum of Fine Arts di Boston ed ha insegnato Lingua Araba presso l'Università di Trieste.

società come tale. Ogni società ha bisogno dei suoi outsider: sono gli specchi della società.

Baghai - Sì, ma non credo che tu sia un outsider come tuo nonno, emigrato in America del Nord. Tu sei outsider per il tuo lavoro.

Palmisano- Innanzitutto, sono outsider per lignaggio; poi, perché sono un intellettuale o supposto tale. Infine, perché vivo in campagna, quando sono qui, pur potendo o dovendo vivere in “città” in quanto locale “uomo di cultura”. Che io sia vissuto per tutta la mia vita a Milano, che per molti equivale all'estero, o a Berlino o a Leuven anziché a New York, conta poco. Mettiamola giù così: non siamo personaggi comuni, per ora, nella prospettiva del Carovignese; allo stesso tempo facciamo parte di questa comunità.

Insomma, i concittadini hanno richiesto la ricerca. Quando è giunta al termine (almeno ufficialmente, e per “loro”), e l'abbiamo presentata in pubblico, sono arrivate le sorprese. Tutto d'un tratto sono stato sentito, percepito, come un corpo “estraneo”, ovvero un pericoloso traditore: come colui il quale stava davvero osservando “quello che facevamo” – non “quello che facevano”! –, mentre agivamo politicamente assieme. Paradosso: “Ce lo aveva detto che avrebbe fatto così e l'ha fatto per davvero! Non avevamo capito di cosa si trattasse: quello che aveva dichiarato di fare, lo ha effettivamente fatto!”

In questo modo si è meglio definito il mio ruolo, il mio status nei confronti della comunità. “Loro” hanno avuto effettivamente bisogno di tempo per realizzare il rapporto nelle sue variazioni. Con questo è cresciuta la stima nei miei confronti. Hanno anche tradotto il tutto in termini di potere: “Questo parla così delle nostre cose; ci può anche dire cosa va bene e cosa va male. Ed anche rompere politicamente”. In effetti, in molti facevano domande del tipo: “Secondo te cosa dobbiamo fare? secondo Voi cosa dobbiamo fare? quali sono i “difetti” principali di Carovigno? cosa si può fare per far funzionare meglio il nostro paese?”. Erano molte le domande di questo genere. C'è stata quasi una processione di personaggi vari, querelanti sul che fare. Qualcuno era convinto che fossi uno psicoanalista per comunità. Ero diventato una specie di consulente generale. Ero l'equivalente funzionale di uno stregone.

Catani - Anche questo va preso per quello che è. È abbastanza logico che la comunità venga a domandare consigli. Anche questo fa parte dell'etnografia. E quando dopo dieci anni sono stato dichiarato figlio adottivo di Las Hurdes, e mi si è data una placca d'argento con i cinque simboli tutti assieme, è evidente che sono stato strumentalizzato. Non ho brigato per questo riconoscimento; sono i piccoli notabili, gli intellettuali locali, i maestri di scuola pieni di buona volontà ad accaparrarsi il professore d'università. È importante per un maestro essere colui il quale dà la placca

d'argento. Ma, ancora più in là: è stato all'unanimità. Tutti vogliono che Carovigno e Las Hurdes siano conosciute. Ed io avevo dimostrato in un congresso internazionale che realmente ne sapevo qualche cosa. In effetti, hanno cominciato a domandarmi come funzionavano Las Hurdes all'inizio di questo secolo. Sono diventato un'enciclopedia ambulante.

Palmisano - Ma ti vogliono far parlare su come funzionano oggi Las Hurdes?

Catani - In questo, "loro" sono abbastanza prudenti; io comunque non vivo lì. Ci sono non solo i politici, ma anche gli intellettuali che hanno le mani in pasta e che si oppongono ai politici tradizionali; ci sono dei giovani che mi dicono: "Io ho 18 anni. Allora, raccontami!".

Palmisano - Sei diventato il vecchietto...

Catani - Il che mi getta in un'angoscia profonda. Soprattutto quando sento che Dioniso è morto, Alejo è morto, quell'altro sta morendo.

Palmisano - Mi ricorda le situazioni apocalittiche e microcosmiche dei film di Alejandro Jodorowski.

Catani - Sì, è impressionante. Adesso poi ho i nipotini che dicono: "Nonno dai, racconta!" Ne prendo uno in macchina, e mi dice: "Non è Lei quel Catani che mio padre conosce?". "El Catani": cose incredibili!

Non me lo domandano ufficialmente, però poi mi pagano un pranzo mentre c'è l'ingegnere minerario, oppure qualcuno mi dice: "Non so se continuo a fare l'oste, il ristoratore: che cosa mi consigli?". Posso consigliargli, allora, visto che c'è un rapporto personale, di affittare le casette ai turisti tedeschi. La mia prima impressione è stata quella di non poter più fare etnografia: ormai sono un personaggio tra gli altri, strumentalizzato perché vengo da fuori e non posso avere tutta la conoscenza quotidiana necessaria. Ma poi penso che se anche è vero che in un certo senso è finita, è pur vero che niente mi impedisce di analizzare tutto questo. Mi faccio il mio viaggio ogni sei mesi, ogni anno e... avanti così.

Palmisano - La ricerca diviene ricerca sul campo a lungo termine. Forse perfino autoetnografia...

Catani - Un tizio che incontro da anni e fa parte dei testimoni di Geova, ed era nelle mie schede, ha passato con me un'intera nottata in un bar a lamentarsi dei figli che non hanno voglia di lavorare. Con la volontà che ha lui! Ha continuato a bere – nota

bene che dovrebbe essere astemio –, confidando tutto ciò dopo che ci si conosceva da 12 anni.

Palmisano - Alcune riflessioni mi sembrano ora irrinunciabili. Sia tu che io, pubblicando questi lavori, ovvero rendendoli pubblici – è il caso della prima parte del mio lavoro –, abbiamo commesso qualcosa di significativo. Per noi è stato fare dell’etnografia, un po’ meno nel mio caso; comunque, si tratta di un artefatto, un prodotto. Ora, questo prodotto è l’oggettivazione dei rapporti sociali, l’oggettivazione di una situazione storica, sociale, economica: è l’oggettivazione di relazioni sociali. Adesso “loro” si trovano di fronte a un “se stesso” oggettivato. Questo “se stesso” oggettivato, in quanto tale è fermo. Fermo nel senso che non presenta possibilità di dialogo. “Loro” non possono dialogare con un “se stesso” oggettivato. Questo “se stesso” oggettivato è prodotto da te stesso, etnografo, in interazione con “loro”, comunità locale; ma sei tu a fornirgli il “se stesso” oggettivato. Tu fornisci il loro “se stesso” in forma oggettivata: in una forma con la quale non possono dialogare. Questa forma oggettivata è un “se stesso” estraneizzato. “Loro” sono estranei, estraniati, proprio perché, oggettivati, non hanno possibilità di dialogo.

Ora, questa estraneizzazione/oggettivazione, questo non poter “dialogare con” è un tradimento, un tradirli nella loro società. Questa oggettivazione fa cambiare quella società: quella società si vuole conformare a quella oggettivazione, in un certo senso; o conformarsi o opporsi, se non si riconoscono in alcuna maniera. Anche se, quando si oppongono, hai forse una chance di ri-aprire il dialogo.

Baghai - È un po’ come di fronte ad una pittura, a una fotografia.

Palmisano - È molto di più: è molto più incisiva la parola dell’immagine. A maggior ragione, una parola scientifica, che è tremendamente binaria. Mentre nell’immagine puoi sempre vedere tu le sfumature che non vedo io, quanto meno il discorso è ambiguo – ed il discorso etnologico non è ambiguo, non può essere ambiguo per essere etnografico – tanto più per loro è presente questo “se stesso” oggettivato ed estraneizzato; ed è sempre più estraneo quanto più è binario. Ecco perché sostengo che il romanzo ha forse una chance in più: è meno binario, è più ambiguo. Ed ho detto “forse”! Ma bisognerebbe trovare qualcosa di ancora più ambiguo, di più mobile, di più duttile, di più disposto a farsi manipolare. Di meno “oggettivato”.

Catani - Ma stai andando un po’ troppo oltre, stai andando addosso al sogno di metalinguaggio della scienza. La scienza dovrebbe avere appunto un linguaggio monovalente.

Palmisano - Sì, lo so. Conosco questo linguaggio monovalente della scienza; un linguaggio che è chiaro, che è oggettivo, nel senso che oggettiva ecc. Ma tu sai che

l'oggettivazione è creazione della *cosa*, è reificazione; non c'è niente da fare. Ed una volta che tu hai formato questo *das Ding*, allora hai questo oggetto e tu resti il soggetto. Non riesci più a respirare. Nel caso dell'etnografia, la società che tu hai oggettivato con il consenso degli stessi attori sociali, con la loro volontà, perché non vedevano l'ora che questo accadesse, una volta accaduto, spaventa! E spaventa perché è qualcosa di estraneo, di alienante, vedere se stessi come oggetti e non come soggetti. Qualcosa che può costringere all'identificazione.

C'è poi, soprattutto, quella dimensione temporale prima ancora che spaziale. Tu hai detto che sono i ragazzi che vengono da te a chiedere... ed è la generazione che si sta formando. E quella generazione che si sta formando, che chiede a te come tu hai chiesto ai nonni, si conforma. Questo è specifico dell'alternanza generazionale: la generazione dei figli si conforma in una qualche maniera all'immagine che della stessa società gli propone la generazione dei padri. O lotta con questa immagine.

Catani - È vero che io ho voglia di trattarli come figli o come nipoti, di spiegare loro come vanno le cose. Ovvero: "Non dite fesserie, la realtà è questa altra, ecco gli esempi..." E tutto questo a torto o a ragione: assumo questa funzione di nonno.

Palmisano - E allora, appunto, si dice che l'antropologia è conservatrice! In effetti, conserva lo *status quo*, nel senso che una volta che tu hai oggettivato e che "loro" hanno l'opportunità di leggere l'artefatto, si conformano. Sai cosa viene fuori da tutto questo? Un altro paradosso. Quello che tu hai fatto, quello che nella nostra accademia viene considerato come scienza, non è niente altro che...

Baghai - Mito!

Palmisano - Esattamente! Non è altro che mito.

Catani - C'è un altro elemento: la generazione dei vecchi – ho dato un esemplare del mio libro ai due che sono ancora vivi, che sanno leggere – non ha neanche guardato il libro. Non lo ha neppure sfogliato, non sanno cosa farsene. La generazione dei miei contemporanei lo ha letto ed ha detto: "Non hai detto scemenze". Un avallo fantastico e che rimette in gioco tutto quello che stai dicendo. Poi, questi giovani che mi domandano... Che cosa accettano? Le cassette di musica tradizionale. I vecchi specialmente... Poi ci sono i sospettosi.

Volevano che pubblicassi. Lo ho fatto e mi hanno detto che non ho detto scemenze.

Palmisano - Volevano partecipare più attivamente alla costruzione di questa società. In effetti, ancora una volta ne sono stati tagliati fuori. I vecchi lo hanno fatto insieme

a te, nel senso che insieme avete oggettivato una società. I quarantenni, ancora una volta si trovano in rapporto di subordinazione rispetto al vecchio.

Ti sto prospettando insomma una società con un modello a tre generazioni. Il nonno, tu e i padri, poi i ragazzi, ovvero i figli. Fra nonni-padri e fra padri-padri è in corso un duello: la registrazione di tutto questo non solo è costruzione di realtà sociale, ma è anche potere. Non è solo il potere di poterne parlare, ma il potere di poter convalidare un'immagine di se stessi. Un'immagine dalla quale i padri-padri sono stati esclusi nel momento in cui tu, in posizione privilegiata, hai parlato col vecchio. Hai fatto parte della generazione dei padri, ma sei stato un tantino più sopra. Quando ti dicono: "Non hai detto scemenze", si rivelano in una frase amara...

Catani - Volevano dire che sono stato veridico...

Palmisano- Sì. Ma sono stati costretti ad ammetterlo. Come potrebbero smentirlo, se è stato il vecchio a raccontartelo? Loro sanno che tu hai parlato con i vecchi.

Catani - Ma loro sono anche molto critici con i vecchi.

Palmisano- Non ho dubbi. Ma in tutte le società sono i vecchi a detenere l'immagine della società, la sua rappresentazione. I padri non hanno l'opportunità di modificarla, se non a rischio di critiche pesanti, ovvero di essere considerati come fuorvianti, come qualcuno che sta deviando, o con il comportamento o con quello che dice. Si devono adeguare, se i rapporti dominanti sono tali.

Baghaï - Sì, ma in tutto questo c'è l'apporto di Maurizio.

Palmisano - Sì, di Maurizio, ovvero di "El Catani". Se fosse firmato da "Antonio Palmisano" avrebbe preso tutta un'altra dinamica. L'ha firmato "Maurizio Catani" e allora rientra nella norma. Perché è lui che ha lavorato con "loro". È lui che "loro" hanno conosciuto, è con lui che hanno parlato tutti i giorni, che hanno bevuto insieme, hanno mangiato ecc.

Catani - ...e con il quale hanno un rapporto affettivo. È proprio il rapporto del contadino con il padrone. Sono uno di quei rari e strani padroni benevolenti. Ho portato moglie e figli e ci torno, ho piacere a stare con loro.

E così, come qualsiasi mezzadro toscano, si rabboniscono, senza mai confondersi. Il mio status è fuori dubbio.

Baghaï - Come tu qui, Antonio.

Palmisano - Sì, sono ben definito. Quando si dice che l'etnologo ha una posizione poco definita quando lavora sul campo, perché può essere scambiato per uno spione ecc., può anche essere vero. Ma in quanto tale, la sua posizione è unica: praticamente solo lui può essere erroneamente scambiato per spione o per agente delle tasse. Solo lui!

Baghaï - Quando siamo arrivati qui, all'inizio ho lavorato a raccogliere le olive insieme a "loro" e ho svolto molte altre attività del genere. "Loro" ci tenevano molto. Ma se adesso prendessi una ramazza e andassi sotto un albero di olive, non andrebbe bene. L'ho dovuto fare allora perché era importante che io sapessi fare tutto ciò, ma ora non ce n'è più bisogno.

Catani - Certamente, c'è anche un'educazione...

Baghaï - Ma non è proprio un'educazione.

Palmisano - Nel mio caso era un po' diverso.

Baghaï - No, anche per te è così. "Loro" volevano che tu pulissi il boschetto insieme a loro.

Palmisano - No. In questo modo, lavorando insieme, annullavamo in qualche modo delle differenze strutturali. Volevano rifondare le nostre relazioni.

Baghaï - Sì, d'accordo, così è stato nel tuo caso, ma per me non era così.

Palmisano - Tu eri un'estranea. Un estraneo ha lo status di estraneo: non si sa quanto questa persona possa essere contro o a favore. Mentre per loro io rappresento l'appartenente ad una classe, come si diceva una volta, ad un ambiente concretamente diverso dal "loro".

Baghaï - Invece, con me si sono impegnati ad insegnarmi a fare le "stacchiolle", la pasta casereccia locale, ad accendere il forno a legna ecc.

Palmisano - Se tu fossi stata italiana, sarebbe stato molto più difficile; ancor peggio se tu fossi stata pugliese ma non di questo paese.

Baghaï - Sì, poi "loro" sapevano che io sono "musulmana".

Palmisano - Questo va proprio bene. Un po' di esotismo non fa mai male.

Baghaï - Sì, e “loro” non mi chiedono di diventare cristiana; vogliono solo che io svolga qualche attività insieme a loro ed io acconsento.

Palmisano - Sì, “loro” sono proprio contenti quando tu lavori insieme.

Baghaï - Ma non è tanto il fatto che sono felici. Certi lavori pesanti li ho dovuti fare anche se non ne avevo una gran voglia.

Palmisano - A “loro” vengono le lacrime agli occhi quando tu ti metti a fare la Carovignese. Lacrime di gioia. Lacrime di emozionato orgoglio.

Catani - È una iniziazione.

Baghaï - Tutti gli anni devo andare a vendemmiare insieme a loro. Si aspettano che io lo faccia: dalle 6 del mattino alle 8 di sera.

Da lui non lo attendono... non è giusto!

Palmisano - Ma lo sai che “lo studio porta alla pazzia”!

Catani - E “fa perdere gli occhi”...

Palmisano - No, no... porta proprio alla pazzia. Ed hanno pure ragione.

Baghaï - Sai, quando sono stata in ospedale, quella donna meravigliosa è venuta e ha passato la notte, più notti a vegliare su di me.

Palmisano - Come una madre adottiva... Ariane cara...

Baghaï - Non so se potrei scrivere dei fatti loro. Potrei scrivere della mia esperienza, delle cose che abbiamo fatto insieme, qui. Ma avrei difficoltà, problemi interiori forse, a scrivere un’etnografia.

Il nostro viaggio è con “loro”, ed è un viaggio nel profondo dell’animo umano».

## La postfazione

Per alcuni antropologi, dunque, la ricerca sul terreno, e quindi la stessa antropologia, è anche, se non soprattutto, “un viaggio nel profondo dell’animo umano”.

Questo viaggio inizia e si svolge in una dimensione temporale e spaziale del tutto specifica: il dialogo. Ed è questa inedita dimensione a poter permettere comprensione reciproca fra gli attori sociali, delineando perfino nuove e più profonde, concordi visioni di sé e dell’Altro. Si tratta dunque di un processo di co-costruzione della “realtà”, ovvero di fondazione di programmi esistenziali e politici che poggiano su una potenziale condivisa etica.

In effetti, le attività di ricerca sul terreno protratte per lunghi periodi conducono a una sorta di mutua educazione, ovvero socializzazione, all’interno della quale diviene sempre più ardua, ovvero obsoleta e insignificante, la distinzione fra l’Ego del ricercatore – non più confinato in questo monoruolo, ma liberatosi nella molteplicità dei ruoli offerti e necessitati nella vita quotidiana – e il Tu o il Voi dell’Altro, ormai rivelatosi *Mitmensch*, nella terminologia proposta da Karl Löwith<sup>6</sup>.

In questo, l’antropologia si manifesta come “struttura” costitutiva dell’esserci, proprio come lo sono l’affettività, la comprensione e il discorso. Essa stessa costituisce l’insieme di proprietà strutturali nelle quali l’uomo, ogni uomo – il ricercatore *in primis* – trova sorgente del rapportarsi al proprio mondo: la prassi quotidiana dell’uomo è al centro dell’analisi, dove per “prassi quotidiana dell’uomo” s’intende la vita quotidiana di un Altro e di un ricercatore che riconoscono ormai consapevolmente di condividere responsabilità e complicità nell’analisi e nell’ininterrotto processo di apertura al mondo.

Insomma, questa spazialità e questa temporalità condivise – il *ci* dell’etnografo e dell’Altro, ovvero del ricercatore e del suo *Mitmensch* – sono il palcoscenico sul quale si viene a realizzare una originale esperienza di trascendimento del sé, e questo sia per l’uno come per l’altro degli attori sociali. In altri termini, siamo infine di fronte a un originario superamento dell’immediato, tanto per l’etnografo come per l’Altro, e dunque nell’alveo di una realizzata episteme antropologica. Seppure difficilmente comunicabile... Come dire che se l’Essere è l’indeterminato immediabile – e di questo l’etnografo in quanto antropologo è perfettamente cosciente –, l’apertura al mondo testimoniata e statuita in divenire dall’interazione sul terreno fra l’etnografo e l’Altro rende l’Essere determinato – *ipso facto* qualificabile –, per quanto quest’ultimo possa rimanere immediabile.

---

<sup>6</sup> Löwith, K., 1928.

## **Bibliografia**

Anderson, Nels

- *The Hobo: The Sociology of The Homeless Man*. Chicago: Chicago University Press, 1923

Baghaï, Ariane

- *Sheba's Doors*. Addis Ababa: Goethe Institut, 1994

- "The Language of the Veil", in *Afghanistan. How much of the past in the new future*. Quaderni di *I Futuribili* n. 8, Palmisano, Antonio L. and Picco, Giandomenico (eds.). Gorizia: ISIG, 2007

- "Imprenditoria sociale e politica: la questione sociale e femminile in Iran", in *Heliopolis*, 2007

- *Etnodrammi. Tre incursioni nella drammaturgia etnografica*. Lecce: Pensa, 2008

- "La questione femminile in Iran tra visione Occidentale e visione Orientale", in Dabbeni, G. e Tonchia, T. (a cura di) *Convegni di Studi Settembre-Dicembre 2007*. Bagnaria Arsa: Edizioni Goliardiche, 2008, pp. 7-20

- "Linguaggio giovanile: il teatro come linguaggio per la trasmissione e la comprensione dello "Altro"", in *Atti del Convegno di Studi "Fra Occidente e Oriente: Trieste e le nuove forme di comunicazione e linguaggio giovanile"*, Centro Studi Heliopolis. Trieste, 25 ottobre 2007. Udine: Edizioni Goliardiche, 2008:7-12

- "Orgoglio e pregiudizio", in D'Armento, V.A. e Pellegrino, M.L. (a cura di), *Etnografie. Note e appunti*, 2 Voll. Roma: Aracne, 2012, pp. 89-100

- "Delitto d'onore, ordine tribale e Stato", in *DADA Rivista di Antropologia post-globale*, [www.dadarivista.com](http://www.dadarivista.com), n. 1, giugno 2012, pp. 7-45

- "Dal weasel word al weasel world", in *DADA Rivista di Antropologia post-globale*, [www.dadarivista.com](http://www.dadarivista.com), n. 1, giugno 2016, pp. 7-54

- *Il leone impagliato. Un caso per l'Ispezzore Alem Eshetu*. San Cesario di Lecce: Pensa Editore, 2017

Catani, Maurizio

- "Quand on change de pays il faut changer de drapeau", in UNESCO Éd., *Vivre dans deux cultures: la condition socio-culturelle des travailleurs migrants et de leurs familles*, Paris, UNESCO, 1983, pp. 183-257.

- "Gli emigranti: Dai valori localistici alla planetarizzazione dell'individualismo occidentale", *La Ricerca Folklorica*, 7, 1983, pp. 53-62, [en ligne] consulté le 31/05/2015, <http://www.jstor.org/discover/10.2307/1479717?uid=3738296&uid=2129&uid=2&uid=70&uid=4&sid=21102044838653>

- “De l’enseignement centré sur l’écoute et l’expression de soi à l’approche biographique orale », *Éducation Permanente*, 72-73, numéro spécial « Histoires de vie”, 1984, pp. 97-119.
- “La comarca de Las Hurdes, una sociedad local entre herencia y maldición”, *Revista de estudios extremeños*, 43 (3), 1987, pp. 685-698.
- “Je suis émigré, où doit-il être inhumé mon corps ? Des individus qui entendent fonder une transcendance”, in *Le lien social: identités personnelles et solidarités collectives dans le monde contemporain*, Actes du 13<sup>ème</sup> colloque, 29/08-02/09, Genève, AISLF, 1988, pp. 718-734.
- *La invención de Las Hurdes: una sociedad centrada en sí misma*, Merida, Editora regional de Extremadura, 1989, 32 p.
- “Las Hurdes como imagen de una sociedad local en transformación”, *Revista de estudios extremeños*, 55 (2), 1999, pp. 605-632, [en ligne] consulté le 31/05/2015, <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=260622>

Catani Maurizio et Dehlez-Sarlet Claudette (Dirs.)

- *Individualisme et autobiographie en Occident*, Bruxelles, Éditions de l’Université de Bruxelles, 344 p.

Catani, Maurizio et Mazé, Suzanne

- *Tante Suzanne. Une histoire de vie sociale*. Paris, Librairie des Méridiens, 1982

Löwith, Karl

- *Saggi su Heidegger*. Milano: SE, [1953] 2006
- *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1928

van Loyen, Ulrich

- “Le fini del mondo e l’inizio dell’etnografia. Note per una prospettiva storica dell’antropologia dell’Antropocene”, in Palmisano, A. L. (a cura di) *Dov’è e dove va l’antropologia oggi?*, Milano: FrancoAngeli, 2021, pp. 77-88

Palidda, Salvatore

- “Maurizio Catani, anthropologue-ethnographe de l’émigration-immigration”, in *Revue Européenne des Migrations Internationales (REMI)*, vol. 31, n.3, Migrations au Maghreb et au Moyen-Orient: le temps des révolutions, numéro ouvert, 2015, pp. 323-340

Palmisano, Antonio L.

- “Eine Autoethnographie der Nawar. Die Untersuchung Giovanni Canovas”, in *Giessener Hefte für Tsiganologie*, 1, 2, 1984, pp. 65-73
- *Mito e Società. Analisi della mitologia dei Lotuho del Sudan*. Milano: Franco Angeli, 1989
- *Ethnicity: The Beja as Representation*. Occasional Papers der F.U. Berlin, n.29. Berlin: Das Arabische Buch Verlag, 1991
- *Tractatus ludicus. Antropologia dei fondamenti dell'Occidente giuridico*. CNR, Istituto di Studi Giuridici Internazionali. Monografie 6. Napoli: Editoriale Scientifica, 2006
- *I Guraghe. Lineamenti etnografici di una etnia di successo*. Lecce: Pensa, 2008
- “Anthropology in the post-Euclidean State, or from textual to oral anthropology”, in *DADA Rivista di Antropologia post-globale*, [www.dadarivista.com](http://www.dadarivista.com), 1, 2011, pp. 25-44
- “Die Berliner Schule der Ethnologie. Ethnografie und Selbst-Ethnografie der Jahre 1978-1986”, in *DADA Rivista di Antropologia post-globale*, [www.dadarivista.com](http://www.dadarivista.com), 2, 2012, pp. 7-28
- “Committed, engaged e applied anthropology”, in *DADA Rivista di Antropologia post-globale*, [www.dadarivista.com](http://www.dadarivista.com), “Antropologia applicata”, 2014, pp. 13-24
- *Antropologia post-globale*. Lecce: Pensa, 2017
- “Oscillando fra *tekhne* e filosofia tellurica. Il mandato dell'antropologia oggi”, in *Dov'è e dove va l'antropologia oggi?*. Milano: FrancoAngeli, 2021, pp. 89-108

Palmisano, Antonio L. (a cura di)

- *Dov'è e dove va l'antropologia oggi?*. Milano: FrancoAngeli, 2021

Palmisano, Antonio L.; Baghaï, Ariane; Chojnacki, Stanislaw (eds.)

- *The many faces of Ethiopian arts - I molti volti dell'arte etiopica*. Bologna: Bononia University Press, 2010

Palmisano, Antonio L. and Picco, Giandomenico (eds.)

- *Afghanistan. How much of the past in the new future*. Quaderni di *I Futuribili* n. 8. Gorizia: ISIG, 2007



## **Processo orizzontale nei movimenti sociali: faccia-a-faccia o piattaforme online? Il caso etnografico di Extinction Rebellion in Torino**

Asia Beatrice Cosma

### **Horizontal process in social movements: face-to-face or online platforms? The ethnographic case of Extinction Rebellion in Turin**

#### **Abstract**

The isolation in pandemic years have also involved and touched all socio-political movements that move outside the institutional setting. Some of these progressive movements, characterized by horizontality, distinguished themselves in recent years for democratic practices in the internal organization. It is the case, for example, of *Extinction Rebellion* that had to deal with the isolation of the pandemic at a very embryonic stage of its life. For this reason, its structure and internal decision-making processes have landed massively on telematics platforms.

This article focuses on the political practices of Extinction Rebellion in the territorial group of Turin in the spring and summer of 2021. It aims to highlight some questions, issues and contradictions concerning the organization and democratic processes of assemblies that took place face-to-face or on telematics platforms. Once the restrictions lifted, what types of assemblies have been still conducted on online platforms and which came back to presence mode, and why? Which are the consequences of the online shift on the assembly dynamics and on the self-representation of the Movement? Moreover, which are on the horizontality of the group? Which is the activists' point of view on the advantages and limits of telematics management of assemblies? How to combine online political and democratic moments with direct actions, conviviality and regenerative cultures? Overall, the reflection proposed here is concerned with understanding the relational and emotional costs of the online shift of political assemblies, for which the anthropological literature has always emphasized the importance of long times and the construction of an empathic feeling.

**Keywords:** horizontality, assembly management, online and face-to-face modalities, telematics platforms, regenerative cultures

### **Un giovane movimento transazionale: il manifesto e la struttura Storia, richieste e valori**

Extinction Rebellion (XR) è un movimento socio-politico di stampo ecologista sorto a partire dal 2018 in Inghilterra e diffusosi poi a livello globale. Come si può leggere sulla pagina web italiana di XR, questo “è un movimento decentrato, internazionale e politicamente apartitico che utilizza l'azione non violenta e la disobbedienza civile per convincere i governi a intervenire sull'emergenza climatica ed ecologica”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>[https://extinctionrebellion.it/#:~:text=Extinction%20Rebellion%20\(XR\)%20%C3%A8%20un,umane%20basato%20sui%20risultati%20scientifici.](https://extinctionrebellion.it/#:~:text=Extinction%20Rebellion%20(XR)%20%C3%A8%20un,umane%20basato%20sui%20risultati%20scientifici.)

Nonostante si dichiarino apartitico, le istanze portate avanti da XR denotano un'attenzione inedita per quanto riguarda l'intersezione tra giustizia sociale e climatica, nonché la vicinanza a campagne per diritti civili ed inclusione, vicine quindi ad un'ideologia politica propria della sinistra progressista. L'atto di nascita del movimento si può fissare al 31 ottobre 2018, quando alcuni attivisti si sono riuniti su Parliament Square (Londra) per dichiarare il loro dissenso e la loro ribellione rispetto all'indifferenza delle politiche del governo britannico riguardanti il cambiamento climatico, il collasso ecologico e quello sociale. Nelle settimane successive migliaia di attivisti hanno preso parte a diverse azioni dirette nella città di Westminster. Le azioni andavano dal bloccare ponti, al piantare alberi, a performance dimostrative, fino alla lettura pubblica di una lettera indirizzata alla regina<sup>2</sup>. Il manifesto, come si può sempre leggere dal blog italiano di XR, contempla tre richieste principali:

«1. verità sulla situazione;

che i governi comunichino apertamente la gravità della situazione ecologica, dichiarando l'emergenza climatica e ecologica, e devono comunicare in modo massiccio con tutti i media per informare il pubblico.

2. azione immediata;

che il governo agisca immediatamente per fermare la distruzione degli ecosistemi e della biodiversità e portare a zero netto le emissioni di gas serra entro il 2025.

3. oltre la politica;

che il governo costituisca e sia guidato dalle decisioni di un'assemblea di cittadini/e sulle misure da attuare e sulla giustizia climatica ed ecologica»<sup>3</sup>.

Queste richieste si rivolgono alle istituzioni, ponendo quindi la dichiarazione della ribellione in una dimensione ancora piuttosto istituzionalizzata e caratterizzandola più come azione di protesta e mediatica per dar risalto ai problemi ecologici, piuttosto che una rottura vera e propria con lo status quo (nonostante sia evidente la sfiducia da parte di molti attivisti per le deliberazioni prese nel contesto della democrazia rappresentativa tradizionale). Le soluzioni sono pensate tuttavia più come dei correttivi, che come prodromi di una visione politica completamente alternativa. La seconda richiesta si riferisce infatti alle agende governative, ponendo il termine entro cui giungere ad obiettivi di sostenibilità nel breve periodo, inferiore ai dieci anni. Come riferiscono gli stessi attivisti: “sappiamo che è un obiettivo praticamente impossibile, ma bisogna che agiamo nel breve tempo, altrimenti rimandano sempre e non fanno mai nulla”<sup>4</sup>. È sicuramente utile porre il punto del bisogno di azioni immediate e repentine per contrastare il collasso climatico.

---

<sup>2</sup> <https://extinctionrebellion.it/chi-siamo/extinction-rebellion/>

<sup>3</sup> Ivi

<sup>4</sup> Nota da “on board” online (Zoom), organizzato da Extinction Rebellion Torino, 18/03/2021

Tuttavia, ritengo sia altresì necessario operare una riflessione strutturale sulla multi-causalità della situazione climatica attuale, per evitare quelle operazioni di “*green-washing*” messe in atto dalle multinazionali con il benessere della classe dirigente, che si accordano bene con i discorsi emergenziali, e che vanno tuttavia a nascondere la necessità di politiche lungimiranti. Non ci si può infatti accontentare di soluzioni consumistiche (auto elettriche ecc.) per rispondere ad un bisogno repentino di risposte alla crisi ecologica, su cui peraltro la maggior parte della popolazione sta acquisendo consapevolezza. Bisogna diffidare da queste soluzioni “calate dall’alto e vendute facilmente”<sup>5</sup> come mi dicono due attivisti, mettendo in atto una controinformazione efficace durante le azioni dirette, quando cioè si ha l’attenzione dei media. Questa controinformazione deriva da riflessioni condivise e co-costruite nel movimento, mettendo le capacità di ognuno a servizio degli altri nei diversi gruppi di lavoro o affinità. Per quanto riguarda l’ultimo punto, si parla sempre di “affiancare”<sup>6</sup> le assemblee cittadine (di cui si parlerà più avanti) agli organi deliberativi tradizionali.

Il manifesto di Extinction Rebellion si conclude con dieci valori, nei quali il movimento richiede di riconoscersi “per chiunque, individuo o gruppo, voglia agire nel nome e nello spirito di XR”<sup>7</sup>. Questo punto si riprenderà parlando della struttura di XR, nel prossimo paragrafo, prendendo in considerazione soprattutto il principio di “autonomia e decentralizzazione”. I dieci principi, nel loro complesso, recitano:

- «1. abbiamo una visione condivisa del cambiamento  
Creare un mondo adatto alle generazioni future.
2. incentriamo la nostra missione su ciò che è necessario  
Mobilitare il 3,5% della popolazione per ottenere un cambiamento di sistema - utilizzando idee come “organizzazione basata sullo slancio del momento” per raggiungere questo obiettivo.
3. abbiamo bisogno di una cultura rigenerativa  
Vogliamo creare una cultura che sia sana, resiliente e adattabile.
4. lanciamo apertamente una sfida a noi stessi e a questo sistema tossico  
Lasciamo le nostre zone di comfort per agire il cambiamento.
5. Diamo valore alla riflessione e all’apprendimento  
Seguiamo un ciclo che prevede azione, riflessione, apprendimento e pianificazione di ulteriori azioni; impariamo da altri movimenti e contesti così come dalle nostre esperienze.
6. accogliamo tutti e ogni parte di ciascuno  
Lavoriamo attivamente per creare spazi più sicuri e accessibili.

---

<sup>5</sup> Ivi

<sup>6</sup> Paolo, attivista Extinction Rebellion Torino, intervista online (Google Meet), 28/04/2021

<sup>7</sup> <https://extinctionrebellion.it/chi-siamo/extinction-rebellion/>

7. cerchiamo attivamente di ridurre gli effetti del potere  
Abbattiamo le gerarchie del potere per una partecipazione più equa.
8. evitiamo di biasimare e incolpare  
Viviamo in un sistema tossico, ma nessun singolo individuo è da condannare.
9. Siamo una rete non violenta  
Utilizziamo strategie e tattiche non volente in quanto reputiamo siano il modo più efficaci per apportare un cambiamento.
10. Ci basiamo su autonomia e decentralizzazione  
Creiamo collettivamente le strutture di cui abbiamo bisogno per sfidare il potere».

### **Struttura e questioni di leadership**

Per pensare alla struttura di Extinction Rebellion si può fare visivamente riferimento ad una rete che collega più nodi. L'organizzazione che si è data il movimento transnazionale si configura infatti come decentralizzata, riuscendo a combinare autonomia e sinergie, individui e gruppi in un sistema complesso. Quest'ultimo, come affermano gli attivisti, è a potere diffuso, intendendo con ciò che si entra in un contesto in cui "si ha a che fare con molte persone che hanno potere, e bisogna fare in modo di non scontrarsi"<sup>8</sup>. Questo tipo di potere è inteso tuttavia in maniera orizzontale, specificandosi nelle relazioni, nella socialità all'interno del movimento, dal momento che tutte e tutti hanno un mandato ed un ruolo che si inserisce all'interno di un gruppo, e che a sua volta fa parte della rete locale e transnazionale del movimento. Il potere può tuttavia concretizzarsi in modo più verticale. Ciò potrebbe accadere nel momento in cui alcune persone sono potenzialmente in grado di esercitare un potere che si fa forte del possesso di informazioni o, ancora, nel maggior tempo da dedicare all'attivismo, nonché "all'anzianità" all'interno di un gruppo<sup>9</sup>. Tutte queste dinamiche verticali che si inseriscono in ambienti orizzontali, non sono assenti in altri gruppi, ma in Extinction Rebellion vi si riflette e dibatte nei vari gruppi attraverso formazioni, dibattiti e laboratori. La struttura verticale, in alcune presentazioni sul movimento<sup>10</sup>, viene rappresentata graficamente dallo stesso come una piramide, quella orizzontale come un cerchio, mentre quella decentralizzata è simile alle geodetiche che seguono gli aerei, collegando diversi punti (fig. 1).

---

<sup>8</sup> Marco, attivista Extinction Rebellion Italia, intervista online (Google Meet), 02/04/2021

<sup>9</sup> H. B. Barclay, *Senza governo. Un'antropologia dell'anarchismo*; Meltemi, 2017

<sup>10</sup> Il D.N.A di Extinction Rebellion parte 3: la struttura, 11/12/2020, <https://www.youtube.com/watch?v=DDZOIJ3SQs>



Figura 1 spiegazione struttura verticale, orizzontale e a rete durante una formazione online a cura di Extinction Rebellion Italia, <https://www.youtube.com/watch?v=DDZOIJ3SQs>

Queste figure possono essere trattate anche in termini di tempo. La piramide infatti parte da una base larga e, tuttavia, più si tende verso il vertice, verso l'alto, verso la fine, più la figura si restringe andando a raggiungere il breve tempo l'obiettivo-vertice; il cerchio porta con sé una circolarità temporale indefinita, in ogni caso pensata potenzialmente come infinita e a lungo termine, dove "il fine" non è rappresentato, dando quindi importanza e attenzione al processo-cerchio e non ad una fine definita graficamente; la rete di nodi che si muove sulla sfera, infine, rappresenta sia quest'ultimo processo lento, infinito ed indefinito, sia tanti vertici diffusi, i quali rappresentano la velocità congiunturale necessaria in un movimento che si basa molto sull'azione diretta come XR.

Diversi attivisti mi dicono che è normale emergano forme di potere, e che l'importanza sta nel saperle riconoscere e fare in modo che rimangano in una configurazione orizzontale, così da ridare al concetto di potere un'accezione positiva. Marco, attivista della prima ora di XR e formatore nell'ambito della comunicazione non violenta, parla di una e vera propria "leadership dal basso che si prende in favore del gruppo con il proprio ruolo o mandato"<sup>11</sup>. Una leadership "tattica" quindi, a servizio del movimento, così come ne parlano Hardt e Negri nel loro volume:

Mentre i movimenti sociali e le strutture decisionali democratiche dovrebbero tracciare un corso a lungo termine, la leadership dovrebbe limitarsi all'azione a breve

<sup>11</sup>Marco, intervista online, 02/04/2021

termine rivolta a occasioni molto specifiche. Dire che la leadership è tattica e quindi occasionale, parziale e variabile, non significa però che l'organizzazione non sia necessaria. Al contrario, le questioni organizzative richiedono più attenzione e occorre un nuovo tipo di organizzazione che sia subordinata ai movimenti e al loro servizio<sup>12</sup>.

Ancora Marco, parlando delle riflessioni sul potere e delle dinamiche interne, afferma che, ad esempio, “si prende la leadership per dire che ci si sente sotto una leadership”. Su questo, sottolineano in tanti, è importante avere consapevolezza e solitamente si promuove una sensibilizzazione verso l'argomento con presentazioni, come quella cui si è accennato più sopra, o *workshop* sul potere.

### *Olocrazia e sociocrazia: tra etnocentrismo e antropocentrismo*

Il sistema auto-organizzante con cui si identifica XR, tuttavia, non è comparato ad altre realtà sociali ed organizzazioni politiche che molti gruppi umani si danno (caratterizzate anch'esse da decentralizzazione e potere diffuso)<sup>13</sup>, bensì a fenomeni caratteristici di altre specie, come gli stormi di api, uccelli o banchi di pesci. Questo denota una certa visione eurocentrica od occidentocentrica. Facendo riferimento direttamente ad altre specie animali come modello organizzativo della società, sorprende altresì la mancanza di riferimenti ad idee quali l'ecologia sociale<sup>14</sup>, per fare un esempio. Il movimento, tuttavia, decostruisce allo stesso tempo la visione dominante antropocentrica, a sua volta causa dello stesso disastro ecologico. In una visione quindi che guarda al mondo animali in toto e non solo all'esperienza umana, e in particolare occidentale, si possono ripensare teorie, tradizioni politiche e organizzative dominanti. D'altronde, come nota Chakrabarty:

«Mentre concordo sul fatto che la politica per come la conosciamo continua e continuerà nel futuro a breve termine e che non esiste alcuna politica dell'Antropocene in sé (ma molta politica sull'etichetta “Antropocene” come sappiamo!), un approfondirsi della crisi climatica e dello sfondamento ecologico del quale essa è un sintomo potrebbe in effetti portarci a ripensare la tradizione (europea) di pensiero politico che, fin dal diciassettesimo secolo e grazie all'espansione dell'Europa, è diventata oggi patrimonio dell'umanità. [...] lo sfondamento ecologico dell'umanità ci richiede contemporaneamente di allargare la visuale ai dettagli dell'ingiustizia interumana-altrimenti non vedremmo la sofferenza di molti esseri umani- e di restringerla al di fuori di questa storia: altrimenti non vedremmo la

---

<sup>12</sup> M. Hardt, T. Negri, *assemblea*, p. 52

<sup>13</sup> S. Boni, *Assemblies and the struggle to diff use power. Ethnographic examples and contemporary practices* in *Focaal*, Volume 2015, Issue 72, June 2015, pp. 19-20

<sup>14</sup> M. Bookchin, *Per una società ecologica*, Eleuthera, Milano 1989

sofferenza delle altre specie e, per così dire, la sofferenza del pianeta. L'allargamento e il restringimento della visuale riguardano il fare la spola tra diverse scale, prospettive e diversi livelli di estrazione, uno dei quali non cancella l'altro, né lo invalida»<sup>15</sup>.

Gli attivisti quindi, per realizzare questo sistema, pensato per essere da una parte agile in certe situazioni, per decidere in modo autonomo e rapido (soprattutto per le azioni dirette) e, dall'altra, per essere complesso e che tenga conto della saggezza collettiva, guardano all'organizzazione di altri animali. Marco, per spiegarmi questo tipo di struttura cita il concetto di olocrazia. Il termine è mutuato da un linguaggio più che altro biologico, che viene poi applicato alla dimensione sociale e che si riferisce ad un'organizzazione in cui l'autorità e le decisioni sono distribuiti nell'ambito di una olarchia di gruppi auto-organizzati. Olarchia è a sua volta un termine derivato da olone, introdotto nel 1968 da A. Koestler, per riferirsi ad "un'entità ben identificabile, separabile dal resto del sistema e con una precisa identità; è parte di un sistema complessivo, senza il quale non è in grado di operare e da cui trae, almeno in parte, obiettivi di azione e vincoli di comportamento, e può a sua volta essere formato da parti più elementari"<sup>16</sup>. Per olarchia si intende, quindi, nella sua applicazione sociale, un sistema di unità autonome che si coordinano e cooperano per raggiungere un obiettivo. Il sistema autorganizzante permette quindi l'autonomia dell'individuo ma anche l'attenzione alle relazioni con gli altri. Tutti, come recita la condivisione dei principi, hanno un obiettivo comune e questo scopo condiviso permette di coordinarsi. Ciò deve essere scandito da pratiche decisionali e assembleari condivise che mettano in evidenza quanto l'autorità sia distribuita. Gli oloni sono quindi gli individui e i gruppi (di lavoro e di affinità) i quali possiedono, su entrambi i livelli, mandati e ruoli specifici. Questi sono decisi all'interno del gruppo a seconda delle sensibilità e attitudini di ognuno. Solitamente si concretizza nella volontà espressa da ogni persona di assumersi un determinato impegno verso il gruppo, per il quale è contestuale il consenso di questo, e verso un certo obiettivo comune. Questa costruzione strutturale e tale processo di mandati e ruoli, dovrebbe evitare che si creino competizioni o rivalità, e il suo scopo è riunire gli attivisti in un rinnovato senso di responsabilità ed *empowerment*.

I gruppi che si formano solitamente in ogni realtà territoriale sono quindi gruppi di lavoro e di affinità. I primi si occupano di ambiti diversi, funzionali all'organizzazione movimento a livello nazionale e transnazionale (*community*, culture rigenerative, escalation, supporto legale, finanze, media, scientifico, sistema auto-organizzante, *tech*<sup>17</sup>), specificandosi anche in altri gruppi a livello locale. I

---

<sup>15</sup> D. Chakarbarti, *la sfida del cambiamento climatico*, pp. 139-141

<sup>16</sup> <https://www.treccani.it/enciclopedia/olone>

<sup>17</sup> <https://wiki.extinctionrebellion.it/books/gruppi-di-lavoro-nazionali/page/informazioni-di-base-sui-gruppi-nazionali>

secondi invece, sono funzionali più che altro alle azioni dirette non violente e si basano su relazioni strette, amicali, sulle quali viene costruito e sovrapposto l'obiettivo politico delle azioni.

I ruoli fondamentali caratterizzanti questi gruppi sono i coordinatori interni ed esterni che, come si può intuire dalla denominazione, si occupano rispettivamente di gestire i rapporti interni al gruppo e i contatti per realizzare gli obiettivi comuni con altri gruppi. Un punto molto importante a proposito dei coordinatori riguarda il fatto che si tratta di un ruolo temporaneo, della durata di pochi mesi, dopo i quali avviene il cambio turno con la persona che si offre di subentrare nello stesso ruolo. Sempre Marco, attivista da molti anni anche con il movimento NO-MUOS e attento in particolare agli aspetti teorici caratterizzanti i movimenti socio-politici, riferendosi alla turnazione dei coordinatori, mi parla del “sistema sociocratico”<sup>18</sup> che vi sottende. Marco vi si riferisce in questo caso con l'intenzione di sottolineare l'equivalenza degli individui basata sul metodo di costruzione del consenso. Questa equivalenza non si concretizza con la legge democratica che fa in modo che un voto corrisponda ad una persona, ma è piuttosto espressione del gruppo di individui che, ragionando insieme, arrivano ad una decisione che soddisfi ognuno di loro<sup>19</sup>. Questo processo lento e paziente, opponendosi alla logica del voto, che si esaurisce in un gesto, in un sì o in un no che, si scriva o che si pronunci, si trova sempre nei dintorni dell'attimo.

### *Il gruppo territoriale di Torino*

Il gruppo di Torino è caratterizzato da una partecipazione giovanile preponderante; sono poche, infatti, le persone sopra i trent'anni che ho avuto modo di incontrare. La componente del genere è egualmente distribuita e vi è molta attenzione per il pronome con cui gli attivisti si identificano (lei, lui, loro) per essere il più inclusivi possibile. Solitamente ci si rivolge al gruppo con la lettera “u”, quindi ad esempio “tuttu”, “ribellu” e così via. Nella realtà territoriale di Torino, nei gruppi di lavoro, sono presenti anche un gruppo arte, molto attivo e creativo, e il gruppo rete, che si occupa di gestire i contatti con altri movimenti e associazioni a connotazione ecologista sul territorio. Le azioni dirette svolte dal collettivo per le strade della città hanno avuto risonanza mediatica anche su quotidiani e servizi TV locali, come quando un gruppo di “ribelli”, il giorno 1 aprile 2021, sotto la sede dell'Intesa San Paolo a Torino, si è vestito da banchiere e ha fatto vinta di bere del petrolio in “un'ultima cena”, per denunciare il sistema della finanza fossile<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Marco, intervista online, 02/04/2021

<sup>19</sup> <https://www.sociocracy.info/what-is-sociocracy/>

<sup>20</sup> [https://www.lastampa.it/torino/2021/04/01/video/le\\_attiviste\\_di\\_extinction\\_re\\_bellion\\_occupano\\_1\\_i\\_ngresso\\_del\\_grattacielo\\_intesa\\_sanpaolo-112378/](https://www.lastampa.it/torino/2021/04/01/video/le_attiviste_di_extinction_re_bellion_occupano_1_i_ngresso_del_grattacielo_intesa_sanpaolo-112378/)

## **Extinction rebellion e le piattaforme online: largo uso e diversi limiti**

In XR si riscontra un uso decisamente massiccio delle piattaforme online. Ciò è dovuto alla connotazione transnazionale del movimento, che si configura nella stessa struttura come una “rete decentralizzata di reti”<sup>21</sup>. Inoltre, ritengo che nel caso italiano, Extinction Rebellion non abbia ancora subito repressioni giudiziarie o stigmatizzazioni mediatiche, tali da disincentivare l’uso dell’online, come avviene invece ad esempio per il NO-TAV. I momenti di incontro ed utilizzo delle piattaforme digitali e telematiche riguardano diversi livelli del movimento: dalla struttura alla rappresentazione stessa del movimento, gli eventi informativi e divulgativi, nonché le diverse assemblee. Di seguito, si analizzano questi livelli, riflettendo sui limiti della dimensione online.

### **Rappresentarsi online: i limiti dell’olocrazia in *glassfrog***

Olocrazia e sociocrazia possono assumere due connotazioni differenti a seconda che vengano applicate in presenza o nella modalità online. L’autorappresentazione del movimento avviene attraverso un’altra immagine presa dal mondo animale, ovvero quella della “*glass-frog*” (rana-vetro), un tipo di rana diffusa in sud-America e caratterizzata dalla trasparenza, che rende visibile gli organi interni. Il passaggio dal mondo organico al “superorganico” è tuttavia repentino; il riferimento è infatti la piattaforma telematica e interattiva chiamata proprio come il piccolo anfibio sudamericano. Aprendo la piattaforma, si legge per prima cosa sull’homepage “*holacracy made easier. clear structure, agile governance, efficient meetings*”<sup>22</sup>. L’impostazione è chiaramente e volutamente fatta più che altro per il mondo aziendale, per tutte quelle realtà manageriali che cercano una struttura più orizzontale e non prettamente gerarchica. Si può accedere alla piattaforma, come mostrato nella già citata formazione online sulla struttura del movimento, tramite il link mandato proprio dai formatori in quell’occasione, e che rimanda alla sezione di XR. In questa, è possibile vedere tutti i gruppi rappresentati graficamente come una serie di sfere incastrate tra loro, che racchiudono a loro volta altre sfere, in un complesso abbastanza complicato da visualizzare e capire nell’immediato. Il vantaggio di questa piattaforma è la trasparenza, rappresentata dal poter vedere quali sono i gruppi attivi in Italia, crearne di nuovi (dal momento che si è detto essere interattiva) e dal poter reperire i contatti dei coordinatori esterni per ciascun gruppo. Ciò viene però parzialmente inficiato sia dalla difficoltà di lettura della grafica, sia da quella per l’accesso senza il link fornito dai formatori, che rimanda direttamente alla sezione che permette di visualizzare l’organizzazione di Extinction Rebellion. Senza il link, infatti, i passaggi per raggiungere la sezione sono numerosi e complessi, a meno che

---

<sup>21</sup> S. Sassen, *Reti digitali, autorità statale e politica*, p. 137

<sup>22</sup> <https://www.glassfrog.com/>

non si sappia cosa si sta cercando in modo preciso e non lo si digiti specificatamente in una ricerca Google. Nella procedura di registrazione, inoltre, si deve dichiarare l'organizzazione di cui si fa parte, specificando anche l'eventuale settore industriale, un'impostazione che quantomeno stona con quella di un movimento sociale. La fruibilità delle informazioni contenute in *glass-frog* non è accessibile poi a tutte quelle persone che fanno fatica ad interfacciarsi con questo tipo di strumenti online e che non hanno nemmeno dimestichezza con un linguaggio come quello che include "link, chat" (dove vengono forniti i collegamenti) e così via. D'altra parte, le persone che riescono ad accedervi, avranno il grande vantaggio di reperire le informazioni necessarie e i contatti per portare avanti iniziative con altri gruppi italiani e così via. Tuttavia, la piattaforma restituisce solo un'astrazione dell'organizzazione, la quale non può fermarsi solo a questo livello per gli attivisti, se non si vuole avere solo un'impressione di quella che costituisce la realtà del movimento. Questa ha infatti bisogno di essere esperita, in modo da co-costruire quei gruppi che senza la conoscenza diretta e le affinità elettive che si creano in presenza, non potrebbero neanche più essere rappresentati. Il rischio è che lo scollamento con la realtà delle relazioni ed interrelazioni porti anche ad una sterilità di socialità sulla quale invece si creano, solitamente, i diversi gruppi. Ciò è valido soprattutto quando si fa riferimento ai gruppi di affinità. Senza quel processo lento della discussione, del confronto, della condivisione di esperienze e di vita, rimane solo la velocità dell'efficienza ben riassunta nel motto che compare a caratteri cubitali sulla prima pagina della piattaforma e citato sopra. Senza la politica del quotidiano, senza la condivisione dell'esperienza emotivamente forte delle azioni dirette (altro principale antidoto ad un consistente passaggio online per XR), l'olocrazia si appiattisce allora su un principio aziendale, il cui obiettivo principale è capitalizzare l'efficienza dei risultati; un aspetto, quest'ultimo, che mal si addice ad un movimento socio-politico di impronta ecologista come XR. Infine, la sociorazia stessa, se non viene vissuta e sperimentata in modo da renderla dinamica e trasformativa, condivisa e democratica, rischia di tornare in quell'ottica elitaria di funzionamento efficiente della società, per cui era stata pensata dai principali autori del positivismo e del neo-positivismo<sup>23</sup>.

### **L'uso dei *social media* in Extinction Rebellion**

Una dimensione sulla quale non ci si vuole invece appiattare, provando a boicottare i *social network* tradizionali (Facebook cui appartengono anche Whatsapp e Instagram) è quella estrattivista usata dalle multinazionali delle reti sociali online. Come si può leggere infatti in una sezione informativa su questi temi di XR Italia:

---

<sup>23</sup> <https://www.treccani.it/enciclopedia/positivismo/>

«Nel momento in cui scegliamo uno strumento (pagine Fb, profili Instagram, canali YouTube, Twitter, Telegram...) per fare comunicazione di massa (*broadcasting*) e comunicare cose importanti (la lotta ai cambiamenti climatici e contro la distruzione degli ecosistemi dovrebbe essere al primo posto), è fondamentale capire quali logiche governano questi strumenti e che limitazioni, disservizi o addirittura censure potrebbero manifestarsi. [...] Facebook (come Instagram e altri) non è mai stato solo un “social network”, non è affatto nato allo scopo di migliorare le relazioni tra le persone: il suo focus è sempre stato monetizzare i dati generati dagli utenti. Non è un caso che manchi trasparenza e si siano verificati gravissimi scandali come quello di Cambridge Analytica. Facebook vuole essere in realtà un “business network”: il suo scopo infatti è generare profitto per se stessa vendendo servizi alle aziende che pagano gli “ads” (pubblicità) per promuovere i propri prodotti in modo personalizzato. Facebook non sarà mai dalla parte degli utenti, che sono fundamentalmente risorse da sfruttare indiscriminatamente»<sup>24</sup>.

È importante che un movimento ecologista come XR sia autoriflessivo sulle contraddizioni che possono innescare i *social network*, dal momento che si utilizza uno strumento che prevede, nella sua politica, di estrarre un surplus di risorse umane che vengono immediatamente capitalizzate. È una modalità, questa, che ricorda le politiche estrattive di alcune multinazionali sulle risorse naturali e sociali del pianeta. Tuttavia, i *social* proposti da XR (Mastodon, Peertube, Telegram) non sono i più utilizzati e, soprattutto, i conosciuti dai più, e quindi, come dice Asia: “bisogna trovare un compromesso per arrivare alla grande maggioranza delle persone, quindi continuiamo ad usare Facebook per esempio, ma poi cerchiamo di sensibilizzare le persone a cambiare social”<sup>25</sup>. Inoltre, il movimento è cosciente dell’impatto ambientale che possono avere queste piattaforme:

«Come spiegato in dettaglio da questo articolo di Fridays For Future, la quasi totalità dei social networks più utilizzati al mondo basa il suo modello di business sull’advertisement e, come detto più sopra, l’azienda “Facebook Inc.” monopolizza di fatto l’intero settore, detenendo la proprietà dei dati di Facebook, Instagram e WhatsApp. La pubblicità è da sempre il catalizzatore dell’economia capitalista: prima con “l’usa e getta” e ora con i servizi web gratuiti dallo “spazio infinito”, ci indottrina a sfruttare le risorse del Pianeta illudendoci che non ci siano limiti a questo sfruttamento»<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> <https://extinctionrebellion.it/xr-magazine/2020/03/12/non-c%C3%A8-alternativa-a-facebook-vi-presentiamo-i-social-ribelli/>

<sup>25</sup> Asia, attivista di Extinction Rebellion Torino, intervista online, 13/07/2021

<sup>26</sup> <https://extinctionrebellion.it/xr-magazine/2020/03/12/non-c%C3%A8-alternativa-a-facebook-vi-presentiamo-i-social-ribelli/>

## **Presentazioni e formazioni online**

*“On Board”*: *disparità tecniche e informazioni diffuse*

Il primo approccio online con il movimento è avvenuto con la partecipazione ad un “*on board*”<sup>27</sup> (“sali a bordo”), un evento di presentazione del movimento per chiunque sia interessato a saperne di più rispetto allo stesso, a cura solitamente di attivisti che fanno parte del gruppo *community*. In quell’occasione, si è svolto sulla piattaforma Zoom. Ero la sola partecipante all’incontro, mentre per il gruppo di Torino erano presenti Delfina, una giovane psicologa ventisettenne e Alessio, un ingegnere informatico sulla trentina, entrato in ritardo rispetto a Delfina. La presentazione infatti non poteva iniziare perché era Alessio ad aver organizzato “l’evento” sulla piattaforma, ed era quindi unicamente lui che poteva presentare condividendo schermo e slide. Questo potrebbe creare dei divari di potere ancora non problematizzati all’interno del movimento, e che si concretizzano principalmente nella disparità di possesso di risorse, materiali e informazioni legato alla creazione dell’evento online, nonché alla gestione dello stesso in qualità di “amministratore”. Tra l’altro Delfina mi confessa che per lei è un po’ frustrante, perché non ha molta dimestichezza con le piattaforme e ora che c’è da gestire questi incontri online si fa più fatica e si è persa un po’ la partecipazione che stava invece crescendo moltissimo prima della pandemia, dal momento che si aveva l’occasione di vedere le azioni dirette per le strade delle grandi città in tutto il mondo. Un altro disincentivo alla partecipazione è certamente la modalità online stessa, che spesso rende difficoltosa la comunicazione ed il dibattito. Delfina e Alessio in quell’occasione hanno sempre cercato un feedback da parte mia, mi hanno chiesto e dato spunti riflessivi, nonostante la riunione ad un certo punto si sia interrotta (spesso Zoom prevede continuità per quaranta minuti, dopodiché bisogna rigenerare nuovamente l’evento) e si è potuta riprendere dopo diversi minuti, non senza qualche difficoltà nel rientrare, facendo perdere quindi il flusso di scambio e riflessione che si era riuscito ad instaurare.

In ogni caso, tuttavia, internet e gli incontri online hanno permesso alla realtà movimentista di rimanere in contatto e, attraverso incontri come gli *on-board* online, anche di coinvolgere persone esterne al primo nucleo formatosi a Torino (diversi attivisti che si sono poi incontrati di persona a Torino, mi raccontano che sono entrati nel movimento nell’autunno e inverno 2020). La pandemia e la navigazione su internet hanno comunque permesso di reperire anche i primi articoli che informavano sulle connessioni tra la diffusione del virus, i livelli di inquinamento e gli effetti del surriscaldamento globale. Questo ha fatto sì che molte persone si avvicinassero a realtà ecologiste come Extinction Rebellion. Il vantaggio si ferma però quasi sempre alla diffusione di informazioni e alla possibilità di mantenere i contatti, e si perde

---

<sup>27</sup> “On board” online organizzato da Extinction Rebellion Torino, 18/03/2021

nell'assemblea online o nell'incontro che preveda un confronto ed uno scambio di idee ed opinioni.

### *Check-in, check-out e facilitazione online*

Il *check-in* è il momento iniziale di ogni incontro, presentazione o assemblea in cui ognuno dei presenti, se ne ha voglia, può raccontare come si sente emotivamente, fisicamente e com'è andata in generale la sua giornata; un momento quindi per rompere il ghiaccio nonché una modalità che ha come fine quello di dare importanza ai propri sentimenti e a quelli degli altri. Il *check-out* avviene invece alla fine di ogni incontro, e il suo scopo è quello di fare uno scambio sulle proprie sensazioni ed emozioni portate dalla riunione. *Check-in* e *check-out* vengono fatti anche in modalità telematica, provando a portare online una connessione umana all'interno di quella telematico-digitale. Questa, tuttavia, fatica ad attecchire per via della telecamera spesso tenuta spenta, soprattutto nei primi incontri dalle persone più timide, quando non vi è infatti molta confidenza, e che nasconde espressioni, emozioni, malesseri ed insofferenze. Incidono, inoltre, la mancanza di condivisione di uno spazio fisico, che permetta di percepire anche quelle sensazione come il caldo, il freddo (non scontate per il benessere di un'assemblea) e, infine, la mancanza di gestualità. Se uno dei problemi primari delle riunioni online è la problematicità della comunicazione (parlarsi sopra, interrompersi, non capire il momento giusto in cui intervenire per difficoltà tecniche), allora un metodo per arginare questo potrebbe essere proprio questo tipo di facilitazione formale. Tuttavia, essendo basata molto sui gesti, essa viene ostacolata facilmente da problemi di connessione o della telecamera. Paolo mi spiega<sup>28</sup> che online molti gesti sono stati codificati in simboli come ad esempio “+” per indicare l'assenso e “-” per il dissenso. Questi vengono inseriti però sulla *chat* a lato della schermata, creando spesso una certa confusione nonché un intasamento. La *chat* sulle piattaforme infatti, a volte innesca dibattiti paralleli a quelli portati avanti a voce, creando distrazioni e confusioni. Asia inoltre afferma (riferendosi però nello specifico a Mattermost, un forum di dibattito) che “nella forma scritta si possono comunque verificare prevaricazioni, abusando magari di caratteri in maiuscolo per richiamare l'attenzione al proprio commento”<sup>29</sup>.

Alcuni attivisti, trovano invece vantaggiosa la facilitazione online, come ad esempio Laura: “non capisco perché questo metodo non venga adottato anche dalle realtà lavorative; le riunioni di lavoro non mi passano più, invece anche se sono stata al computer tutto il giorno e la sera c'è un evento online di XR partecipo e sto proprio bene”<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> Paolo, intervista online, 28/04/2021

<sup>29</sup> Asia, intervista online 13/07/2021

<sup>30</sup> Laura, attivista di Extinction Rebellion Torino, Torino 23/06/2021

*Lo spazio ristretto e il rischio di escludere (bis)*

Le presentazioni online del movimento vengono solitamente pubblicizzate sui *social*; tuttavia quando si dà avvio all'evento, ecco che lo spazio della piattaforma diventa circoscritto, chiuso ai partecipanti. Può diventare anzi solo più ristretto, dal momento che la piattaforma Zoom dà la possibilità di dividere un gruppo numeroso (ciò a discrezione dell'organizzatore) in "stanze" virtuali meno numerose, con un massimo tre o quattro "persone-account". In tanti eventi laboratoriali, improntati sull'interazione, è vero che ci si divide per gruppi anche in presenza, ma si ha pur sempre un contesto più ampio attorno, fatto di persone che si possono vedere e toccare; inoltre, non è detto che in presenza la formazione dei gruppi sia a discrezione di una persona sola. Nelle presentazioni e alle assemblee online, invece, nel caso si volessero aggiungere altri partecipanti sia inizialmente, sia a riunione già avviata, serve quasi sempre il permesso degli organizzatori dell'evento, espressione quindi di un potere che può portare all'inclusione o all'esclusione da una potenziale piccola comunità politica. In passato, il potere di escludere dalle assemblee politiche era in mano alle massime autorità e oggi, in molte società, l'esclusione coatta da essa è una soluzione estrema conseguente a certi conflitti, o espressione di discriminazioni portate avanti da chi rappresenta un'autorità nella comunità stessa<sup>31</sup>. Oggi, questo potere si è distribuito e può essere applicato da chiunque abbia la capacità e la volontà di organizzare una riunione online. In caso di esclusione, la persona non ha nemmeno la possibilità di apparire o far sentire le sue ragioni, quando la presenza può ancora permettere quest'eventualità, per quanto considerata, forse, illegittima da quanti presenziano ad un'assemblea. Questi parallelismi possono sembrare un'esagerazione, ma bisogna riflettere rispetto all'arbitrio e alla discrezionalità che una singola persona, chiunque di noi, può avere e detenere sull'esclusione di soggetti che potrebbero essere partecipi ad un incontro di tipo politico.

La riunione operata online è portatrice essa stessa di potenziale discriminazione, in quanto presuppone la disponibilità di supporti e connessione internet, che i soggetti appartenenti a fasce di reddito molto basse o sotto la soglia di povertà, faticano ad ottenere. Se si pensa inoltre ad un noto capitolo dell'antropologa femminista, Paola Tabet, dal titolo *Mani, strumenti, armi*<sup>32</sup>, nel quale l'autrice sostiene una forte disparità nel possesso e nell'utilizzo anche degli ultimi strumenti tecnologici (monopolio degli uomini), si può allora capire bene come si reifichino esclusioni a danno dei soggetti storicamente oppressi. Sotto questo punto di vista, il passaggio online di processi decisionali, non può che portare ad un'inibizione di una buona parte della militanza, scaturita storicamente dalla lotta di classe portata avanti

---

<sup>31</sup> S. Boni, *Assemblies and the struggle to diffuse power*, p. 11

<sup>32</sup> P. Tabet, *Le dita tagliate*, Ediesse, 2014

proprio dai soggetti oppressi. Oggi, tuttavia, va detto che ci troviamo in sistema in cui l'alienazione è diffusa, e ciò va a scardinare anche alcuni presupposti di tipo storico e demografico di quelli che dovrebbero essere i soggetti protagonisti delle lotte.

Infine, uno spazio così ristretto, come quello che può configurarsi su piattaforma, va contro la logica del ritrovarsi in un luogo pubblico e di aggregazione come un parco, proprio per coinvolgere quante più persone possibile e per riappropriarsi di alcuni spazi.

### *Mancanza di emotività e “bolle”*

Un altro aspetto delle formazioni online, soprattutto se restituite tramite registrazione in differita, riguarda la privacy. Infatti, in questo caso viene tagliata tutta la parte delle interazioni da parte dei partecipanti, alcuni dei quali rimangono spesso tutto il tempo con la telecamera spenta proprio per non apparire nella registrazione, perdendo però, in questo modo, molto del momento stesso e della partecipazione: soprattutto l'emotività e l'empatia che vengono totalmente a mancare in uno schermo nero. Se si è fatto un tentativo di trasporre online la facilitazione formale, molto altro non si può trasferire sul web. Il rischio è quello di rimanere in una “bolla”, come si legge nell'incipit della poesia scritta da Pedro a maggio dello scorso anno, ispirato proprio dallo spostamento telematico dei momenti di aggregazione:

«Come bolle pullulavano le call  
all'inizio della quarantena,  
montava saponosa la schiuma del mondo.  
Da un grosso ramo di intrecci concreti  
ci si è tuffati nel mare del 'ci vediamo di là'.  
La Ribellione è diventata un continuo inzuppo  
ed emersione dal suo spirito, che così  
si nutre di piccoli e frequenti tuffi,  
non potendosi nutrire e crescere alla sua naturale velocità  
quella catalizzata dai corpi, da occhi che si cercano e si trovano,  
dal caldo ed insostituibile pulsare di cuori che stanno insieme.  
Questa schiuma, questo interweb di realtà  
così apparentemente separate,  
non fa che distorcere le lenti,  
ma ciò che è vivo rimane lo stesso... anzi!  
Si evolve in una maniera che neanche lui poteva prevedere,  
trovando lo stesso la forza dei legami,  
la spinta e la linfa per sopravvivere  
essere semplicemente altro  
un inedito filone delle trame del possibile

e continuare  
guardandosi dentro  
ad andare dove ha sempre saputo,  
e continua a riscoprire,  
di sentirsi chiamata».

### **Affidare ad un algoritmo l'ideale di democrazia dal basso? Le problematiche**

Lo scopo delle assemblee cittadine, organi di cittadini che nell'immaginario del governo ideale di XR si intende affiancare a quelli governativi, è la deliberazione che, “nel significato che le viene dato in questo contesto, rimanda alla radice etimologica classica e al significato che ha conservato nella lingua inglese: riguarda più il processo per arrivare ad una decisione che la decisione stessa (nella lingua italiana l'accento è posto maggiormente su quest'ultima)”<sup>33</sup>. Sul web si può facilmente trovare in formato PDF un documento che si delinea come una possibile guida alle assemblee cittadine<sup>34</sup>. Punto per punto si spiega come si intende organizzare, coordinare, gestire questo tipo di incontro assembleare. Delfina, mi dice innanzitutto che i membri delle assemblee “dovrebbero essere formati da tecnici, perché possano diventare tecnici a loro volta” e che “sono essenziali i pareri di scienziati esperti e le decisioni vanno prese su base scientifica”<sup>35</sup>. Il documento in effetti descrive la funzione che dovrebbero detenere tecnici, nonché la costituzione di ruoli stratificati quali comitati consultivi, di supervisione, di coordinamento, gruppi di esperti, portatori di interessi e diritti (questi ultimi dovrebbero rappresentare una sorta di contraddittorio per la parte informativa operata dai tecnici) e il gruppo di facilitatori. Infine, i cittadini e le cittadine che presenziano all'assemblea dovrebbero essere selezionati attraverso un meccanismo detto di sorteggio stratificato che, come è stato detto anche ad una formazione proprio sulle assemblee cittadine tenutasi online<sup>36</sup>, si baserebbe su algoritmo. Questo opererebbe sulla base un database dei residenti in un determinato Paese o degli iscritti nelle liste elettorali (per quanto riguarda l'assemblea civica nazionale per esempio) e prenderebbe in considerazione fattori quale classe, genere, eredità etnica, per far sì che non vi siano discriminazioni nella distribuzione demografica nell'assemblea. Dopo la selezione dei membri, l'assemblea prevede quattro fasi organizzate e formali: ascolto, apprendimento, deliberazione e decisione<sup>37</sup>.

---

<sup>33</sup> <https://www.oderal.org/wp-content/uploads/2020/11/XR-Guida-alle-Assemblee-Cittadine.pdf>, p. 5

<sup>34</sup> Ivi

<sup>35</sup> Nota da “on board” online, organizzato da Extinction Rebellion Torino, 18/03/2021

<sup>36</sup> Formazione online assemblee cittadine, organizzato da Extinction Rebellion Firenze, 31/03/2021

<sup>37</sup> <https://www.oderal.org/wp-content/uploads/2020/11/XR-Guida-alle-Assemblee-Cittadine.pdf>, p. 12

Ritengo tuttavia di porre qualche punto critico e obiezioni a questo tipo di impostazione. Infatti, la selezione di cittadini basata su un database che raccoglie le persone residenti in un determinato Paese, può lasciare fuori tutte quelle persone che di fatto risultano non risiedere sul territorio italiano, come migranti senza permesso di soggiorno, che avrebbero invece il diritto, come tutti, di esprimersi sulla questione della crisi climatica, apportando oltretutto una voce importante, dal momento che il collasso climatico è spesso causa della migrazione stessa. Ci si può infine chiedere quanto sia etico da un punto di vista di privacy e controllo sociale, che l'inclusione in un processo che si sponsorizza come orizzontale, trasparente e democratico, sia tuttavia legato e dipendente all'inserimento dei propri dati personali in una piattaforma digitale, in un contesto in cui oltretutto la partecipazione alla vita pubblica è sempre più legato a questi passaggi, come dimostra la necessità di avere lo SPID (la cosiddetta identità digitale) per poter accedere a servizi anche essenziali della pubblica amministrazione. Sotto questi punti di vista, oltre ad altre problematiche cui non ci si sofferma in questa sede, non comporterebbe quindi, a mio parere, un cambiamento rispetto allo status quo, come si vorrebbe invece fare con l'introduzione di questa assemblea.

### **Extinction rebellion nei parchi: la convivialità colma i vuoti**

Il significato del ritrovarsi nei parchi è quello di una riappropriazione dello spazio pubblico, in un contesto che va sempre più verso privatizzazioni, che a loro volta includono spesso e volentieri cementificazioni. Inoltre, il luogo del parco rappresenta per XR, movimento di carattere principalmente ecologista, una riconnessione totale o olistica con la natura, presente al centro, tra le altre riflessioni, del volume di Joanna Macy e Molly Brown, *Coming back to life: the update guide to the work that reconnects*<sup>38</sup>, un vero e proprio manuale per il concetto di culture rigenerative in XR, concetto che si approfondirà nelle conclusioni.

### **On board al Valentino**

Nell'*on board* cui si è assistito in presenza nel parco del Valentino a Torino<sup>39</sup>, eravamo cinque partecipanti alla presentazione, e questa volta a presentare erano Alessio (lo stesso ragazzo dell'*on board* online) e Michele, un altro giovane attivista che teneva una bandierina con il logo di XR, una clessidra stilizzata (che simboleggia il poco tempo rimasto per agire in contrasto al collasso climatico) per farsi

---

<sup>38</sup> J. Macy, M. Brown, *Coming Back to Life: The Updated Guide to The Work that Reconnects*, New Society Publishers, 2014

<sup>39</sup> "On board" organizzato da Extinction Rebellion Torino, Torino, 29/05/2021

riconoscere tra altri gruppi di ragazzi seduti sul prato. Conclusa la prima parte di *check-in*, Alessio è passato a presentare i fogli con la narrazione su XR, che nella modalità online erano invece delle slide. La differenza con i fogli cartacei è il fatto che sono stati messi al centro del cerchio che formavamo, seduti, noi partecipanti. A quel punto potevamo quindi prenderli in mano, chiedere di discutere quelli che saltavano all'occhio, oltre che camminarvi in mezzo, creando una partecipazione fisica quasi totale. Inoltre, in questo modo erano sempre a disposizione di tutti in modo sincronico, mentre le slide online si possono visualizzare ad una grandezza accettabile solo in modo sequenziale. Infine, si sono avvicinate persone incuriosite da tutto quell'insieme di fogli in mezzo a noi e dalla bandierina tenuta da Michele, si sono fermate ad ascoltare e a chiedere qualche informazione, accolte, questa volta, in un luogo aperto e inclusivo.

### **Formazione “azione diretta non violenta” al Parco Dora**

Verso la fine di giugno si è assistito invece ad una formazione sull'azione diretta non violenta<sup>40</sup>, durata tutto il giorno, nel quale era previsto anche un pranzo condiviso (routine nel movimento, vero e proprio momento politico, democratico e simbolo primo del mondo a risorse ridistribuite che di vorrebbe realizzare). I formatori erano due ragazzi molto giovani, Asia e Davide. Formatori esclusi, eravamo sette persone in quella giornata a parco Dora. La formazione è stata molto interattiva e, ancora una volta, si è fatto il *check-in* e un paio di “giochi” per sciogliere il ghiaccio ed “entrare in connessione fra noi” come dice Asia (ad esempio, ripetere i gesti spontanei di tutti i partecipanti, oppure iniziare a contare in modo non ordinato, senza sovrapporsi e con la partecipazione di tutti, fino ad arrivare al numero corrispondente al numero dei partecipanti). Un punto molto importante, è stata l'esposizione della modalità di facilitazione e del linguaggio corporeo (fig.2) che si sarebbero dovuti tenere durante il dialogo e il dibattito che si sarebbe instaurato nel piccolo gruppo (in un'ottica non di formazione-spiegazione unilaterale, ma di confronto orizzontale volto alla riflessione sul tema). Questa facilitazione formale è pensata per una comunicazione efficace, senza sovrapposizioni o prevaricazioni, che mantenga un'atmosfera serena e distesa, che si è effettivamente realizzata nell'incontro in questione.

---

<sup>40</sup> Formazione all'azione diretta non violenta, organizzata da Extinction Rebellion Torino, Torino, 19/06/2021



Figura 2. Cartellone contenente le spiegazioni del linguaggio gestuale da mantenere in assemblea, utilizzato durante la formazione all'azione diretta non violenta, Torino, 19/06/2021, a cura di Extinction Rebellion Italia

### *Contaminarsi attraverso (S)nodi*

La gestualità così codificata rientra in qualunque facilitazione per le assemblee interne, ma è stata anche utilizzata nell'assemblea "(S)nodi", avvenuta in Piazza Castello in due giornate di aprile con altre realtà di lotta. Per quest'ultima questione ci si può chiedere quanto sia giusto richiedere anche ad altre associazioni o movimenti di adeguarsi a questo genere di modalità (impedire l'applauso, per esempio, ed inserire al suo posto il gesto del "sono d'accordo") quando questi sono abituati ad una loro facilitazione o all'assenza di questa. Oppure, dal momento che viene considerato da molti massima espressione sia di una metodologia che abbia per obiettivo la comunicazione non violenta, sia di quel modo di porsi con l'altro e col mondo proprio di una riconnessione etica, può considerarsi un modo per sperimentarla, realizzarla e, infine, per contaminarsi.

### **Workshop e plenaria al Parco Colletta**

#### *Riflettere sul potere attraverso il gioco e i corpi*

Il *workshop* sul potere e, più nello specifico, sulle riflessioni per una decostruzione dello stesso, a cui invece ho partecipato al parco Colletta di Torino<sup>41</sup> con il gruppo territoriale che fa riferimento alla città della Mole e dintorni, è stato molto interattivo e la fisicità ha avuto un ruolo di primo piano nelle riflessioni polifoniche venute fuori da questo laboratorio. Eravamo infatti una dozzina di persone, di cui la maggior parte giovani sotto i trent'anni. Dopo un momento iniziale di riflessione su poteri orizzontali e verticali, Pedro, un giovane psicologo ventottenne, che in quell'occasione faceva da moderatore e coordinatore del *workshop*, ci ha proposto alcuni giochi a cui si poteva liberamente aderire o meno. Uno di questi consisteva ad esempio nel farsi guidare, nei movimenti, dalla mano di un'altra persona, che poteva muoversi a piacimento; il gioco è stato fatto prima a coppie e poi tra più persone, avendo come scopo quello di creare complicate situazioni di "interdipendenza". Dopo questi giochi e piccoli "esercizi" vi è sempre stato un momento di confronto riflessivo, ma più che altro emotivo, su ciò che si era appena esperito. Il *workshop* è stato molto improntato sulla fisicità, come già si accennava; infatti l'ultimo gioco è consistito nel mettere le mani sulle spalle di altre persone, a seconda che Pedro chiedesse chi poteva sembrare più affidabile, con chi avremmo fatto un viaggio e, infine, chi poteva, a nostro parere, detenere una forma potere nel gruppo. Questo ha scatenato anche la forte reazione emotiva di un'attivista, scoppiata in un pianto di commozione per aver scoperto che più persone si sarebbero affidate a lei in momenti di esigenza. Dopo quest'ultimo gioco sono emersi contenuti e riflessioni molto profonde, pertinenti ed anche inedite, arricchendo in questo modo la consapevolezza condivisa sul potere all'interno del gruppo. Inoltre, nella parte introduttiva in cui si parlava in modo teorico e generale del potere, senza averlo sperimentato sui nostri corpi attraverso il laboratorio, eravamo tutti seduti fermi in cerchio sul prato, mentre una volta conclusosi l'ultimo gioco, ci siamo spostati facendoci trascinare da quest'ultimo, e ci siamo trovati tutti molto più vicini fisicamente, raggruppati su una parte del cerchio iniziale a parlare e riflettere insieme. L'esperienza condivisa e vissuta ci ha avvicinati infatti in una piccola comunità che aveva condiviso il potere, subito ed esercitato sui propri corpi.

#### *L'assemblea plenaria: corpi armonizzati*

Pedro mi dice che: "quando finalmente dopo le riaperture ci siamo ritrovati in plenaria in presenza e ci si è potuti toccare di nuovo, alla fine siamo scoppiati tutti a piangere"<sup>42</sup>. Le assemblee plenarie, come mi conferma invece Paolo, sono state fatte

---

<sup>41</sup> Workshop sul potere, organizzato da Extinction Rebellion Torino, Torino, 26/06/2021

<sup>42</sup> Pedro, attivista di Extinction Rebellion Torino, intervista online (Zoom), 13/07/2021

molto poco online, poiché sono più partecipate, complesse e dove funziona un metodo di costruzione del consenso, gestito attraverso una facilitazione abbastanza formale<sup>43</sup>. L'assemblea plenaria (assemblea che comprende i diversi gruppi di lavoro) cui ho partecipato lo stesso giorno del *workshop* sul potere di cui si è parlato sopra (dopo un momento di pranzo condiviso e chiacchiere informali) è stata molto partecipata, dal momento che eravamo più di trenta persone sedute, disposte in cerchio. Dopo il *check-in* e un paio di giochi per “unire e connettere il gruppo, proprio come una grande orchestra” dice Bianca, in quel caso moderatrice assieme a Pedro, i vari gruppi di lavoro hanno preso la parola basandosi su un breve ODG mostrato da un grande cartellone, che rappresentava graficamente i singoli gruppi. I coordinatori, assieme a tutti i membri dei singoli gruppi, hanno riferito le proposte di cui si stavano discutendo al proprio interno, per poi passare al punto più importante dell'ordine del giorno (elencato inizialmente da Pedro), e cioè l'organizzazione logistica per andare al G20 a Venezia. La polifonia di opinioni creatasi, il “*temperature check*” (che riesce con l'uso delle mani ad identificare solo la predisposizione emotiva dell'assemblea verso una proposta, e non costituisce una votazione e per la cui deliberazione, tramite consenso, si rimanda ad un'altra occasione), le interazioni e gli esercizi per rompere il ghiaccio, coinvolgendo tutto il corpo, l'atmosfera distesa, difficilmente possono costruirsi online e, in ogni caso, è difficile che abbiano lo stesso effetto emotivo sugli attivisti sulla percezione della consistenza e del funzionamento del gruppo.

### **Affidare alla presenza fisica l'ideale della democrazia dal basso? I vantaggi**

Le giornate dell'assemblea cittadina, di cui prima ho delineato gli svantaggi della selezione tramite algoritmo, sono previste in ogni caso in presenza, contemplando il viaggio, il soggiorno, i rimborsi spese per questi, nonché l'assistenza per familiari a carico di cui non ci si potrebbe prendere cura durante l'assenza dei convocati.<sup>44</sup> Questo è importante per non discriminare gli appartenenti a fasce di reddito inferiori e quelle categorie come le donne, spesso figura chiave per l'assistenza e la cura in un contesto a welfare familistico come ad esempio quello italiano. La presenza stessa, con tutti i dispositivi suddetti per facilitarla, è importante per l'inclusione, per via delle difficoltà, in un'eterogeneità così prevista, che ognuno potrebbe avere nel reperire un dispositivo, una buona connessione e nel saper utilizzare una piattaforma telematica.

La discussione faccia a faccia aiuta la comunicazione, dal momento che, come già visto, lo schermo permette una distanza che può disincentivare la presa di parola

---

<sup>43</sup> Paolo, intervista online, 28/04/2021

<sup>44</sup><https://www.oderal.org/wp-content/uploads/2020/11/XR-Guida-alle-Assemblee-Cittadine.pdf>, p. 15

o, al contrario, facilitare una comunicazione più aggressiva, causata da fraintendimenti o dal fatto di perdere contatto con l'umano che ci si trova di fronte, con tutto il suo bagaglio pluridimensionale. Questo viene perso nella modalità online in cui spesso e volentieri non rimangono altro che le parole, più difficili da soppesare ed interpretare senza il resto.

L'assemblea cittadina, prevedendo tra l'altro la durata di più giorni, si configura come un procedimento lento che potrebbe compensare la velocità del ciclo elettorale, che "scoraggia i governi dall'affrontare problemi a lungo termine come il tracollo climatico ed ecologico"<sup>45</sup>; inoltre, "la partecipazione pubblica fa da contrappeso ad un sistema parlamentare che dà priorità al vantaggio elettorale a breve termine rispetto alle necessità a lungo termine delle presenti e future generazioni"<sup>46</sup>. Anche "i sondaggi d'opinione raccolgono reazioni di pancia tramite domande tendenziose e non informano i cittadini, né permettono loro di esplorare le implicazioni delle diverse opzioni in gioco"<sup>47</sup>; questi ultimi sono caratterizzati infatti da una certa rapidità, congiunturali e chiusi in ermetiche risposte. Marco mi dice a proposito delle assemblee cittadine che "i sistemi dialogici [*lenti e pazienti*] vincono perché nascono dalla pratica e tendono a coinvolgere tutte le fasce della popolazione"<sup>48</sup>.

I processi deliberativi nelle assemblee cittadine possono stimolare quindi la riflessione, dalla quale vengono fuori proposte inedite di cui potrebbe arricchirsi il dibattito pubblico in una dimensione ancora collettiva, senza appiattirsi nella pur utile azione individuale di consumo responsabile per influenzare decisioni economico-politiche.

## **Conclusioni**

In questo lavoro ho voluto evidenziare i limiti dello spostamento online (o dell'eventualità di quest'ultimo) di momenti tanto conviviali e di aggregazione, quanto assembleari e politici all'interno di questo nuovo movimento ecologista e progressista. Il ragionamento è scaturito dall'esperienza di costrizione alla modalità telematica che si è imposta con la pandemia nell'ultimo anno e mezzo. Questa trasposizione online è consistente in Extincion Rebellion. Ciò si deve alla sua struttura transnazionale e alla composizione (almeno in Italia) massicciamente giovanile. I limiti della modalità online evidenziano alcune problematiche di fondo, tra cui: a) *cyber-apartheid*; b) mancanza di empatia, comunicazione lineare e dialogo; c) conflittualità; d) capacità tecniche e risorse digitali non equamente distribuite; e)

---

<sup>45</sup> Ivi, p. 16

<sup>46</sup> Ibidem

<sup>47</sup> Ibidem

<sup>48</sup> Marco, intervista online, 02/04/2021, corsivo mio

verticalità nella gestione di alcune piattaforme; f) sfaldamento di legami comunitari; g) limitata capacità di azione diretta; h) mancanza della prefigurazione di un modello di vita alternativo a quello egemonico. Ritengo che ciò vada a nuocere ad una pratica di democrazia dal basso portata avanti dal movimento e che si concretizza proprio in tutti i momenti conviviali organizzati in presenza. Si è sottolineato, ad esempio, quanto sia importante il tempo del pasto condiviso, componente fissa caratterizzante tutte le iniziative.

Penso che ci si prenda cura di una comunità, in tutte le sue parti, quando si acquisisce una visione a lungo termine della lotta e degli obiettivi; quando ci si inserisce nel paradigma della lentezza, che si oppone alla velocità della creazione-vita-distruzione delle comunità virtuali. All'interno di Extinction Rebellion, la lentezza si concretizza nei corpi, nel loro benessere fisico e psichico. Durante le azioni dirette, la loro ferma fisicità viene opposta alla frenesia della cultura antropocentrica che scorre nelle grandi città. Attraverso le culture rigenerative, si tenta di ricostruire un rapporto mutuale ed olistico con la natura e la terra, in senso opposto alla velocità della depredazione asservita alla logica di sfruttamento del pianeta. Una velocità che porta al nulla, si oppone alla lentezza della cura del gruppo, che prefigura quella per tutta la comunità umana.

### **L'importanza della presenza per le culture rigenerative**

“Rigenerare”, nei suoi diversi significati, comporta sempre il ripristinare, far rinascere qualcosa che si è perduto<sup>49</sup>. Nel caso di Extinction Rebellion, ci si riferisce ad una “cultura dell'antropocene” che ha fatto perdere una riconnessione con la terra, la natura, ma anche tra esseri umani. La cultura rigenerativa va a colmare questi vuoti, cercando di riconnettere gli uni agli altri e con il mondo, per evitare autodistruzioni, sempre più probabili con il collasso climatico:

«Una cultura rigenerativa è sana, resistente e adattabile; si prende cura del pianeta e si prende cura della vita, nella consapevolezza che questo è il modo più efficace per creare un futuro fiorente per tutta l'umanità. Cultura rigenerativa significa migliorare di anno in anno, facendo piccoli passi per guarire e progredire, a tutti i livelli, come individui e come comunità, anche ripristinando il suolo, l'acqua e l'aria da cui dipendiamo. Più che essere soltanto una rete di “attivisti”, cerchiamo di trovare e mettere in atto modi di essere e di fare che supportino un cambiamento positivo. Ciò può anche includere cerimonie, rituali, meditazioni e preghiere (in modi non dogmatici né istituzionalizzati) come esperienze per trovare ispirazione da ciò che è

---

<sup>49</sup><https://www.treccani.it/vocabolario/rigenerare/#:~:text=di%20re%2D%20e%20generare%20%C2%ABgenerare,la%20rigenerazione%3A%20facolt%3%A0%20di%20r.>

più grande di noi stessi. Dobbiamo ritrovare l'amore per noi stessi e riconnetterci con il nostro paese e la nostra gente, ma anche con i nostri vicini, con gli altri popoli, con gli altri animali e con il mondo naturale.

Agire in un sistema di cultura rigenerativa significa volere e sapere prendersi cura:

- cura di sé - dei nostri bisogni e del recupero personale da questo sistema tossico;
- cura durante le azioni - prendersi cura l'uno dell'altro mentre intraprendiamo assieme azioni dirette di disobbedienza civile;
- cura interpersonale - prendersi cura della relazione con gli altri, acquistando consapevolezza di come ci influenziamo a vicenda e facendoci carico della gestione consapevole del nostro contributo in ogni relazione;
- cura della comunità - prendersi cura del nostro sviluppo come rete e comunità, rafforzando le nostre connessioni e lavorando sulla nostra adesione a questi principi e valori;
- cura delle persone e del pianeta - prendersi cura delle comunità di cui facciamo parte, della natura e della Terra che ci sostiene tutti.

Si tratta di relazioni che ci rendono completamente interdipendenti: le nostre relazioni con noi stessi e le nostre storie personali, le nostre relazioni con ciò contro cui lottiamo, le nostre relazioni con gli altri giorno per giorno e le nostre relazioni come gruppo. La cura di sé significa anche prendersi cura di sé stessi in situazione di stress, quando rispondiamo istintivamente con reazioni di attacco, di fuga o di congelamento (freezing)»<sup>50</sup>.

Così recita il terzo principio sulla pagina web di Extinction Rebellion.

Le culture rigenerative sono descritte dagli attivisti come un modo per approcciarsi verso sé stessi e gli altri, come un percorso da intraprendere, un processo, uno sforzo immaginativo (“una visione più ampia per costruire nuovi modelli della società al di là dell’attivismo, per vivere meglio e adattarsi al cambiamento climatico”<sup>51</sup>). Vengono narrate come la cura delle relazioni, ma anche la cura dei conflitti. Su questo punto insiste Delfina:

la cura prende sfumature diverse: che sia la condivisione degli stati emotivi, che sia approcciarsi al conflitto in un modo più costruttivo possibile; non va bene dissimulare la rabbia, entrare in connessione con le proprie emozioni e cercare di entrare in relazione in modo costruttivo con gli altri. È anche un modo strategico, no?<sup>52</sup>

Inoltre, le culture rigenerative, permeano l'intero movimento di XR, dalla

---

<sup>50</sup> <https://extinctionrebellion.it/chi-siamo/extinction-rebellion/>

<sup>51</sup> Claudio, attivista di Extinction Rebellion Torino, intervista online (Google Meet), 07/07/2021

<sup>52</sup> Delfina, attivista di Extinction Rebellion Torino, Venaus, 30/07/2021

struttura, che si cerca di mantenere orizzontale, a momenti fondamentali della prassi assembleare:

«Le culture rigenerative permeano tutto il movimento: vanno da quando c'è l'azione, ma anche tutta la struttura di XR. Autonomia e decentralizzazione può essere visto sotto questo punto di vista perché il fine della struttura è quello di dividere le responsabilità per non gravare su poche persone e andare a scardinare le dinamiche di potere. Poi ci sono pratiche che possono andare a sottolineare di più questo aspetto come i check- in e i check- out, il benessere durante le azioni ecc.»<sup>53</sup>.

Infine, le culture rigenerative prendono sfumature diverse a seconda delle attitudini e del background dei militanti. Pedro, ad esempio, “respira” le culture rigenerative, come fossero sempre presenti intorno a noi. A questo proposito afferma:

«La cultura rigenerativa per come la respiro io, pesca da tutta una serie di saperi e pratiche che già esistono nel mondo, culture altre, popolari indigene e su questo ci si può rifare. Anche il sistema autorganizzante guarda alla natura e così si può respirare una cultura che ci è già dentro, che ci appartiene già. È anche il sistema immunitario di XR, per mantenerci sani e in forma»<sup>54</sup>.

Ancora una volta, emergono termini quali processo, percorso (anche molto personale, come viene connotato ad esempio da Asia “un percorso con te stessa; in assemblea, ad esempio, sono sempre le stesse persone che parlano e quindi magari ad un'assemblea non parlo, oppure se la mia voce non si è ancora sentita prendo la parola”<sup>55</sup>), che danno peso allo sviluppo, allo svolgimento di una situazione, piuttosto che al punto di arrivo; alla lentezza piuttosto che alla velocità. Emerge altresì il termine di “cura” intesa come nuova attenzione da porre in una visione olistica e non più occidentocentrica e antropocentrica del sistema mondo, dalla terra alle relazioni umane. Anche la cura del conflitto, si riferisce non ad un modo sbrigativo di risolverlo, ma lo si affronta con il dialogo, per quanto lenta e difficile possa presentarsi la sua risoluzione. La prevenzione, la cura per la terra e nella terra è proprio la creazione di un nuovo paradigma, di una nuova cultura che cerca di uscire dal turbine del neoliberismo, tossico nelle relazioni umane (sfruttamento, adeguamenti strutturali, precarietà della vita e controllo sociale) e nei confronti del pianeta, che inquina e sfrutta fino alla sua stessa distruzione, nel nome di un profitto da preservare oltre ogni buon senso. Il nuovo paradigma parte quindi per Extinction Rebellion dalla cultura rigenerativa come simbolo che preconizza e porta al contempo

---

<sup>53</sup> Asia, intervista online, 13/07/2021

<sup>54</sup> Pedro, intervista online, 13/07/2021

<sup>55</sup> Asia, intervista online, 13/07/2021

il cambiamento. “È una filosofia dell’essere”<sup>56</sup> che parte da questo principio per rapportarsi in modo diverso a tutti gli esseri, umani e non, per realizzare la gioia creativa; per la realizzazione del bello ritrovato della natura, contro il brutto dell’estetica e della routine imposte dal capitalismo.

Per chiarire se le culture rigenerative siano strettamente legate alla necessità della presenza fisica, è stato chiesto agli stessi attivisti quanto le culture rigenerative siano, secondo loro, trasponibili online e su piattaforma telematica. Le risposte variano a seconda delle attitudini di ciascuno, tuttavia si possono individuare dei punti in comune. Gli intervistati esprimono innanzitutto, chi di più e chi di meno, la fiducia nella trasposizione di pratiche proprie del movimento sulle piattaforme telematiche. Infatti, da una parte Claudio afferma: “sicuramente si perde qualcosa, ma se devo dirtela così per come l’ho vissuta io limitatamente a sei-otto persone, l’aspetto emotivo riesce a passare abbastanza”<sup>57</sup>; dall’altra Delfina esprime frustrazione: “secondo me è aumentato l’utilizzo di Zoom e questo sinceramente mi pesa, non mi piace più; ok che dovevo farlo ma adesso anche basta”<sup>58</sup>. Molti notano tuttavia diverse difficoltà: “nella forma scritta non ci sono ancora delle ‘sentinelle delle culture rigenerative’, ma ci stiamo lavorando perché comunque ci sono stati episodi spiacevoli che hanno fatto stare male”<sup>59</sup>; “tante persone non hanno voglia di fare call rigenerative, sentono di perdere tempo e non partecipano, anche persone che in presenza c’erano sempre”<sup>60</sup>. Infine, tutti mettono in evidenza la mancanza di qualcosa, ovvero la dimensione corporea e pienamente umana (“ovviamente è un’altra cosa in presenza, vedersi toccarsi, magari anche una persona più timida in chiamata non risalta molto, ma se si è in gruppo in cerchio magari una persona può fare anche una domanda verso di te”)<sup>61</sup>.

La dimensione corporea e fisica di alcuni attivisti rallentava fino a fermarsi e bloccare il veloce flusso di traffico nella città di Torino a maggio, quando vi è stata la campagna “*rebel of one*”, in cui alcuni attivisti si sono seduti in punti diversi della città, bloccando il traffico e spiegando le proprie ragioni ai passanti. Anche se potrebbe sembrare un’azione individuale, tutte le persone che hanno preso parte all’iniziativa erano circondate dal proprio gruppo di affinità e da volontari del gruppo di culture rigenerative, che si preoccupavano del benessere e delle esigenze dell’attivista impegnato nel blocco, ma anche nel rapporto con polizia, DIGOS e passanti. Il contatto umano era quindi presente e importante. Del contatto umano, delle sue sfumature, e di quello che si perde online, mi parla Ruggero:

---

<sup>56</sup> Clelia, attivista di Extinction Rebellion Torino, Venaus, 30/07/2021

<sup>57</sup> Claudio, Intervista online, 07/07/2021

<sup>58</sup> Delfina, Venaus, 30/07/2021

<sup>59</sup> Asia, intervista online, 13/07/2021

<sup>60</sup> Pedro, intervista online, 13/07/2021

<sup>61</sup> Clelia, Venaus, 30/07/2021

«Credo che sì, personalmente per come la vivo, spesso ci si anche accomoda un po' sulla possibilità di fare call e riunioni. Si perde il fatto che prima della pandemia era fatto tutto in presenza e si rischia di sfilacciare il gruppo, il processo proprio, l'hanno reso solo sul versante degli obiettivi. Il contatto anche con gli altri attivisti si perde, cioè non quello ma tutto quello che sta attorno. Si è perso un po' il contatto umano, forse si perde che l'attivista che ti sta accanto è umano e con lui non si condividono solo gli obiettivi; questo ha avuto i suoi effetti che perdurano anche adesso; negli incontri più grandi, ci si ricorda com'era stato e ci si ricorda cosa vuol dire stare insieme»<sup>62</sup>.

Questo aspetto differenzia le azioni dirette, in presenza, da altre portate avanti online, come *mailbombing* o *social-bombing*, le quali mi vengono raccontate da Paolo<sup>63</sup>, e in cui tuttavia si perde da subito la dimensione collettiva e umana dell'azione. Difficilmente, infatti, ci si sentirà parte di qualcosa come durante cortei o azioni dirette, e si rischia di portare la dimensione l'individualistica anche nell'attivismo, che invece dovrebbe scardinarla come altro carattere del sistema tossico in cui ci si trova a vivere e che si tenta di decostruire proprio attraverso le culture rigenerative. La componente emotiva risulta inoltre sicuramente affievolita nell'online; ciò è confermato anche dal modo in cui gli attivisti denominano i momenti di confronto subito dopo le azioni, che avvengono in presenza, e quelli dopo alcuni giorni per parlarne strategicamente, anche per azioni future, che avvengono online: *debriefing* a caldo e a freddo, indicando con ciò rispettivamente il maggiore e minore coinvolgimento fisico ed emotivo. Quindi, il pensiero e la restituzione a freddo meglio si adatterebbe ad un confronto online, in un contesto maggiormente capace a sua volta di lasciar fuori l'emotività e che più rassomiglia ad un procedimento macchinoso e artificioso. Proprio con queste due parole descriverei il *debriefing* a freddo tenutosi a giugno<sup>64</sup>, in cui i partecipanti sono stati sballottati dall'organizzatore dell'evento in stanze da Zoom a Jitsi (un'altra piattaforma sia telematica, sia di messaggistica) e poi di nuovo a Zoom, in tempi piuttosto rapidi, precisi e artificiosi, per discutere dell'azione diretta svoltasi in presenza qualche giorno prima.

Per ciò che riguarda le azioni dirette, come accennavo, vedono al centro, imprescindibili, i corpi degli attivisti che sono essenziali per evitare uno scollamento totale dalla realtà in cui si opera in quanto esseri umani. Soprattutto, è importante il processo di co-costruzione e condivisione di una realtà altra con il gruppo di attivisti con cui, come afferma Ruggero “non si condividono solo gli obiettivi”, la fine cioè, del percorso. Si dà invece importanza al processo lento e ad un “benessere a lungo

---

<sup>62</sup> Ruggero, attivista di Extinction Rebellion Torino, Venaus, 30/07/2021

<sup>63</sup> Paolo, intervista online, 28/04/2021

<sup>64</sup> “Debriefing” online (Zoom), organizzato da Extinction Rebellion Torino, 18/06/2021

termine”<sup>65</sup>. L’incontro “faccia a faccia” ritengo sia ancora importante per riuscire a fermarsi gli uni di fronte agli altri (valorizzando il tempo in modo diverso) a chiedersi davvero come ci si sente (*check-in e check-out*). È necessario per preservare il gruppo a lungo termine, attraverso il dialogo e l’auto-riflessività, ancora una volta processi lunghi e pazienti, al di là delle esigenze tattico-strategiche del qui e ora. La presenza è altresì rilevante per mettersi in gioco, perché gli attivisti possano mostrare attraverso i propri corpi *agency* e creatività, per attuare quello “sforzo immaginativo” e quelle pratiche che permettono l’utopia di una cultura rigenerativa che caratterizzi l’intero pianeta.

## **Bibliografia**

M. Aime, A. Favole, F. Remotti, *Il mondo che avrete. Virus, antropocene, rivoluzione*, Utet, 2020

M. Augé, *Nonluoghi*, Eleuthera, 2018

H. B. Barclay, *Senza governo. Un’antropologia dell’anarchismo*; Meltemi, 2017

S. Boni, *Assemblies and the struggle to diffuse power. Ethnographic examples and contemporary practices in Focaal*, Volume 2015, Issue 72, June 2015

M. Castells, *Reti di indignazione e speranza. Movimenti sociali nell’era di internet*; Università Bocconi Editore, 2015

D. Chackrabarty, *La sfida del cambiamento climatico. Globalizzazione e Antropocene*, Ombre Corte, 2021

F. Colombo, *Nella casbah di Internet ogni opinione si crede assoluta*, *Telema*, n.17, in *Comunità on line virtuali e reali*, *Telema*, n. 17/18, estate/autunno 1999: <http://www.fub.it/telema/TELEMA18/Colomb18.html>

D. Della Porta, *Democracy in Social Movements*; Ed. Palgrave Macmillan, UK, 2009. <https://doi.org/10.1057/9780230240865>

---

<sup>65</sup> Claudio, intervista online, 07/07/2021

D. Della Porta, N. Doerr, *deliberation in Protests and Social Movements*, chapter 24, Unpublished draft. For: Bächtiger / Dryzek / Mansbridge / Warren (eds) : *The Oxford Handbook of Deliberative Democracy*, forthcoming September 2018

D. Della Porta, *Movimenti sociali e partecipazione democratica*, in A. Pizzorno (a cura di) *La democrazia di fronte allo Stato. Una discussione sulle difficoltà della politica moderna*, Feltrinelli, 2019

Ecologia Politica Network (a cura di), *Dialoghi sulla pandemia. Crisi, riproduzione, lotte*, Red Star Press, 2021

M.J. Freeman, *The Turanny of structurelessness*, in *Berkeley Journal of Sociology*, vol. 17, Regents of the University of California, 1972, pp. 151–64

D. Graeber, *direct action: an ethnography*, AK Press, 2010

M. Hardt, A. Negri, *Assemblea*, Adriano Salani editore, 2018

J. S. Juris, *Reflection on Occupy everywhere: social media, public space, and emerging logic of aggregation*, in *American Ethnologist*, Volume 39, Issue 2, pages. 259-279, May 2012

J.S. Juris; G. Pleyers, *Alter-Activism: Emerging Cultures of Participation among Young Global Justice Activists*, in *Journail of Youth Studies*, 12(1):57-75, February 2009

H. H. Khondker, *Environmental Movements, Civil Society and Globalization: An Introduction*, in *Asian Journal of Social Science*, vol. 29, no. 1, 2001, pp. 1–8.

A. Koensler, A. Rossi, a cura di, *Comprendere il dissenso. Etnografia e antropologia dei movimenti sociali*, Morlacchi, 2012

W. Longhofer, E. Schofer, *National and Global Origins of Environmental Association*, in *American Sociological Review*, vol. 75, no. 4, 2010, pp. 505–533.

J. Macy, M. Brwon, *Coming Back to Life: The Updated Guide to The Work that Reconnects*, New Society Publishers, 2014

D. Paccino, *L'imbroglio ecologico. L'ideologia della natura*, Ombre Corte, 2021

D. Parthasarathy, B. Singh, *Introduction: Culture, Place and Ecology*, in *Indian*

*Anthropologist*, vol. 48, no. 2, 2018, pp. 1–6.

L. Piasere, *L' etnografo imperfetto. Esperienza e cognizione in antropologia*, Laterza, 2006

H. Rheingold, *The Virtual Community*, Harper Perennial, New York, 1993. Tr. it. *Comunità virtuali*, Sperling & Kupfer, 1994

R. Rohrschneider, R. J. Dalton, *A Global Network? Transnational Cooperation among Environmental Groups*, in *The Journal of Politics*, vol. 64, no. 2, 2002, pp. 510–533.

S. Sassen, *Reti digitali, autorità statale e politica*, in *Sociologia della globalizzazione*, trad. Piero Arlorio, [https://www.milomb.camcom.it/c/document\\_library/get\\_file?uuid=f525c704-9702-4a35-bd38-02c34badf908&groupId=10157](https://www.milomb.camcom.it/c/document_library/get_file?uuid=f525c704-9702-4a35-bd38-02c34badf908&groupId=10157)

P. Tabet, *Le dita tagliate*, Ediesse, 2014

E. D. Thorburn, *A Common Assembly: Multitude, Assemblies, and a New Politics of the Common. Interface: a journal for and about social movements*, 4: 254-79, 2012

M. Vogiatzoglou; V. Sergi, *Think Globally, Act Locally? Symbolic Memory and Global Repertoires in the Tunisian Uprising and the Greek Anti-Austerity Mobilizations*; 2013

H.A. Van Der Heijden, *globalization, environmental movements, and international political opportunity structures*, in *Organization & Environment*, vol. 19, no. 1, 2006, pp. 28–45.

## **SITOGRAFIA**

<https://extinctionrebellion.it/>

<https://www.glassfrog.com/>

<https://www.oderal.org/>

<https://www.sociocracy.info/>

<https://www.treccani.it/>

## Taranta's lines of flight in performing arts

Daniela Calvo

### Abstract

The taranta, the poisonous spider of tarantism, continues to multiply in different forms, to weave its web of meanings, connecting people, inspiring artists and stimulating historical, folkloric and ethnographical research. In a process of recovering local traditions (focused on music and dance) that began in the 1970s and underwent a big shift in the 1990s, taranta (denoting the spider, a style of music and dance) and tarantism has become positive values of identity, an intangible heritage and touristic and commercial products, in a complex web of interaction between local and global processes. In this paper, I point out some molar, molecular lines and lines of flight (in the sense of Deleuze and Guattari) in the assemblage of taranta, from an analysis of the artistic effervescence and the experience of people who follow and enjoy shows, events and courses of taranta music and dance.

**Keywords:** taranta, spider, tarantism, neotarantism, performing arts

### Introduction

*Tarantate*<sup>1</sup> pray and ask grace in Saint Paul's and Peter's Chapel in Galatina and escape curious onlookers and TV cameras; actors enact the suffering of the spider bite and the ritual of tarantism following the lines of Ernesto De Martino's descriptions<sup>2</sup>; dancers and tourists express joy and sensuality in «magical circles» formed by musicians, dancers and the public in sunny Salentine summer; spiders of different forms and colours decorate tambourines, shirts, cd covers, books, manifests and souvenirs.

The taranta, the spider of tarantism, continues to bite and to weave its web, to stimulate, perpetuate and expand desire, sensibility and an imaginary built over historical accounts, ethnological studies, literary and artistic works (music, dance, theatre, cinema, photography, design and plastic arts), tourism promotion and patrimonial policies.

---

<sup>1</sup> The terms *tarantati/e*, *attarantati/e*, and *tarantolati/e* indicate the people bitten by the taranta.

<sup>2</sup> Cf. De Martino (1997).

The polysemy and multivocality of the *taranta*, which allows endless possibilities of reinterpretation, transition and creativity, and, thus, its survival, are conveyed by different fonts and through different sensory means<sup>3</sup>, in new rituals that gather together ephemeral communities<sup>4</sup> of participants in concerts, feasts, festivals, dance courses and summer pilgrimages to Salento (when a web of concerts take place in different villages and the big festival *La Notte della Taranta*, the Taranta Night happens).

The spider, in its multiple and multiplying forms and meanings, remains the common denominator of the current cultural scene at Salento and *taranta-tarantella* is the brand by which *pizzica*<sup>5</sup> is best known at national and international level.

As Salvatore Bevilacqua (2005) pointed out, the spider, tambourine and *pizzica* appear as signals, emblematic of a mythical Salento and exhibited in various associations or separately:

«These comprise an unmistakable ethno-touristic sign, variably staged in different media vehicles (book and magazine covers, postcards, posters, t-shirts, etc.). Heritage objects detached from their original meanings, exposed to the sight of everyone, these ‘Semioforos’ (Pomian 1978) are self-significant symbols that act as intermediaries between the spectator and another world, an invisible world that speaks of people and mythical stories»<sup>6</sup>.

The potency of *taranta* continues to reside in its connectivity, its ability to occupy an «in-between» space, establishing relationships and blurring the borders among different dominions of reality and experience. In tarantism, the *taranta* is a powerful connective symbol, which links the different domains in which the Cosmos is organized (human, animal and supernatural realms) and different dimensions of human experience (the physiological, psychological, social and spiritual ones)<sup>7</sup>.

---

<sup>3</sup> Characteristics that Victor Turner (1987) identifies in ritual symbols.

<sup>4</sup> Giuseppe Michele Gala (2013, p. 153) observes, among the characteristics of the current success of *pizzica*, «the formation of real human communities on a thematic basis: an interest, a leisure activity, a hobby can coagulate real extraterritorial social groups; the web enormously facilitates these new ‘thematic’ gatherings».

<sup>5</sup> *Pizzica* is the music and dance that gained relevance in the rediscovery of the traditions of Salento and it has become the emblem of tarantism. There are two hypotheses about the name *pizzica*: a way of playing guitar, or a reference to the bite of the spider. Today, the distinction between different forms of *pizzica* is stressed: *pizzica tarantata*, played in the therapeutical ritual and no longer practised; *pizzica pizzica*, of playful character, that accompanied festive occasions; *pizzica-scherma* (*pizzica-fencing*), practised by two men who face each other in a danced duel, and is typical of the feast of Saint Rocco in Torrepaduli (LE); and *neo-pizzica*, the current re-elaboration of *pizzica pizzica*. In all its forms, the music is based on the *pizzica tarantata* (Chiriatti 2011). On the evolution of folk tradition in Salento from the standpoint of dance see Inserra (2017).

<sup>6</sup> Bevilacqua 2005, p. 78.

<sup>7</sup> See Lewis (1991) and Calvo (2021).

Today, the *taranta* constitutes a complex assemblage in continuous evolution, where contradictory and competing meanings coexist and proliferate.

The temporal hole in cultural transmission before the rebirth<sup>8</sup>, also called the Renaissance<sup>9</sup>, of Salentine music and dance favoured the formation of a constellation of meanings around the symbol of the *taranta* and the fruition of music, dance and feasts of *pizzica*, so that some authors interpreted *neotarantism*<sup>10</sup> as an «invention of tradition» in the sense of Hobsbawn and Rangers (1983), and as an «inversion of tradition», in the terms of Giovanni Pizza (2015)<sup>11</sup>.

According to this interpretation, the suffering and the harsh conditions of the peasants' existence gave space to an idealized and aesthetised past, the therapeutic ritual was reinterpreted as a rite of rebirth and union with the divine (where Dionysus-Bacco replaced Saint Paul), the *tarantate* became dancing Menads, misery and cultural backwardness gave space to a positive meridianism<sup>12</sup>, the land of remorse became the land of Renaissance, tarantism passed from a psychiatric issue to a model for alternative therapeutic approaches, the geographical centre shifted from Galatina (where the *tarantate/i*'s pilgrimages ended at Saint Paul and Peter's chapel) to Melpignano<sup>13</sup> (where *La Notte della Taranta* Festival concludes), the central period passed from June to August, shame became a pride of local identity.

Tarantism was decomposed and fragmented into its symbolic units, which were resignified, reaggregated and amalgamated to the ancient Greek past, connected to ancestral times and endowed with universal meanings, such as the search for trance, catharsis, well-being, union with the divine and a flight from daily life, while

---

<sup>8</sup> After the first publication of *La terra del rimorso* by Ernesto de Martino, when he registered the decline of tarantism, local culture began to be rediscovered in the 1970s and gained a national and international resonance in the 1990s, to which the work of De Giorgi (1999), Di Lecce (1994) and Chiriatti (2011), as intellectuals and artists, was fundamental. For a critical analysis of this process, see Pizza (2004, 2015).

<sup>9</sup> Cf. Santoro (2019) and Alcaro (1996).

<sup>10</sup> Term coined by a group of researchers gathered in the congress *Tarantismo e Neotarantismo*, held in Rome on 3 and 4 February 2001, denoting a «phenomenon that we thought to call *Neotarantism*, trying to express with this neologism the attitudes of a very large public that, from North to South, looks for, listens to, enjoy, buys, but mainly dances, the so-called 'attarantata' music, even if they do not know the history, culture, rhythmic and choreutic models connected to it» (Nacci, 2004, p. 7).

<sup>11</sup> See also Pizza (2002), Azzarito (2016) and Bevilacqua (2005).

<sup>12</sup> That, aiming at enhancing South Italy and the Mediterranean, ends up essentializing, reifying, exotizing and aestheticizing a complex cultural complex, in a process analogous to orientalism, as analysed by Edward Said (2003).

<sup>13</sup> An interesting coincidence is that Melpignano's show, for the first years, was held in Saint George Square, devoted to the saint who defeated the dragon, mythical being related to snakes (animals involved in tarantism). The displacement between the two cities can be seen as a replacement of St. Paolo, who is, at the same time, protector of snakes, spiders and scorpions and healer of *tarantati/e*, by St. George, who tamed and slayed a dragon that demanded human sacrifices and became a symbol of evil.

becoming a cultural heritage, a pride of local identity, and a commercial and touristic product.

In any case, the opposition between tarantism and neotarantism, suffering and joy, stigma and positive identity seems more to reify some aspects and cement the differences in the interpretations of two important figures that studied tarantism and contributed to the development of what turns around *pizzica* and tarantism today, i.e., Ernesto De Martino, with his focus on suffering, misery, crisis of the presence and healing; and Georges Lapassade, who underscored the universal need for trance and ecstasy, and who interpreted tarantism as an adorcistic ritual and connected it with Dionysian mysteries and the ancient Greek past, at the same time that he proposed a line of progression with hip-hop and rave parties.

As Karen Lüdtkke (2008) pointed out, tarantism and neotarantism, shame for the condition of *tarantato/a* and research on altered states of mind through music and dance, stigma and positive identity, suffering and joy exist side-by-side in contemporary Salento. Suffering, crisis, protest, transgression, political and gender issues, communitarian relationships, therapy, feasts, performances and fun are part, even if to a different extent, of both tarantism and neotarantism.

Artistic, literary and media productions and personal and collective experiences connected to the taranta are the product of an assemblage, in the terms of Deleuze and Guattari (2004), and assemblages are always assemblages of desire, with lines of flight (*lignes de fuite*, this can mean leaking, fleeing or escaping) as both desiring-machines and social-machines, swirling in the in-between and cutting edges of creation and deterritorialization; molar lines, of rigid segmentarity and established models, and molecular lines, of flexible segmentarity which trace small modifications and make deviations. Because assemblages are assemblages of desire, whatever the organization of the assemblage, no matter how rigid its molar lines, that will always be lines that escape the assemblage and connect it with its outside and maintain the immanent possibility of transformation. The molar lines, the molecular lines, and the lines of flight in an assemblage are intertwined and mutually upholding.

The artistic, intellectual, social, political and economic effervescence around *pizzica* and tarantism looks to be the product of lines of flight that connect the assemblage with its outside and maintains the imminent possibility of transformation and deterritorialization, along a process that Deleuze and Guattari describe in their Eight Plateau: «It is also possible to begin with the line of flight: perhaps it is the primary line, with its absolute deterritorialization. It is clear that the line of flight does not come afterwards; it is there from the beginning»<sup>14</sup>, while some molar lines persist and molecular lines develop in flexible forms.

Rituals — healing rites of tarantism, visits to the chapel in Galatina, as well as contemporary events of *pizzica* — represent points of singularity, when different

---

<sup>14</sup> Deleuze and Guattari 2004, p. 226.

pasts, present and future condense; relationships, identities, modes of existence and communities form and unbundle; emotions are stimulated and lived; knowledge, habits, skills and sensibilities are produced; the symbol of the taranta strengthens and creates webs of meanings and relationships. In the terms of Deleuze and Guattari (2004), we may say that intensities which actualize<sup>15</sup> becomings and form history are continuously produced.

The aim of this paper is to point to some original lines of analysis of the symbol of the taranta, in the current effervescence of interest, artistic and intellectual production, feasts and events around tarantism and *pizzica*, in which fragments of different historical epochs, ancient myths and rites merge and reunite, then link with new ones, and change sign and meaning. Starting from the assumption that public policies, artistic and cultural production and events, heritage, fashion, search for roots and regional identity, insertion in artistic and feast circuits and promotion can't fully explain the persistence of the taranta, as an assemblage of symbols and materiality, and its skill to move and gather people, and produce an artistic effervescence if we don't explore also its potentiality to perpetuate and produce imaginaries and emotions, to adapt to different localities, temporalities and experiences and to link different domains of reality.

The research starts from a personal experience, when, following a course on *pizzica* held by *La Paranza del Geco*, in Turin, hints at the connection of a step in which the feet beats the ground in the attempt to crush the spider awoke my interest, that took form in the study of tarantism and the observation of the presence of tarantas and not only in many songs but also in tambourines, shirts, postcards and other materiality circulating around *pizzica* manifestations, as well as in themes of artistic performances, especially dance, theatre and cinema.

I propose, therefore, a complementary insight with respect to the studies focused on patrimonialization, territory promotion, politics, music revival, world music, tradition, belonging, identity, commodification, local and global articulations and processes and cultural production<sup>16</sup>. In fact, as observed by Clara Gallini at the 2002 festival *La Notte della Taranta*, the success of *pizzica* can assert itself as a shared and credited phenomenon, only if is also sustained by its myths and stories<sup>17</sup>, that should continue to be alive, to stimulate the imaginary, to touch and move, to respond to contemporary needs and experience, to connect (experiences, meanings,

---

<sup>15</sup> I employ the term *actualized* as coming to a concrete existence, in the sense of Deleuze and Guattari (1980), who distinguish between the virtual and the actual, where the virtual denotes a potency of being which already exists as a reality, and history translates a coexistence of becomings into a succession.

<sup>16</sup> See, for instance, Pizza (2004, 2015), Bevilacqua (2005), Imbriani (2015), De Giorgi (1999), Lütke (2009), Nacci (2004), Plastino (1996, 2003), Santoro (2009), Santoro and Torsello (2002), Agamennone and Di Mitri (2003), Fumarola and Imbriani (2005).

<sup>17</sup> Cf. Santoro and Torsello (2002, p. 162).

people, real and imagined territories and times) and to reproduce and transit<sup>18</sup> in artistic and cultural production.

The study developed with my personal experience as a participant in concerts, feasts, festivals, and courses and workshops of music, dance and popular culture of Salento, and interviews with a semi-structured script with artists, cultural promoters of Salento and with people attending courses, feasts and *pizzica* shows.

The paper is organized into three sections. In the first section, I briefly sketch the process of formation of the current taranta scene and the heritage of Ernesto De Martino's analysis on tarantism; in the second section, I explore the taranta as weaver of webs of relationships in the current artistic, cultural and social scene of Salento, focusing on *La Notte della Taranta*, the main event devoted totally to *pizzica*; in the third section, I present the permanence and reinterpretation of De Martino's work on tarantism by artists and intellectuals who propose contemporary and universal meanings of «the crisis of presence» and possible ways out.

### **The taranta continues to bite**

Salento (an area of the Apulia region in southern Italy, which was part of ancient Magna Graecia) became known as the «land of tarantism» — although there were analogous phenomena in different areas of the Mediterranean — from the work *La terra del rimorso*<sup>19</sup> by the Neapolitan anthropologist Ernesto de Martino, published in 1961, whose edition of 1994 — when interest on tarantism and local culture was beginning to grow — obtained great success and become the main reference of tarantism, a molar line strongly influencing its interpretation and construction as intangible heritage integrated into the local economies of tourism.

In his expedition in 1959, De Martino and his team observed the progressive disintegration of tarantism as a means of social reintegration and symbolic horizon to suffering, overwhelmed by medical and psychiatric paradigm, along the process of economic, social, political and cultural transformations of southern Italy, at the same time that the taranta began to disappear from the landscape (by the process of mechanization of agriculture and the use of chemicals) and the imaginary.

---

<sup>18</sup> I employ the verb *to transit* (from the Latin verb *trans-eo, -es, -ii, -itum, -ire*) with the meaning of «to go through, to cross over» (a condition, space or time), containing the possibility of modification, and strictly connected to the words *trance* and *translation* (to transfer, to transport, to transplant) and *traduction* (to let cross, to lead beyond, to carry across, to transfer from one state to another), as analysed by Palmisano (2003).

<sup>19</sup> The term «rimorso» acquires the double meaning of «re-bite», 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.

However, as the lyrics of the song *Alla Festa della Taranta*, from the compilation *Sponda Sud* (2007) by the Italian singer Eugenio Bennato point out:

«E sott'all'albero d'ulive  
la taranta è ancora viva  
la taranta è viva ancora  
e te pizzica e te morsica lu core»<sup>20</sup>.

Today, the taranta has revived and multiplies in the lyrics of songs, dances, theatrical performances, films, historical representations, tourist guides, souvenirs and logos of festivals and events. It weaves a network from Salento, exceeding national boundaries, and gathers together passionate and curious people in feasts, concerts, festivals, congresses, and music and dance courses and workshops.

If, still today, it may happen that the locals ask a particularly agitated child if he has been bitten by a tarantula, for the young people who participate in the *pizzica* movement, «being *tarantato/a*» assumes a positive meaning, indicating an uncontrolled impulse to dance moved by the music, being transported, experiencing ecstasy and euphoria in concerts and feasts, and a passion for *pizzica*.

In fact, after a period of neglect and disinterest, tarantism, taranta and local popular culture<sup>21</sup> (with a focus on music and dance) became the object of a complex process of rediscovery and enhancement that begun in the 1970s with the recovery of traditional culture, music and dance by artists and intellectuals such as Rina Durante, Luigi A. Santoro, Luigi Chiriatti, Daniele Durante, Luigi Lezzi and Brizio Montinaro<sup>22</sup>; it passed through an association with counterculture, hip-hop, raves and trance<sup>23</sup>, and was selected as a patrimonial good and the basis for the construction of local identity, cultural and artistic effervescence and the touristic promotion of Salento.

---

<sup>20</sup> And under the olive tree / the taranta is still alive / the taranta is still alive / and it stings and bites your heart.

<sup>21</sup> I use the term «popular» to indicate the culture of subordinate classes, in particular, peasants. For a more detailed discussion about popular culture, see Peter Burke (2009, pp. 7-15).

<sup>22</sup> The *folk revival* in Salento is described, for example, by Santoro (2009).

<sup>23</sup> In this instance, the theatrical experiment of Georges Lapassade and Piero Fumarola at the beginning of 1980s played an important role. Lapassade (2020) proposed an adorocistic interpretation of tarantism, in polemic with the exorcistic hypothesis of De Martino (1997), and established a continuity among shamanism, tarantism, «possession religions», raves and the search for altered states of mind through music and psychoactive substances. See also Lapassade (1994), Plastino (1996) and De Angelis (2019). In the 1980s, the national success of the band Sud Sound System, that mixed reggae, hip-hop, dialect, political and social content and Salentine music, began to awaken the interest of young people from all over Italy, especially those connected to the left, who found in music and popular culture a means of protest and opposition to globalization.

The 1990s saw an acceleration of this process, which played out in the interaction among global and local processes, memory and identity<sup>24</sup>, with the success of the re-issue of *La terra del rimorso* by De Martino; the publication of the book *Il pensiero meridiano* by Franco Cassano; the release of the film *Pizzicata*, under the direction of Edoardo Winspeare; an intensive music production based on *pizzica* and popular traditions; an enhancement and revitalization of popular feasts; the foundation of *Diego Carpitella Institute*, aimed at the study of Salento's popular culture and the production of thematic archive and library, books and journal publications and research activity, and the first *La Notte della Taranta* festival — a series of shows of music and dance entirely devoted to *pizzica*, which takes place in different villages of Salento, and has had national and international resonance and great public success<sup>25</sup>.

One particularity of the revitalization process of the popular culture of Salento is that its propellant motive was not the attention to the richness of local songs, music, dances and traditions, but the interest in a healing ritual (belonging to the past) that was transfigured into a valuable heritage, memory worship, an icon for tourists, and cultural and symbolic capital.

Neotarantism, born on the ashes of tarantism, developed in a process of overcoding and overlapping of different historical and cultural elements, continually creating new lines of flight. They proceed by constructing from pre-existing elements, which are separated, re-aggregated and exchanged in new forms, with new senses and new functions.

The contemporary rites of taranta —shows, feasts, dinners accompanied by music, dance and music courses and workshops, congresses and seminars, theatre plays, historical re-enactments, patron feasts, and book presentations— favour the propagation, strengthening, creation and transformation of molar, molecular and flight lines in the assemblage of taranta, charged with new intensities, life, desire, passions and emotions.

---

<sup>24</sup> See, for instance, Gala (2013) and Imbriani (2015).

<sup>25</sup> It is not my intention, here, to reconstruct in detail the process which led to current public policies, institutionalization, cultural, artistic, touristic and mediatic effervescence around the taranta, but just to point out some important steps which will serve for further analysis. A wider study can be found, for in Santoro and Torsello (2002), Mina and Torsello (2006), Fumarola and Imbriani (2005), Pizza (2004). For a story of the foundation and development of *La Notte della Taranta* and its relationships with the *Diego Carpitella Institute*, local institutions and intellectuals see Imbriani (2015) and Agamennone (2015).

## **The taranta's web**

The spider, a multivocal and polysemic symbol, producing and reproducing (in an open process which includes transformations, transitions and fluidity) a constellation of meanings, myths and stories which continues to capture the attention and produce a variety of emotions, memories, stories and imaginaries, teems in many cultural and artistic events, employed as part of a mediatic strategy promoting *pizzica*, which is often named as taranta, operating, thus, an association with the spider.

The festival *La Notte della Taranta* is a great sounding board of images and meanings related to the taranta and Salentine music, culture and territory, since it became an important music event, tourist attraction and model of territorial marketing, while also having an international projection:

«Traditional music, in particular the local tarantella, the *pizzica pizzica*, is the most representative feature of an offer that combines exotic elements of a recent past (tarantism), associated with a liberating message, with a 'typical' and 'local' food and wine route, the marinas, the uninterrupted and crowded nightlife»<sup>26</sup>.

Simone Campa<sup>27</sup> — a musician, performer and researcher of southern Italian traditions, and founder of the artistic company *La Paranza del Geco* in Torino, whose parents are from Apulia — observed that the name 'taranta' is more emblematic and flashier than *pizzica*, since it refers to the spider. According to him, it passes through the policies of cultural marketing and promotion of Apulia, *La Notte della Taranta Foundation* and *Diego Carpitella Institute*, which turned local traditions into a value to be shown and promoted abroad. With its strong emotional appeal and its capacity of producing new imaginaries and connections, the taranta became the brand of the actual artistic scene, touristic promotion and Salento, contributing to their success.

A taranta with a big heart is the logo of *La Notte della Taranta* Festival, which, despite having an implicit reference to tarantism by using the name and image of the spider, along the years established an independent path from tarantism and its current performances and historical enactments in Galatina.

An inversion in the relationship of *La Notte della Taranta* with tarantism and the presence of spiders and *tarantate* on the stage happened after a polemic arisen for the publication of a promotional video of *La Notte della Taranta* Festival, leading to Eugenio Imbriani's and Sergio Blasi's resignation from *La Notte della Taranta Foundation* (Imbriani 2015). The video pretended to explain the origin of tarantism as a therapeutic ritual for people suffering after a spider's sting and to clarify which spider is responsible, without taking into account the complexity of the phenomenon

---

<sup>26</sup> Imbriani 2015, p. 182.

<sup>27</sup> Interview given to the author.

and the great variety of researches and interpretations. From 2017, dance performances themed on tarantism disappeared from the scenes of the festival and, in my interview with Gabriella della Monaca (from Lecce, a journalist responsible for communication and special events of *La Notte Della Taranta Foundation*) in 2018, tarantism and the spider appeared just as founding elements and not an actual source of inspiration of the contemporary artistic scene, that is undergoing transformations and contaminations. We can observe here some dynamics in the process of memory elaboration pointed out by Bergson (1991): the construction of memory is a collective and lively process, in which past gains life from current purposes, desires and needs, is elaborated from the present and projects itself to the future.

In fact, according to Gabriella della Monaca, the spider was chosen as logo of *La Notte della Taranta* because tarantism represents the past, the history and the root of all that is developing today around the music and dance of Salento.

Figure 1: Logo of *La Notte della Taranta*



Source: Website of the town of Otranto<sup>28</sup>

In 2005, Francesco Maggiore, from the communication agency Big Sur, created the logo, «a spider, symbol of the myth, with a red heart representing the passion and the soul of music, an eye directed to the future, the moon as strong appeal to the Mediterranean and cosmic forces, to the ancestral consciousness of pizzica»<sup>29</sup>.

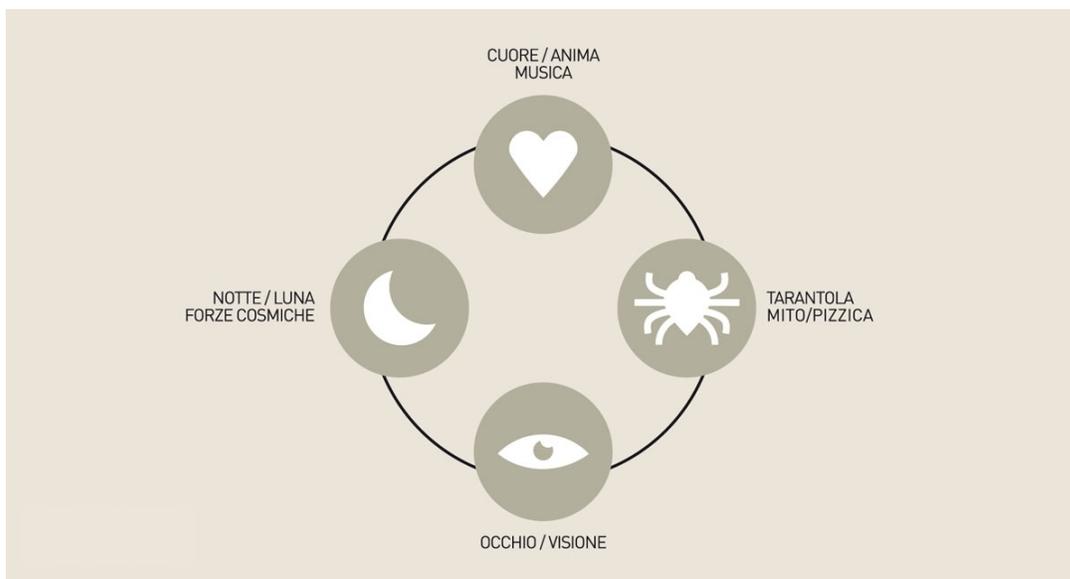
<sup>28</sup> Available at: <<http://www.otrantonelsalento.it/la-notte-della-taranta/>>. Accessed Sept. 2022.

<sup>29</sup> <http://www.tagpress.it/cultura/come-e-nato-il-logo-de-la-notte-della-taranta-storia-e-curiosita-20150821>. Accessed Sept. 2022.

An extract from the presentation of the project enriches the meanings of the logo that accompanies the festival:

«Vision and creative experience, the taranta is a mythical but real spider, which appears as a hegemonic symbol, a unifying myth of our culture; ‘revealing’ summer and Salentine dance, all inscribed in gallantry, the coming and going of feelings. The taranta, symbol of the spectacular event, becomes a stylized sign that encompasses four symbols: the tarantula, icon of the myth, unifying Salentine culture; the heart to signify the strong emotional aspect, the pulsating element of the event dedicated to music, arts and Salentine tradition; the eye, a constant and attentive gaze, ready to catch and nourish itself with dreamlike and evocative visions; the moon, heavenly body, element of the night, the backdrop where the rite is celebrated»<sup>30</sup>.

Figure 2: Logo design of *La Notte della Taranta*



Source: Gabriella della Monaca, personal communication.

In Francesco Maggiore's and the project description of the logo of *La Notte della Taranta*, appear the strong emotional impact of the taranta and its capacity to establish a relationship among different temporal dimensions and planes of existence, actualizing the taranta's ritual property of making different pasts, personal and collective experiences converge into the healing ritual of tarantism, connecting different domains of reality (human, natural and spiritual, with the fusion-confusion

<sup>30</sup> <http://www.tagpress.it/cultura/come-e-nato-il-logo-de-la-notte-della-taranta-storia-e-curiosita-20150821>. Accessed Sept. 2022.

of the taranta and Saint Paul) and experience (the physiological, psychological, social and spiritual ones) (Calvo 2021). It does so by connecting the ancestral and mythical past, present experience and projects for the future, as well as opening human experience to the interaction with cosmological forces, the «moon, heavenly body»; and points towards the Mediterranean and Salento region as spaces of movement and exchange of peoples and cultures, actualizing the historical role of the region with contemporary international fluxes moved by music, art, culture, tourism and territory promotion. The night, represented by the moon in the logo design of *La Notte della Taranta*, indicates when the contemporary rite of the festival takes place, and recalls the liminal period of night, when Saint Paul or the taranta could appear in dreams, or the first bite could occur.

Gabriella della Monaca pointed to the same connecting capacity of the symbol of the taranta and of Salento, as something that may gather people and establish a dialogue among cultures and communities:

«The name *La Notte della Taranta* was chosen to highlight the end of tarantism as a phenomenon described by De Martino and the beginning of a new rebirth for the taranta that meant a rebirth for Salento, the way out of cultural isolation and the capacity of the peninsula to return to what it has always been, a land of harbour and reception, a land of dialogue among Mediterranean populations»<sup>31</sup>.

In fact, the *Notte della Taranta* Festival assumed an international character, attracting people from different countries, thus having international repercussions; it hosts musicians and artistic directors of different origins and backgrounds, favours contaminations and dialogues among a variety of musical styles, and promotes the circulation of *pizzica* and of musicians around the world and the insertion of *pizzica* into international music circuits. The ancient role of Apulia as a centre of commercial and cultural exchanges, thanks to its position in the Mediterranean, is now revived and taken as an example thanks to the cultural and artistic movement around the taranta and the power of music in creating relationships, a communal sense of belonging (among local populations, musicians, dancers and the public moving in synchrony) and (ephemereal, fluid, structured or long-lasting) communities.

The theme of communication is strongly present among those who experience *pizzica*, as I could observe when participating in courses, shows and festivals. For instance, attending *La Paranza del Geco* courses, in Turin, the participants (mostly women) often expressed the feeling of being free to express themselves through body dialogue and synchronized movements in dance and communicate authentically with their partners of dance, when a shared synesthetic and kinaesthetic dialogue favours communications in non-verbal forms. Every Tuesday night, at the course held by

---

<sup>31</sup> Gabriella della Monaca, personal communication.

Valentina Padovan and Erika Valentini, another ritual favouring communication and the construction of relationships and a *communitas* accompanied the dancing circle: during the break people consumed together delicacies brought and shared by the participants, often accompanied with a glass of wine. This rite, which gathered foods from different regions (and countries, after a girl from Serbia joined the group) was preceded by another ritual, at home, when many women prepared the food to be shared later (the few men attending the course, with their wives, usually took wine and drinks). Before festivities (Christmas, Easter, someone's birthday) and the end of the course in June, these dinners became particularly rich and were accompanied by an exchange of gifts, often hand-made by the giver. The course participants often established lasting friendships and met not only at events connected with *pizzica* and other popular dances, but also organized dinners together and took part in special events in someone's life, as happened in occasion of the wedding of a girl.

The metaphor of connection for the spider that constructs wires and webs was pointed out also by Luciano Cannito, choreographer and theatre producer originally from Apulia and with cultural training in Naples, who was in charge of the artistic direction and the choreographies of the 2017 edition of *La Notte della Taranta*. He argued that the spider as a symbol of the festival is a wonderful choice, because the web, the spider's net, becomes symbolically important at the present moment, since:

«The network of culture, the network of people who believe in culture, in the jewel of art, music and dance, is a network among people who know how to bring positive words. So, the spider is important as a builder of the network, the web, that unites. It also manifests the connection of the community taking part in a show, a piece of theatre or dance, as well as in ancient rituals»<sup>32</sup>.

The taranta continues to weave its web, producing intensities and following lines of flight that open the possibility of producing intensities which connect people, construct a web joining different points of Salentine territory and parts of the world, generate movements, fusions, transitions and contaminations in music and culture and actualize virtualities already present in the mythical-ritual complex of tarantism: the ephemeral community which forms in shows, concerts and festivals mirrors the rural community which gathered around the *tarantato/a*; the musicians' tours in Salentine, Italian and international context mirror the routes of musicians travelling from village to village for tarantism healing rituals, as well as patronal feasts and the celebrations of weddings, baptisms, harvest, seeding, a calf's birth or other festivities; the public confluence to Melpignano, where *La Notte della Taranta* Festival closes mirrors the *tarantati/e*'s pilgrimages to the the Church of Saint Peter and Saint Paul in Galatina.

---

<sup>32</sup> Luciano Cannito, personal communication.

### **The taranta as a chthonic animal and access to the depths of the self**

The taranta<sup>33</sup>, a chthonic animal, living and crawling on the earth, building its lair in the underground world, from which it emerges arousing fear and strong emotions, is a powerful metaphor for feelings, impulses and desires that are hidden and trapped in the depths of human soul, asking to come to light and be satisfied, is the guardian of the threshold leading to the underworld and human soul, a promoter of change and healing, in past rural Salento as well as in contemporary individualized societies.

According to De Martino's interpretation (1997), the spider's bite represented real or symbolic poisons, causing unresolved psychic conflicts and «crises of presence» (the fear of death, misery or a precarious and deprived sense of life) in a cultural system that offered possibilities of evocation, configuration and resolution through the rite with music, dance and colours. De Martino stressed that:

«At the time when the cycle of the agricultural year is concluded and the productive balance of the harvest is made, individuals liquidate their heavier psychic activities, causing a flow of repressions, traumas, and frustrations riskily cumulating in the obscurity of the unconscious symbolized by the poisoning spider and the rehabilitative therapy»<sup>34</sup>.

And Annamaria Rivera (1988) added that:

«The symbol of taranta lends figure to the shapeless, rhythm and melody to the threatening silence, colour to the colourless, in an assiduous search for articulated and distinct passions where agitation without horizon and isolating and closing depression alternate: it offers a perspective for imagining, listening, looking at what leaves without imagination, deaf, blind, and yet asks with force to be imagined, listened to, looked at»<sup>35</sup>.

These interpretations, focused on suffering, constitute a molar line of tarantism which persists and echoes in those of many artists who work with the cultural heritage linked to tarantism and *pizzica*. Nowadays, the spider as a metaphor of suffering is no longer an external agent, but became something from inside that wants to come out and free itself.

---

<sup>33</sup> I intend here the taranta as a sociocultural product, resulting from the convergence and overlapping of characteristics and behaviours of the two spiders of tarantism (the *Lycosa tarantula* and the *Latrodectus tredecim guttatus*), other poisonous animals (such as snakes, scorpions) and imaginary animals, as well as other mythical and ritual elements.

<sup>34</sup> *L'Espresso*, n. 1, May 1960. Cit. in: Mingozi (2009).

<sup>35</sup> Rivera 1988, p. 263.

Ernesto de Martino's legacy, with a focus on social and individual suffering, constitutes the strongest molar line of tarantism, continuing to influence interpretations of, imaginaries around and experience of past and contemporary relationships with the taranta. Lapassade—in the preface of Chiriatti's book (2011)—recognized that: «[De Martino's work] offers the basis for the cultural construction that followed later, i.e., that of tarantolata's romantic myth, as if it were a permanent support of pizzica, that resists along its elaboration through folk, thus, as a form of link between past and present»<sup>36</sup>.

On the other side, George Lapassade's analysis and artistic experimentations on tarantism, popular culture, myth and trance and his interpretation of tarantism constituted a radical deterritorialization producing a line of flight (which, later, condensed into molecular lines) which departs from tarantism and open possibilities swirling from De Martino's descriptions and analysis, opening the path for alternative hypotheses. Lapassade deterritorialized tarantism by connecting it to shamanism, rave parties and other manifestations of a universal need for altered states of mind, conjunction with the divine, wellness and community.

These lines and intensities emerged from conversations with and personal participation to the laboratories of two artists, working with dance, theatre and performance moved by the taranta, feeling and artistically expressing a deep connection of taranta and tarantism with present needs and experience: Anna Deگو's artistic work on tarantism follows this molar line, while proposing a re-reading of tarantism as a contemporary phenomenon and a possible form of expression of and way-out from individual crises, while Valentina Padovan's artistic experience and philosophical elaboration pointed out possibilities of freedom, change and wellbeing through the taranta, explicitly inspired by Lapassade's interpretations, whose book *Dallo sciamano al raver. Saggio sulla trance*<sup>37</sup>, that she recommended me to read.

Anna Deگو is a contemporary actress and dancer from Genoa, who took part in the dance company of Adriana Borriello, working on popular traditions linked to tammurriata, and, today, she artistically interprets tarantism. She stated that her interest is to find the traces of tarantism in the contemporaneity, as it contains an important universal matrix, which she verifies in workshops in different countries. Anna Deگو follows De Martino's interpretation of tarantism as expression of and an attempt to solve the menace of presence of the human being in the world. She expresses a nostalgia for a «magic world» and an idealized past, when rituals and myths offered hope, means of action and an explanatory horizon for individual and collective crises, and when an individual's issue was cared by the whole community, which gathered for celebrating together healing rituals, as opposed to contemporary lack of faith, isolation and loneliness.

---

<sup>36</sup> Chiriatti 2011, p. 12.

<sup>37</sup> From shaman to raver. Essay about trance.

Anna Dego places the spider in the depths of the soul: according to her, tarantism is supported by the human being, who, in tarantism, is taken in a moment of crisis, of passage (that, in ancient societies, was accompanied by rite), which she stimulates to perceive, to play with, to find an answer to, to act, and to move in the protected space of art.

According to Anna Dego, tarantism was a community response to the crisis of a symbolically bitten person, but, in contemporary society, there is a strong rational component, reflecting the lack of faith in magic and the loneliness that has replaced community life. Therefore, the human being must alone face his or her discomforts, crises, repressed desires, obstructions, contained energies, and moments of passage. The name of her workshop pathways *I pericoli dell'anima. Viaggio intorno alla tarantella* (The perils of the soul. Journey around tarantella, inspired by the title of the English translation of *La Terra del rimorso* by Ernesto de Martino) is significant for indicating the inner work that Anna Dego stimulates by using the image of taranta.

Through tarantella it is possible to find a way out for something inside that was blocked, at the level of emotions, desires, feelings, with the music and a physical intervention through the body, with the beating of the feet on the earth; since the body does not lie, it brings a truth. It is in this aspect that Anna Dego finds the universal value of tarantism:

«We all have cork experiences: you stopper your mouth, your hands, your eyes, your ears. You close, you compress, you squeeze, you don't let something go out of you, at the level of thoughts, emotions, feelings, experiences, because they are not given space. But the body suffers from these things, accumulates, remembers at an unconscious level and through music and dance it is possible to touch and unburden this container with all that is not expressed. It is an important, deep, interesting, but also dangerous work. Tarantella is a kind of telluric dance»<sup>38</sup>.

She interprets the taranta as:

«The symbol of something underground, hidden, that wants to come out in the clear, maybe cannot, but tries, has a small space: the white sheet of tarantism, that, in my play *Maria di Nardò*<sup>39</sup> becomes a square that delimits the dance. She jumps, uses her strength because that square is not enough. It is a femininity that wants to find a little word, a small space where it can express itself, but it is soon withdrawn»<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> Anna Dego, personal communication.

<sup>39</sup> *Maria from Nardò* is the pseudonym of a *tarantata* to which De Martino (1997) devoted a large description.

<sup>40</sup> Anna Dego, personal communication.

Valentina Padovan, actress, dancer, teacher and artistic codirector of the artistic company *La Paranza del Geco* from Torino, approached southern Italian popular dances in the 1990s, when she was part of the theatre company *Il Teatro delle Forme*, that took inspiration from Italian popular traditions, feasts and rites. She adds a positive spin to De Martino's interpretation of the taranta: as the unleasher of repressed conflicts. The spider would reveal a profound desire and uneasiness that leads to important changes in life.

As a teacher of dance, during her courses Valentina Padovan stimulates the revelation of one's own truth, the communication and the liberation of emotions, the expression of oneself as being with his or her own wishes, free from the webs of superstructures and the rhythms imposed by others. She observes that:

«Maybe there is this little taranta that continues to pull strings inside people, thank goodness, and leads them to separate from the condition of imprisonment of everyday life and to return to being a person whose wishes are recognized by the reference community, that is no longer the family or the village, but the course, the feast, that become sacred moments»<sup>41</sup>.

Valentina Padovan also emphasized that women continue to be subordinated to men in present days, because it is hard for a woman to be perceived as a being who thinks, acts, desires, and has equal dignity. In this sense, it is significant that the vast majority of people attending the courses offered by *La Paranza del Geco* are women. Most of them express this possibility of free expression and communication through bodily engagement in dance, as well as a sensation of catharsis and relief.

While accepting the interpretation of tarantism proposed by De Martino, Valentina Padovan added a further passage, highlighting the importance of suffering as a stimulus to change:

«Evil can be a blessing, the devil is the one who divides: in the individual path, he marks the passage from a level of freedom, knowledge, consciousness to another, and invites people to cross the threshold. He may be a benevolent guardian, or propose past dramas that must be faced in order to cross that threshold. In every philosophy and religious tradition there is that figure, wrongly interpreted as the tempter, who indicates the wrong path. But I believe that he is the guardian of the threshold, the inner threshold. I like to see the spider in tarantism as a guardian that, at a certain point, is confronted, because it opens the door to a degree of consciousness and further freedom. But, in complex cases, the route is circular and returns to the starting

---

<sup>41</sup> Valentina Padovan, personal communication.

point, as with the tarantate who must repeat the ritual every year. And these are the rituals that must be interrupted»<sup>42</sup>.

The view of the spider that emerges from the earth as an expression of an interiority that is blocked or concealed identifies the taranta as a chthonic being, living in the depths of the earth and in the depths of the soul, from where it can emerge and controlling the threshold to the underworld.

In fact, the *Lycosa Tarantula*, one of the spiders at the center of tarantism, digs its den in the ground, from where it emerges in summer when the work in the field intensified. Medieval literature about poisonous animals, such as spiders, snakes and scorpions, also emphasized their crawling on the earth, giving space to universal meanings connecting the earth and underground world with unconscious content and the depths of the soul, as expressed, for instance, by Luigi Chiriatti (2011) and Mario Cazzato (2000). This was underlined also by Maria Piscopo, from Irpinia (in the region of Campania), a dancer, singer, musician, teacher and researcher of central and southern Italian dances and dramatherapist, from a family of musicians, singers and dancers of tammuriata<sup>43</sup>, who approached *pizzica* in her professional environment. Regarding the symbol of the taranta, she observes the complexity of the phenomenon and underscores the common characteristic of crawling in the earth of all the animals involved in tarantism: spiders, snakes, scorpions and other poisonous insects<sup>44</sup>.

Luigi Chiriatti connected the archetype of the serpent to psychological contents, referring to Carl Gustav Jung's analysis of the serpent as representative of the unconscious element and incapable of consciousness, but that possesses a wisdom and knowledge of its own, often of supernatural nature. The author observes that:

«Snakes are symbolic elements of the collective unconscious and bring messages linked to the unknown part of the human psyche to the field of consciousness [...] Snakes, spiders, rodents are archetypal images that often appear in dreams and 'channel', it seems, fears and phobias of mankind»<sup>45</sup>.

Henceforth, as a symbol of hidden and blocked emotional and psychological content, may be trapped underground and seek a way out, as expressed in Anna Dego's artistic production and reflections, or be a guide, leading along subterranean routes in direction of open air, or the threshold's guardian, which stimulates self-

---

<sup>42</sup> Valentina Padovan, personal communication.

<sup>43</sup> Tammuriata, tammorriata, or dance on the drum, is a family of traditional dances of Campania, related to the devotion to Mary.

<sup>44</sup> Interview given to the author.

<sup>45</sup> Chiriatti 2011, p. 135.

knowing, change and evolution, as emerged from conversations with Valentina Padovan.

### **Final Considerations**

In the mythical-ritual complex of tarantism, itself an elaboration of different elements, which includes ambiguities and contradictions, in a land that has always been a crossroads of peoples and cultures, the taranta emerges as a powerful, multivocal and polysemic symbol, capable of surviving the rite and its animal incarnation.

In the proliferation of intellectual, commercial, artistic and material productions that see it as a protagonist, the figure of the taranta nowadays contributes to the creation of new traditions and new rites, in which it assumes new meanings, yet sometimes reverting to the old ones and constructing unprecedented temporal and spatial connections.

The taranta, as a network builder —as evidenced by Gabriella Della Monica and Luciano Cannito— is a representative image of the connections established along the webs that weave together people, ideas, emotions, objects, myths, festivals and rites.

But the spider also represents the possibility of accessing psychic and emotional content for which music and dance offer an escape, a temporary breath that allows one to give form, through the body, to an intimate part of oneself and feel part of a community, even if only for the duration of the therapeutic rite, or a show or dance workshop.

Anna Deگو and Valentina Padovan stressed also the gender issues that Ernesto De Martino (1997) analysed in his study on tarantism, express them in their performances and observe and touch them in their teaching activity.

The people who attend courses, concerts, festivals and feasts of *pizzica* — even if many of them are attracted by music and dance or by the playful and aggregative component and have no interest in tarantism— are nevertheless involved in this constellation of symbols and meanings that permeates the sensescape moulded by the taranta and the lyrics of the songs they listen and dance to. They form personal bricolages, depending on their subjectivity, their interests and the situations encountered, in which different elements are selected and come together and form a personal synthesis.

The description of a step in which the foot hits the ground as a representation of an attempt to kill the spider is the most cited example in which the taranta appears, but there are considerations that mirror elements of different interpretations of tarantism and neotarantism: the cathartic, liberating, energetic aspects of dance, the therapeutic effects of music and the image of a «magical circle» in which catharsis,

epiphanies, collective extasy and contact with the divine or one's own soul may happen, people feel part of a community and come out healed in body and soul.

If de Martino's interpretation of tarantism as a strategy for overcoming personal and collective crises and as a link to suffering, misery and gender issues represents a molar line that continues to influence intellectual and artistic production (as Anna Dego manifested), other molecular lines and lines of flight depart and develop, in a complex, changing and effervescent assemblage and web of relationships, which establishes partial connections among artists, scholars, the public, local institutions, touristic promoters, the territory and its inhabitants, memories, stories, myths, rituals, media, and may lead to (provisory) personal and collective elaborations and syntheses.

The line of flight created by Lapassade's connection of tarantism to Dionysian celebrations, a universal need for trance and conjunction with the divine, wellness, shamanism, hip hop and rave parties continues to propagate, harshens into molecular lines, as manifested in the reflections and artistic work of Valentina Padovan and in the feelings of union with one's own intimate self, the divine and dance partners in the «magical circle» of dance, and the cathartic and liberatory experience of music and dance that many people experience.

The rebirth of and cultural, artistic, and touristic productions around taranta, have produced also molar lines along the wave of the success of local music and dance and of the *Notte della Taranta* festival. In any case, taranta assemblage continues to stimulate artistic effervescence and webs of connection at the local and global level, driving the continuous creation of new molar lines, molecular lines and lines of flight, which intertwine and mutually uphold.

### **Bibliographical references**

Agamennone, Maurizio

- "Sulle origini del progetto La Notte della Taranta. Un possibile modello", *Palaver*, 2, 2015, pp. 61-114

Agamennone, Maurizio; Di Mitri, Gino L.

- *L'eredità di Diego Carpitella. Etnomusicologia, antropologia e ricerca storica nel Salento e nell'area mediterranea* (eds.), Nardò: Besa, 2003

Alcaro, Mario

- *L'identità meridionale. Forme della cultura mediterranea*, Torino: Bollati Boringhieri, 1996

Azzarito, Katya

- *Guarda come balla. Trasformazioni e innovazioni della pizzica pizzica*, Bari: Progredit, 2016

Bergson, Henri

- *Matter and Memory*, New York: Zone Books, 1991

Bevilacqua, Salvatore

- "Tarantismo e patrimonio: un culto della memoria", *Melissi*, X-XI, 2005, pp. 73-82

Burke, Peter

- *Popular Culture in Early Modern Europe*, Surrey: Ashgate, 2009

Calvo, Daniela

- "The ambiguity and connective power of spider. Considerations on the central symbol of tarantism", *Dada Rivista di Antropologia post-globale*, 2, 2021, pp. 87-110.

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 Angelis, Roberto

- "La tela globale del ragno guascone. Piero Fumarola e la Factory di ricerca-azione", Colonna, S. and Imbriani, E. (eds.), *Irregolare per Piero Fumarola. Atti della Rassegna 31 Agosto-16 settembre 2018*, Lecce: Università del Salento, 2019, pp. 11-31

De Giorgi, Pierpaolo

- *Tarantismo e rinascita. I riti musicali e coreutici della pizzica-pizzica e della tarantella*, Lecce: Argo, 1999

De Martino, Ernesto

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

Deleuze, Gilles; Guattari, Félix

- *A Thousand Plateaus*, London: Continuum, 2004

Di Lecce, Giorgio

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

Fumarola, Pietro; Imbriani, Eugenio

- *Danze di corteggiamento e di sfida nel mondo globalizzato* (eds.), Nardò: Besa, 2005

Gala, Giuseppe M.

- "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

Hobsbawm, Eric; Ranger, Terence

- *The invention of tradition*, (eds.), Cambridge and New-York: Cambridge University Press, 1983

Imbriani, Eugenio

- "Il dio che danza non c'entra", *Palaver*, 2, 2015, pp. 33-46

Inserra, Incoronata

- *Global Tarantella. Reinventing Southern Italian Folk Music and Dances*, Champaign: University of Illinois Press, 2017

Lapassade, Georges

- *Intervista sul tarantismo*, Maglie (LE): Madonna Oriente, 1994

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

Lewis, Ioan M.

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

Lüdtke, Karen

- *Dances with Spiders: Crisis, Celebrity, and Celebration in Southern Italy* [Epistemologies of Healing, vol. IV.], New York: Berghahn Books, 2009

Mina, Gabriele; Torsello, Sergio

- *La tela infinita. Bibliografia degli studi sul tarantismo nel Mediterraneo dal 1945 ad oggi*, Nardò: Besa, 2006

Mingozzi, Gianfranco

- *La taranta. Il primo documento filmato sul tarantismo*, Calimera (LE): Kurumuny, 2009

Nacci, Anna

- *Neotarantismo. Pizzica, transe e riti dalle campagne alle metropoli*, Viterbo: Nuovi Equilibri, 2004

Palmisano, Antonio L.

- "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

Pizza, Giovanni

- "Politics of memory in 2001 Salento. The re-invention of tarantism and the debate on its therapeutical value" *Rivista della Società italiana di antropologia medica* XII-XIV/I, 2002, pp. 223-236

- "Tarantism and the politics of tradition in contemporary Salento" Pine, F. et al. (eds.), *Memory, Politics and Religion. The past meets the present in Europe*, Münster: Max Planck Institute for Social Anthropology, Halle Studies in the Anthropology of Eurasia, Lit Verlag, 2004, pp. 199-223

- *Il tarantismo oggi. Antropologia, politica, cultura*, Roma: Carocci, 2015

Plastino, Goffredo

- *Mappa delle voci. Rap, raggamuffin e tradizione in Italia*, Roma: Meltemi, 1996

- *Mediterranean Mosaic: Popular Music and Global Sounds* (ed.), New York: Routledge, 2003

Pomian, Krzysztof

- "Entre l'invisible et le visible: la collection", *Libre n. 3*, Paris: Payot, 1978, pp.3-56.

Rivera, Annamaria

- *Il mago, il santo, la morte, la festa: forme religiose nella cultura popolare*, Bari: Dedalo Ed., 1988

Said, Edward

- *Orientalism*, London: Penguin Press, 2003

Santoro, Vincenzo

- *Il ritorno della taranta: storia della rinascita della musica popolare salentina*, Roma: Squilibri Editore, 2009

- *Rito e passione. Conversazioni intorno alla musica popolare salentina*, Alessano (LE): Itinerarti Edizioni, 2019

Santoro, Vincenzo; Torsello, Sergio

*Il ritmo meridiano. La pizzica e le identità danzanti nel Salento*, (eds.), Lecce: Aramirè, 2002

Turner, Victor

- *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca: Cornell University, 1987

## **Antichi e nuovi giochi infantili a Lama dei Peligni (Ch)**

Amelio Pezzetta

### **Old and new children's games in Lama dei Peligni (Ch)**

#### **Abstract**

The main purpose of this work is the narration of the games played from a few months after birth until the age of about 14-15 years in Lama dei Peligni, a small town in the Province of Chieti located on the slopes of the Majella mountain. Many traditional local games that have fallen into disuse continue to persist only in the memory of a few people. Consequently, their transcription prevents them from being forgotten forever. The other purposes of this paper are: 1) describe and analyze the functions and symbolisms inherent in the games shown; 2) compare the games of the past with contemporary games to identify similarities and differences; 3) link the analysis of games and toys to the stages of childhood development and the cultural and social history of the place. The information reported is obtained from: an unpublished piece of research by the writer carried out a few decades ago, local and regional texts, essays published in magazines; information provided by people recently interviewed by telephone or e-mail. The research carried out has led to describing nursery rhymes, and traditional games now abandoned to which are added the new games diffused by the means of mass media. This study reports on 36 traditional children's games including riddles, various nursery rhymes and common contemporary games.

**Keywords:** Lama dei Peligni, Abruzzo, children's games, computer's games, queen's games

### **Introduzione**

La principale finalità del presente lavoro è la narrazione dei giochi praticati da pochi mesi dopo la nascita sino all'età di circa 14-15 anni a Lama dei Peligni, un piccolo centro della Provincia di Chieti situato alle falde della Majella. Molti giochi tradizionali del luogo sono caduti in disuso e persistono solo nella memoria di alcune persone. Di conseguenza la loro trascrizione è importante poiché evita che siano dimenticati per sempre.

Le altre finalità che s'intendono perseguire sono le seguenti: 1) descrivere e analizzare le funzioni e i simbolismi insiti nei giochi riportati; 2) confrontare i giochi del passato con quelli della contemporaneità per ravvisarne similitudini e differenze; 3) legare l'analisi dei giochi e dei giocattoli alle fasi di sviluppo infantile e alla storia culturale e sociale della comunità locale.

Al momento attuale non esiste nessun lavoro specifico sull'argomento in oggetto. Le notizie riportate sono ricavate da una ricerca inedita dello scrivente realizzata alcuni decenni fa, dalla lettura di testi regionali (De Nino 1897, Madonna 1993, Caprara 1994, D'Eramo 2000) e saggi pubblicati su riviste (Pezzetta 2013, 2019, 2021) e dalle informazioni fornite da persone recentemente intervistate telefonicamente o tramite posta elettronica.

## **Il gioco infantile e le sue caratteristiche**

Il termine gioco nel linguaggio comune indica un'attività d'intrattenimento gratuita e volontaria svolta a fini ricreativi. Alcuni giochi possono essere svolti senza l'uso di oggetti specifici, mentre altri ne prevedono l'uso. Talvolta nelle espressioni della quotidianità si osserva un'identificazione semantica tra gioco e giocattolo.

Huizinga (1983) sottolinea che con i giochi la collettività esprime la propria concezione della vita e del mondo. A suo avviso la cultura sorge e si manifesta fin dall'antichità come gioco.

Ad avviso di Caillois (1989) il gioco "è un'attitudine naturale, anche nelle sue forme più strutturate e finalizzate, rispecchia i complessi meccanismi mediante i quali le società elaborano e trasmettono i propri modi di organizzare il mondo"<sup>1</sup>.

Lanternari (1973) ritiene che l'uomo mediante il gioco "crea forme simboliche atte a cristallizzarsi in dati materiali (giocattoli ed accessori del gioco) ed immateriali (azioni, idee, comportamenti), dei quali spesso solo secondariamente è portato a scoprire il valore utilitaristico, e tutti trasmettibili per tradizione. Un gioco può dunque diventare in un secondo tempo invenzione feconda rispetto alla cultura"<sup>2</sup>.

Barbatelli (2006) fa presente che "Il gioco è un fenomeno di natura a un tempo pre-culturale (giocano anche gli animali), culturale (è la cultura del gruppo che plasma le forme di ogni gioco presso chi lo pratica) ma anche omni-culturale nel senso huizinghiano di forma strutturante o modello di tutta la cultura"<sup>3</sup>.

Di Fabio (2015) a sua volta sostiene che "Il gioco può essere considerato un residuo evolutivo che garantisce all'essere umano, come negli animali, l'affinamento delle abilità necessarie a sopravvivere nel proprio ambiente, un modo per esprimere il surplus di energia"<sup>4</sup>.

Il gioco è la caratteristica dominante del comportamento infantile, un momento di socializzazione, acquisizione di regole e acculturazione. Il gioco infantile stimola la creatività, curiosità, manualità e l'iniziativa individuale; funge da veicolo

---

<sup>1</sup> Caillois R. (1989), *I giochi e gli uomini. La maschera e la vertigine*, pag. 77.

<sup>2</sup> Lanternari V., (1973), *Antropologia e imperialismo*, pag. 193.

<sup>3</sup> Barbatelli A., (2006), *Una teoria del gioco*, pag. 2.

<sup>4</sup> Di Fabio G. (2015), *Il gioco simbolico come precursore della teoria della mente*, pag. 1.

di apprendimento linguistico; abitua, alla riflessione, alla competizione, al rispetto per le regole e del prossimo; contribuisce a potenziare abilità fisiche e formare la mente.

Ad avviso di Piaget (1970b), i bambini e le bambine con il gioco trasformano la realtà esterna e l'adottano al proprio mondo interiore. Attraverso il gioco della prima infanzia (da 0 a 3 anni) si attua la relazione genitore-figlio; il neonato scopre il proprio corpo, supera il suo egocentrismo, impara a conoscere il mondo circostante, soddisfa la sua curiosità e sperimenta le proprie capacità motorie e cognitive. In seguito i bambini crescendo e giocando interagiscono con gli altri, acquisiscono valori e modelli comportamentali, imparano a conoscere e controllare le proprie emozioni.

L'Assemblea Generale delle Nazioni Unite con l'articolo 31 della Dichiarazione dei diritti del fanciullo, approvata il 20 Novembre 1959 e revisionata nel 1989 riconosce al gioco un diritto irrinunciabile per la crescita armonica dei bambini<sup>5</sup>. L'UNESCO, a sua volta ha inserito nel patrimonio culturale e immateriale dell'umanità da tutelare, il gioco tradizionale trasmesso attraverso le generazioni che conferisce a una comunità un senso d'identità e continuità.

In Italia singoli privati, enti e associazioni si occupano della tutela dei giochi e giocattoli del passato. Infatti, esistono collezionisti privati di antichi giocattoli; sono stati fondati diversi musei ove essi si conservano e nel 2002 l'A.G.A. (Associazione Giochi Antichi) il cui fine è la promozione e salvaguardia dei giochi e sport tradizionali.

Nel corso del tempo il valore educativo e culturale del gioco è cambiato e nelle comunità al rispetto e tolleranza del gioco infantile, talvolta si è affiancata la sua inaccettabilità poiché considerato inutile e alternativo ad attività più importanti.

## **Il contesto in esame e la condizione infantile**

Il contesto considerato è il Comune abruzzese di Lama dei Peligni, la cui popolazione a causa dell'emigrazione è passata da oltre 3900 abitanti del 1921 a poco meno di 1000 abitanti nel 2021.

Per quanto riguarda i bambini, i dati disponibili dimostrano che essi negli ultimi tre secoli sono variati di numero e a partire dal 1921 si sono progressivamente ridotti come il resto della popolazione. I primi dati sulla popolazione infantile locale si riferiscono al 1753 e dimostrano che all'epoca c'erano 380 bambini sino a dieci

---

<sup>5</sup> L'articolo 31 recita: "Gli Stati membri riconoscono al fanciullo il diritto al riposo ed allo svago, a dedicarsi al gioco e ad attività ricreative proprie della sua età, ed a partecipare liberamente alla vita culturale ed artistica. Gli Stati membri devono rispettare e promuovere il diritto del fanciullo a partecipare pienamente alla vita culturale ed artistica ed incoraggiano l'organizzazione di adeguate attività di natura ricreativa, artistica e culturale in condizioni di uguaglianza". (Disponibile online a: <http://www.academiavita.org/pdf/others/onu/dirittidelfanciullo.pdf>).

anni d'età (Pezzetta 1994). Nel 1814 i ragazzi di tale fascia d'età passarono a 419. La crescita continuò sino al 1921, mentre negli anni successivi iniziò la diminuzione. Nel 1951 a Lama c'erano 268 ragazzi con età tra 0 e 14 anni; nel 1981 124 con età tra 0 e 9 anni e 178 adolescenti con età tra 10 e 19 anni (Pezzetta 1994). Nel 2021 i ragazzi compresi nella fascia d'età tra 0 e 14 anni si sono ridotti a 79<sup>6</sup>.

Come vivevano i bambini del passato e quanto tempo dedicavano al gioco? A tal riguardo non ci sono dati disponibili e di conseguenza le risposte a tali domande possono essere fornite elaborando ipotesi non completamente dimostrabili e confermabili. Si può ipotizzare che i bambini in età scolare si dedicassero al gioco quando non erano impegnati nelle attività didattiche. A tal proposito va fatto presente che nei secoli passati oltre il 90% della popolazione era analfabeta, le istituzioni scolastiche erano inesistenti, spesso all'età di 6-7 anni i bambini seguivano i genitori nei lavori agricoli e iniziavano ad aiutarli con attività compatibili con la loro età e caratteristiche fisiche. L'alfabetizzazione di pochi individui avveniva frequentando precettori laici o ecclesiastici e solo poche famiglie inviavano i propri figli a studiare presso monasteri e centri religiosi abruzzesi e delle regioni confinanti. L'unica formazione pubblica era quella religiosa impartita dai sacerdoti presenti nel luogo. La prima notizia in tal senso risale al 1593 e si ricava dalla relazione della visita pastorale dell'Arcivescovo di Chieti Matteo Samminiato. Nell'occasione il prelado emise un decreto in cui ordinava ai genitori di non far mancare mai i figli alle lezioni di catechismo, pena la scomunica. Il suo insegnamento continuò nei secoli successivi ed è ancora attuale. Nel 1840 le lezioni si tenevano nei giorni festivi dopo la prima messa e nel periodo quaresimale tutte le sere dopo le ore 22. Dalle relazioni delle visite pastorali dell'epoca emerge che le lezioni domenicali erano frequentate da persone di ogni età e condizione sociale che erano convocate dal suono della campana della chiesa. I ragazzi ricevevano l'istruzione religiosa direttamente dal parroco mentre la preparazione delle ragazze era affidata a una maestra. Nel periodo quaresimale ad ogni lezione di catechismo si registravano circa 100 presenze di ragazzi sino a 15 anni d'età, con i figli dei contadini che frequentavano sia le lezioni mattutine che quelle serali.

Per quanto riguarda la preparazione laica, le prime notizie sull'esistenza a Lama di scuole pubbliche risalgono al Decennio napoleonico (1806-1815). In particolare, risulta che nel 1807 il sindaco del luogo pensò di pagare il salario di due maestri comunali con le rendite di un ex monastero celestino soppresso dalle leggi napoleoniche. Nel 1810 l'amministrazione comunale ridusse lo stipendio ai due maestri poiché il numero degli alunni frequentanti la scuola era diminuito.

Il Regio Decreto n. 347 del 28 novembre 1861 introdusse l'obbligo scolastico nel Regno d'Italia sino a 8 anni d'età. Tuttavia, a Lama dei Peligni non sono emerse

---

<sup>6</sup> <https://www.tuttitalia.it/abruzzo/96-lama-dei-peligni/statistiche/indici-demografici-struttura-popolazione/>

notizie riguardanti l'esistenza di scuole pubbliche dall'inizio della Restaurazione sino agli ultimi decenni del XIX secolo. Alcune persone ancora viventi hanno riferito che i loro avi alfabetizzati nati dopo l'Unità d'Italia, frequentarono scuole annesse a un monastero tenuto dai francescani. Altri hanno dichiarato che qualche loro antenato frequentò la scuola sino alla terza elementare ma non ha saputo dire dove si trovava l'edificio scolastico.

Nel 1891 a Lama dei Peligni fu fondata una Società di Mutuo Soccorso che assunse il nome di "Fratellanza Peligna" e nel suo primo anno di attività contò 600 iscritti. Poiché nel 1891 la popolazione presente ammontava a circa 2900 individui ne segue che gli iscritti alla Società rappresentavano il 20.7 % degli abitanti locali. Con l'articolo 25 dello statuto, l'associazione istituiva servizi scolastici. Infatti, esso prevedeva che: "La Società avrà una Scuola Domenicale e quando potrà provvedersi anche una Scuola serale pei Soci e pei figli dei Soci"<sup>7</sup>.

Il 23 ottobre 1893 l'art. 25 fu così modificato: "La Società, finanze permettendo avrà una scuola domenicale per i soci consistente in conferenze sociologiche e morali, una scuola diurna per i figli dei soci nei mesi opportuni, nella quale s'insegnerà la lingua patria, aritmetica, sistema metrico decimale, geometria ed in special modo arti, mestieri ed agricoltura".

Al fine di incentivare la frequenza scolastica, con l'articolo 26 si fece presente che: "Sarà punito con multa di centesimi 30 per la prima volta, di centesimi 60 per la seconda e per la terza sarà espulso dalla Società, il socio che senza legittima giustificazione manca lui od i figli ad intervenire alla scuola".

All'epoca alcuni ragazzi del paese di età inferiore a 14 anni erano occupati in attività manifatturiere, altri aiutavano i genitori nei lavori agricoli, continuavano ad essere sempre molto pochi coloro che erano alfabetizzati ed ancor di meno coloro che dopo la frequenza della scuola elementare continuavano gli studi. Come hanno riferito diverse persone anziane, i giochi infantili erano considerati attività futili. Molto spesso nonni e genitori rimproveravano figli e nipoti che giocavano e li invitavano ad occuparsi di cose più serie: lo studio, la sorveglianza degli animali, il lavoro nei campi, le faccende domestiche, ecc. ecc. Talvolta capitava che qualche adulto nel vedere bambini che giocavano li apostrofavano negativamente con frasi simili a queste: "Che stete a fa. Ne perdette tiempe. Jete a la case. Pensete a la lettere"<sup>8</sup>.

Altri più tolleranti assegnavano limiti temporali da dedicare ai giochi e da rispettare. Poteva anche succedere che le madri, per essere più libere invitavano i loro figli a uscire di casa per giocare con i compagni. In altri casi bambini e ragazzi che non frequentavano la scuola, durante il giorno erano abbandonati dai genitori che

---

<sup>7</sup> Statuto della Società Operaia di Mutuo Soccorso Fratellanza Peligna, Lanciano, 1892.

<sup>8</sup> Traduzione: "Che state facendo. Non perdette tempo. Andate a casa. Pensate alla lettera, cioè a studiare".

lavoravano e quindi avevano molto tempo da dedicare ad attività più o meno educative. In conclusione, si può dire che sino al primo decennio del XX secolo, il tempo del gioco non era limitato dagli impegni scolastici ma da fattori che erano sostanzialmente economici e culturali (tipo di attività, valori e convinzioni famigliari).

Nel 1912 a Lama avvenne un fatto che apportò un cambiamento sostanziale alla condizione infantile e probabilmente modificò gli atteggiamenti, i tempi d'esecuzione, gli stereotipi locali e l'importanza da attribuire al gioco. Infatti, il 16 maggio la Congrega di Carità stanziò la somma di lire 1000 da destinare alla costruzione di un asilo infantile<sup>9</sup>. Nel verbale di delibera si fece presente che la realizzazione dell'asilo si rendeva necessaria poiché molti bambini dell'epoca popolavano le strade e le piazze in quanto abbandonati temporaneamente dai genitori lontani dalle abitazioni a causa dell'emigrazione e del gravoso impegno nel lavoro dei campi. Per questi motivi, secondo gli amministratori della Congrega, l'infanzia rimaneva per lunghe ore del giorno esposta ai pericoli della strada e al conseguente pervertimento morale<sup>10</sup>.

Con la realizzazione dell'asilo, il compito di provvedere all'educazione della prima infanzia divenne di competenza anche delle autorità civili. Di conseguenza si ruppe la tradizione che vedeva nella famiglia l'istituzione sociale per eccellenza cui affidare l'educazione dei bambini in tenera età. Inoltre, con l'asilo il gioco s'istituzionalizzava, acquisiva valore educativo poiché diventava parte integrante di un curriculum formativo ed era organizzato e diretto da personale specializzato che seguiva metodologie pedagogiche ritenute valide.

Agli inizi degli anni '20 è documentata la presenza di scuole elementari pubbliche nel centro del comune e in alcune sue frazioni. La loro costruzione contribuì a estendere l'obbligo scolastico e a ridurre il tempo materiale che i ragazzi dedicavano ai giochi liberi o trascorrevano nei campi insieme ai genitori.

Nel 1923 con la riforma Gentile fu esteso l'obbligo scolastico ma in varie parti della penisola compreso Lama dei Peligni continuò a essere disatteso.

Nel 1925 il regime fascista fondò l'Opera Nazionale Dopolavoro al fine di inquadrare il tempo libero. Il suo statuto prevedeva "La cura, l'elevazione morale e fisica del popolo attraverso lo sport, l'escursionismo, il turismo, l'educazione artistica, la cultura popolare, l'assistenza sociale, igienica, sanitaria ed il perfezionamento professionale".

---

<sup>9</sup> La Congrega di Carità è un'istituzione che in ogni Comune del Regno d'Italia fu fondata dopo il 3 agosto 1862, con la promulgazione della legge n. 753 (legge Rattazzi) al fine di "amministrare i beni destinati all'erogazione di sussidi e benefici ai poveri". Esse furono soppresse nel 1937 e le loro competenze passarono all'ECA (Ente Comunale di Assistenza).

<sup>10</sup> Nel dialetto lamese "giocare" si dica "pazzia" a voler sottolineare la stravaganza, la creatività e l'originalità dei gesti e parole.

Nel 1926 fu fondata l'Opera Nazionale Balilla, un'associazione complementare all'istituzione scolastica il cui fine era di assicurare ai giovani con età compresa tra 6 e 18 anni: 1) l'educazione spirituale, culturale e religiosa; 2) l'istruzione premilitare, ginnica, professionale e tecnica secondo l'ideologia fascista.

Probabilmente nell'ambito delle finalità delle due organizzazioni e dello spirito che le animava, a Lama dei Peligni fu fondata una colonia estiva detta del Tirasegno che era diretta dalle autorità locali del regime e durante le vacanze scolastiche era frequentata dall'infanzia dell'epoca. Durante il soggiorno al Tirasegno i ragazzi partecipavano a giochi collettivi ed erano seguiti da un sacerdote che assicurava l'assistenza religiosa e spirituale.

Nel 1935, in seguito all'istituzione del sabato fascista i ragazzi lamesi furono inquadrati in organizzazioni giovanili e furono costretti a seguire i corsi di dottrina fascista, compiere esercizi ginnici e seguire corsi di addestramento paramilitari. Anche le ragazze furono coinvolte in tali manifestazioni. Alcune loro attività consistevano in esibizioni di corsa e salto e nel roteare cerchi, clavette e bandiere.

Durante il ventennio s'incoraggiarono la produzione di giocattoli e i giochi che incarnavano le finalità del regime, la distinzione dei ruoli tra maschi e femmine e gli attributi della mascolinità e della femminilità: forza, virilità e coraggio per i maschi; dolcezza, cura della casa e della famiglia per le femmine.

Dopo il II conflitto mondiale fu costruito l'edificio scolastico della scuola elementare, furono aperte classi delle scuole di avviamento professionale e della media e nel 1963 fu completata la costruzione dell'edificio della scuola media unica. La realizzazione degli edifici scolastici portò all'aumento del grado di alfabetizzazione, del tempo dedicato allo studio e di quello sottratto al lavoro infantile e al gioco.

### **I giochi infantili a Lama dei Peligni sino agli anni '70-'80 del secolo scorso**

Sino alla fine degli anni cinquanta del secolo scorso la maggior parte delle famiglie praticava un'agricoltura di sussistenza e conduceva un'esistenza modesta. All'epoca non esistevano televisori, smartphone, tablet e videogiochi. Gli adolescenti trascorrevano gran parte del tempo insieme ai coetanei all'aperto e per le strade del paese che erano percorse da pochissimi autoveicoli e si prestavano alle attività ludiche. In un racconto autobiografico Tancredi Madonna, riferisce che durante la sua infanzia, prima degli anni venti del secolo scorso, il campo di azione dei suoi giochi "Era la strada nazionale, polverosa o fangosa secondo le stagioni, che tutti chiamavamo la via nuova, oppure le aie di periferia o le pendici boschive della Majella. Si scorazzava tutto il giorno come scoiattoli, scalando querce, scavalcando fossati, siepi, pozzanghere. Il problema dell'ordine dell'igiene, del vestito ben messo non esisteva...Quel giorno s'iniziò col gioco dei bottoni e dei centesimi di rame che

consisteva nel fare arrivare a colpi di pollice uno di essi in una buca. Poi ci lanciammo come forsennati nel gioco di carabinieri e ladri. Ma a nascondino era il divertimento preferito, perché ci permetteva di nasconderci nelle numerose caverne comunicanti tra loro a forza di scavare”<sup>11</sup>.

In seguito aggiunge: “In quel tempo, le occasioni di divertirsi non erano molte. Il football, il tennis, lo sci, la palla a volo, la boxe... da noi non esistevano. Per noi ragazzi c'erano: corse lungo le siepi e le strade polverose, invasioni di campi alla ricerca di frutti stagionali ed escursioni nelle zone boschive alle falde della Majella per la cattura degli uccelli”<sup>12</sup>.

All'epoca della sua infanzia, a suo avviso i pericoli della strada non esistevano poiché esse erano percorse da: “qualche ciuchino dondolante, con le due bogonce bilanciate pendenti dai fianchi, qualche carretto sgangherato carico di verdure e raramente una di quelle carrozze monumentali tirate da due poderosi cavalli”<sup>13</sup>.

In un testo autobiografico Caprara (1994) riferisce alcuni giochi che praticava tra la fine degli anni '20 e l'inizio degli anni '30 del secolo scorso. La sera quando tornava dal lavoro nei campi, s'incontrava con i suoi coetanei e: “Non si vedeva il momento di questa riunione per giocare a nascondino. Mentre le bambine con quelle vocette angeliche facevano il girotondo”<sup>14</sup>.

Poi aggiunge che in occasione delle festività natalizie: “Le donne specialmente nei dintorni del Natale si riunivano e giocavano a tombola. Io durante le giornate, con gli amici si stava in stalla a giocare a bottoni oppure, se si aveva qualche centesimo, si giocava a soldi. Li sentivamo caldo con l'alito degli animali... Alla neve cercavamo di scivolarci sopra con le canne spaccate”<sup>15</sup>.

In una vecchia cartolina che risale agli inizi degli anni '20 del secolo scorso si osserva una piazza del paese con alcuni bambini e una rudimentale bicicletta per i loro giochi.

Le testimonianze raccolte dimostrano che i giochi si facevano in strada, nei campi, negli spiazzini, in tutti gli spazi naturali disponibili e talvolta anche al chiuso delle stalle. Essi stimolavano la fantasia e contribuivano a creare fatti e personaggi immaginari. Durante la loro esecuzione i bambini manipolavano oggetti, correvano, saltavano, collaboravano, talvolta si scontravano e si assegnavano regole comuni da rispettare e seguire.

I giocattoli utilizzati erano molto semplici; li costruivano i bambini stessi o i loro genitori che a tal fine utilizzavano materiali di riciclo o che ricavano dall'ambiente circostante. Giulio D'Eramo (2000) in due composizioni poetiche dal titolo “*Le pezzierelle*” (i giocattoli) e “*Juoche e quetrelle*” (giochi e ragazzi) fa un

---

<sup>11</sup> Madonna T., *Lungo le nostre vali*, pp. 25-26.

<sup>12</sup> Madonna T., *Lungo le nostre vali*, op. cit. pag. 29.

<sup>13</sup> Madonna T., *Lungo le nostre vali*, op. cit. pag. 25.

<sup>14</sup> CAPRARA P., *Origini*, pag. 46.

<sup>15</sup> CAPRARA P., *Origini*, op. cit. pag. 48.

elenco di giochi, giocattoli e materiali utilizzati in passato a Lama dei Peligni durante la sua infanzia. A tal proposito fa presente che a causa anche delle condizioni economiche poco floride di gran parte della popolazione, per costruire i giocattoli si utilizzava “quello che il convento passava” e cioè: barattoli di latta, canne, corde, elastici, fili di ferro, forchette, frasche, funi, manici di scopa, rami di alberi, rocchetti, sapone, spago, stoffa, coltelli e vecchi piatti. A tal elenco si aggiungono: assi di legno, bastoni, bicchieri, bottoni, buste di plastica, cartone, cassette della frutta, cerchi di biciclette, conchiglie, coperchi, cuscinetti a sfera, monetine, piccoli sassi, ruote e tappi a corona. A loro volta i giocattoli realizzati erano costituiti da archi, bambole di pezza, capanne, carri armati, fischietti, fucili di legno, lippie, mazze, simulatori di telefoni, ecc. A tali oggetti elencati da D'Eramo, si aggiungono: aeroplanini, aquiloni con telai di canne e carta, barchette, piccoli carri con cuscinetti a sfera, cerchi, fionde, cerbottane, monopattini, palloni e zufoli. I più fortunati giocavano con tricicli, biciclette, cavalli a dondolo ecc.

Oltre ai giocattoli di produzione propria si utilizzavano in minor quantità quelli acquistati in qualche rivendita locale, dai venditori ambulanti e avuti in regalo nelle seguenti occasioni: i primi mesi dell'infanzia, la visita o il ritorno al paese di parenti emigrati e alcune importanti feste religiose comunitarie (Epifania, Pasqua, Carnevale), ecc. In particolare durante l'Epifania c'era l'abitudine di mettere una calza sotto il camino con dentro vari tipi di cibarie e giocattoli artigianali. Durante la Pasqua, invece ai bambini si regalavano “le pupe” e “i cavallucci” due dolci che assomigliavano ai giocattoli utilizzati da loro stessi. Ad avviso di Marciani (2012) essi si possono considerare giocattoli alimentari che aiutavano a ricordare che il cibo è sacro.

Spesso i bambini che seguivano i genitori nei campi, si sedevano sull'erba, qualche dosso o macigno e costruivano: capanne, piccole statuine, fischietti, archi, fionde e cassette utilizzando sassi, canne, rametti d'albero, foglie, argilla e altro messo a disposizione dall'ambiente circostante.

Altri giochi, come meglio si vedrà in seguito, consistevano nell'imitare le attività degli adulti.

Nell'immediato dopoguerra si diffuse il gioco del calcio che inizialmente si praticava nella pubblica piazza, negli spiazzi, nelle strade pianeggianti e nelle aie, mentre dalla fine degli anni '50 nel campo sportivo che fu costruito in quel periodo. A rinforzare l'interesse per il gioco concorsero i tappi a corona e le figurine circolari di calciatori allegati ad alcuni prodotti dolciari che in paese fecero la loro comparsa nella prima metà degli anni '50.

Nello stesso periodo iniziarono a diffondersi anche a Lama dei Peligni, le bambole e altri giocattoli acquistabili e costituiti da materia plastica.

Verso la fine degli anni '50 le famiglie iniziarono a dotarsi di un televisore che divenne strumento d'impiego del tempo libero e di trasmissione pubblicitaria di nuovi giochi. Vari giochi dei bambini di quel periodo consistevano nell'imitare

programmi televisivi di successo come “Il musicchiere”, “Lascia raddoppia” e “Il festival di Sanremo”. In essi i bambini cantavano canzoni, s’identificavano e imitavano l’abbigliamento, le gesta e le espressioni tipiche dei cantanti, personaggi e presentatori con il maggior successo televisivo: Mike Bongiorno, Adriano Celentano, Mario Riva, Domenico Modugno, Claudio Villa, Nilla Pizzi ecc.<sup>16</sup> A qualche soggetto è stato assegnato anche il soprannome di un loro beniamino.

La televisione sino ai primi anni ‘60 aveva una funzione aggregativa e le famiglie del luogo che la possedevano talvolta invitavano i vicini a seguire i programmi nelle loro abitazioni. Anche il parroco del paese utilizzava il televisore in funzione aggregativa e in certi momenti la sua canonica era piena di bambini che seguivano i programmi della “TV dei ragazzi”.

Nella stessa epoca a Lama era operativo un asilo infantile nel centro del paese e un altro nelle frazioni. In entrambi i casi, i materiali a disposizione per le attività erano praticamente inesistenti. Le maestre proponevano ai bambini passeggiate, giochi ludici, girotondi, filastrocche e canzoni che li portava a socializzare e a conoscere meglio loro stessi e l’ambiente circostante.

Dagli inizi degli anni ‘60 del secolo scorso, con le rimesse degli emigranti e il maggior numero di lavoratori salariati, iniziò a crescere il benessere economico delle famiglie, aumentarono gli acquisti di beni di consumo e giocattoli che variavano con l’età, il sesso e seguivano le immagini stereotipate di mascolinità e femminilità dell’epoca. Quelli maschili più diffusi erano: armi giocattolo, divise sportive, figurine di calciatori, fumetti, palloni da calcio, soldatini, strumenti musicali, mezzi di trasporto miniaturizzati, biciclette, monopattini, tricicli, ecc. A loro volta i giocattoli delle bambine erano: bambole, culle, carrozzine e riproduzioni in scala di suppellettili casalinghi quali elettrodomestici, mobili, servizi da cucina ed altro.

Nello stesso periodo continuava ad essere in voga il gioco del calcio che talvolta vedeva i bambini impegnati interi pomeriggi a praticarlo. All’epoca esisteva la consuetudine di giocare partite tra squadre composte da ragazzi di classi della scuola media, rione e Comune che si scontravano con squadre di classi scolastiche, rioni e Comuni diversi. Il luogo privilegiato di gioco continuava a essere il campo sportivo ma quando i giocatori non raggiungevano le undici unità per squadra, si sceglieva un campetto presso l’edificio scolastico o la pubblica piazza. Spesso ad alcuni ragazzi del luogo molto appassionati di calcio, furono assegnati soprannomi che alcuni soggetti conservano o hanno conservato per tutta la vita, coincidenti con i nomi dei calciatori dell’epoca molto popolari: Pelè, Rivera, Sivori, Mazzola ed altri.

Altri giochi maschili tipici dei primi anni ‘60 prevedevano l’uso di armi giocattoli stile western americano. All’epoca l’influenza della televisione, del cinema

---

<sup>16</sup> I giochi d’esibizione e imitazione canora continuarono nei primi anni del decennio successivo e furono istituzionalizzati nelle attività ricreative pomeridiane realizzate dalle classi della scuola elementare del paese.

e dei fumetti che raccontavano le gesta di Tex Willer, Kit Carson, Black Macigno, Il Piccolo Ranger, Capitan Miki, Pecos Bill, Zorro ed altri, inducevano i ragazzi ad imitarne le gesta, vestirsi come i loro beniamini e utilizzare per i giochi gli stessi oggetti dei loro eroi: pugnali, cinturoni, pistole e fucili western giocattolo. Anche in questo caso a qualche bambino fu assegnato come soprannome, il nome di un eroe dei fumetti.

Per quanto riguarda le bambine, le letture che all'epoca preferivano erano il libro Cuore, Pinocchio, Le Piccole Donne, Topolino con i suoi personaggi immaginari e le favole con protagoniste femminili tra cui Cappuccetto Rosso, Biancaneve, Cenerentola e La Piccola Fiammiferaia.

Attorno al 1964-65, in un'epoca contemporanea al rovesciamento di valori del mondo giovanile che stava operando la cosiddetta "rivoluzione beat" arrivarono nuovi fumetti con eroi negativi che sostituirono nelle letture e i giochi quelli precedenti: Diabolik, Satanik, Kriminal, Valentina ecc.

In quegli anni, alcuni proprietari di locali pubblici acquistarono tavole da ping pong e bigliardini che introdussero in paese nuovi modi di giocare. A essi qualche anno dopo si aggiunsero i flipper elettromeccanici in cui i giocatori agendo su pulsanti esterni, comandavano una biglia d'acciaio in modo da colpire dei bersagli posti su un piano inclinato coperto da una lastra di vetro.

Agli inizi degli anni '80 iniziarono a diffondersi i primi videogiochi nei locali pubblici. Alcuni di essi furono convertiti per i personal computer dell'epoca e in questo modo dettero vita ai giochi elettronici realizzabili in spazi ed ambiti privati. Contemporaneamente nuovi fumetti e nuovi eroi immaginari sostituirono quelli precedenti.

### **I giochi dalla prima infanzia sino a circa tre anni d'età**

Durante il primo anno di vita l'attività ludica si realizza esplorando il corpo, interagendo con le persone vicine e manipolando oggetti. In tale periodo, i bambini trasformano in giocattoli tutto ciò che riescono ad afferrare. Questo comportamento favorisce la stimolazione sensoriale, lo sviluppo motorio e la capacità di orientarsi nell'ambiente circostante. A questa fase di sviluppo senso-motorio, secondo Piaget (1970a) corrisponde il gioco definito "d'esercizio".

Ai giochi di manipolazione si accompagnavano quelli con le madri che portavano allo sviluppo dei riflessi, la coordinazione dei movimenti, la conoscenza del proprio corpo e l'acquisizione dei primi elementi del gergo locale. In uno di essi molto diffuso sino a un recente passato, le madri tenevano i loro piccoli appoggiati sopra le gambe, li prendevano per le braccia, li dondolavano (nel gergo lamese facevano "*a nazzecarelle*"), li coprivano di sorrisi, insegnavano a osservare tutto ciò che li circondava e assegnavano un nome agli oggetti che catturavano lo sguardo

infantile. Il dondolio e le guide alle osservazioni erano accompagnati da filastrocche costituite da rime, assonanze, giochi verbali ritmici e frasi apparentemente insensate, che contribuivano a creare un'atmosfera serena, catturavano l'attenzione dei bambini e li facevano sorridere. Alcune filastrocche recitate in tali occasioni erano le seguenti:

1) *Setacce setacce / quanda farine facce / ne facce nu quintale / e le dienghe a stu quatrале. / Ne facce nu mezzette / e le dienghe a stu pupette / ne facce na mesure / e le dienghe a sta criature. / Setacce setacce / de stu quatrале / che me ne facce. / Se le jette a la piazze / se l'arcoje la gente che passe. / Se l'arcoje la mamma sé / ecche ecche lu citle mè*<sup>17</sup>.

2) *Taccia taccia cumpà Tumasse / chi ce stà a la case? / Ce stà nu galle e na galline / e na gatte che cucine. / Chi cucine e chi ammasse / taccia taccia cumpà Tumasse*<sup>18</sup>.

3) *Quiste è le musse de barbaricce / cheste è la vocche che magne salcicce. / Quiste è lu muele e quiste è lu puere. / Quiste è l'huocchie virtvuse / quiste è l'huocchie viziuse / cheste è la fronda / fruste fruste vattene ammonde*<sup>19</sup>.

4) *Spalle e spalle sante / lu cuccurecu a ecche ce cante. / Ce canta la viola / lu maestre va a la scola. / Lu maestre piccirille / va a la scola nghe l'angellille. / L'angelille và m'paradise / na casa me' ce sta feste e rise*<sup>20</sup>.

5) *Tirituppe e statte cuntente / ne te pija malinconie / se la gatte de zi preite / s'è fijete a la casa mijje. / A fatte du' muscille / une magne e une strille / anche le zampe arrave le vase / 'nche la code scope la case / 'nche le recchie appicce lu fuoche fruste fruste gatta cuoche*<sup>21</sup>.

6) *Dindò dumuane e feste / la pupe a la fenestre / lu surge abballà / la gatte a cucenà / Lu ruagne ammonte pe lu mure / ha jettate lu pisciature / l'asene a la stalle / sone la chitarre*<sup>22</sup>.

---

<sup>17</sup> Traduzione: "Setaccio setaccio / quanta farina faccio. / Ne faccio un quintale / e lo dò a questo ragazzo / Ne faccio un mezzetto / e lo diamo a questo pupetto. / Setaccio setaccio / di questo ragazzo che me ne faccio. / Se lo butto nella piazza / lo raccoglie la gente che passa. / Lo raccoglie sua madre / Ecco ecco il figlio mio".

<sup>18</sup> Traduzione: "Taccia taccia compare Tommaso / chi c'è in casa? / C'è un gallo e una gallina / e una gatta che cucina. / Chi cucina e chi ammassa / Taccia taccia compare Tommaso".

<sup>19</sup> Traduzione: "Questo è il muso di barbariccia / questa è la bocca che mangia salsicce. / Questo è il melo e questo è il pero. / Questo è l'occhio virtuoso / questo è l'occhio vizioso. / Questa è la fronte. vai via, vai su". Di solito l'espressione dialettale "Frusta frusta" si usava in paese per allontanare i gatti.

<sup>20</sup> Traduzione: "Spalle e spalle sante / Il cucu qui canta. Ci canta la viola / il maestro va a scuola / Il maestro piccoletto / va a scuola con l'angioletto. / L'angioletto va in paradiso / a casa mia ci sono feste e sorrisi".

<sup>21</sup> Traduzione: "Tirituppe e sii contento / e non t'immalincolire / se la gatta di zio prete / ha partorito a casa mia. / Ha fatto due gattini / Uno mangia e uno strilla / con le zampe lava il vaso / con la coda scopa la casa / con le orecchie accende il fuoco / vai via gatta cuoca".

<sup>22</sup> Traduzione: "Dindo domani è festa / la bambola alla finestra / il topo a ballare / la gatta a cucinare / il ragno sul muro / Ha gettato il vaso da notte / l'asino nella stalla / suona la chitarra".

In un gioco finalizzato a far scoprire le parti del corpo, le madri appoggiavano i bambini sulle gambe e muovevano avanti e indietro le loro braccia recitando di solito la seguente filastrocca che assimilava il moto alternato delle braccia a quello di una sega al lavoro: “*Sega sega mastre Cicce / na saraghe e na salsicce / nu presutte e na ventresche / Mastre Cicce s’arfresche*”<sup>23</sup>.

Talvolta le madri o i nonni invitavano i loro piccoli ad osservare il cielo per gioco e li guidavano nel riconoscimento di alcuni suoi elementi reali e immaginari. In tali occasioni, si accompagnava il gioco con la seguente filastrocca (Pezzetta 2021): “*Elle la lune elle la stelle / elle Maria peccerelle. / Elle lu lupe ‘ncatenate / s’è magnate lu castrate. / Lu castrate ne è lu mè / È de Sante Bartulumè*”<sup>24</sup>.

Anche le prime passeggiate all’aperto erano accompagnate da giochi e filastrocche finalizzate a rassicurare, favorire l’apprendimento del gergo locale, stimolare le capacità motorie e l’osservazione. Una di esse tipica di questi momenti era la seguente: “*Jamme jamme a spasse / nche l’angele Tumasse. / ‘Ncuntremme Maddalene / Ave Marija e grazia piene / ‘Ncuntremme la palomme. / La palomme ne è la mè / è de Santa Felumè*”<sup>25</sup>.

Alcune filastrocche talvolta accompagnavano gli sfottò rivolti a particolari soggetti stravaganti che non seguivano gli atteggiamenti e i comportamenti dominanti. La loro recita per gioco insegnava ai bambini a seguire consuetudini comunitarie tra cui non comportarsi come i soggetti degli sfottò per non essere presi in giro. Una filastrocca molto comune che s’insegnava ai bambini con oltre 4-5 anni di età e si recitava quando s’incontrava una persona calva era la seguente: “*Coccia pelate nche trenta capille / tutte la notte ce cante le grille / e dopo che c’ha cantate / Bonasere coccia pelate*”<sup>26</sup>.

## **I giochi tra 6 e 15 anni d’età**

Man mano i bambini crescevano si distaccavano dalle madri, diventavano più autonomi, s’incontravano con i compagni e partecipavano a giochi collettivi nei vari ambiti del paese precedentemente citati. I giochi erano molto vari e in gran parte

---

<sup>23</sup> Traduzione: “Sega sega mastro Ciccio / un sarago e una salsiccia / un prosciutto e una ventresca / Mastro Ciccio si rinfresca”.

<sup>24</sup> Traduzione: “Là c’è la luna là ci sono le stelle / Là c’è Maria piccolina / Là c’è il lupo incatenato. / Ha mangiato il castrato. / Il castrato non è mio / È di San Bartolomeo”. Spesso capitava che nella recita di questa filastrocca il nome di Maria si sostituiva con quello del bambino con cui si giocava.

<sup>25</sup> Traduzione: “Andiamo andiamo a spasso / con l’angelo Tommaso / Incontriamo Maddalena / Ave Maria e Grazia pena. / Incontriamo la colomba. / La coloma non è mia / è di Santa Filomena”.

<sup>26</sup> Traduzione: “Testa pelata con 30 capelli / Tutta la notte ci cantano i girilli / e dopo che hanno cantato / buonasera testa pelata”.

erano praticati da ragazzi dello stesso sesso ma anche se rari, non mancavano quelli misti. Essi nel loro complesso erano socializzanti e competitivi e contribuivano all'apprendimento di abilità utili per lavorare e vivere: agilità, forza, destrezza, intuizione e manualità.

Alcuni giochi praticati dai ragazzini sino a dieci anni d'età consistevano nell'imitare atteggiamenti, mestieri e attività degli adulti. In tal senso i maschietti giocavano ad imitare il medico, il falegname, i calciatori, il prete, il maestro con i suoi alunni, il muratore che costruisce la casa, i soldati che fanno la guerra, ecc. Di conseguenza essi costruivano carretti in miniatura, carriole, attrezzi da lavoro, fucili, culle, armi, ecc.

Le bambine invece imitavano la madre che cucina o accudisce la casa, le donne che vanno a fare la spesa o invitano a casa le amiche, le dottoresse che visitano le pazienti, le negozianti che vendono cibarie, dolci e oggetti vari. Pertanto, esse fingevano di cucinare, preparare dolci e impegnarsi in attività domestiche. Inoltre, giocando con le bambole che spesso consideravano delle bambine in miniatura, si immedesimavano nelle loro madri che coccolavano, nutrivano, vestivano e portavano a spasso i piccoli. Talvolta i giochi imitativi dei ruoli materni si facevano con le sorelline più piccole. Alle ragazze con 12-15 anni d'età, abbastanza spesso si affidavano fratellini e sorelline più piccole per sorvegliarli e accudire ai loro bisogni. Di conseguenza ciò che doveva essere un gioco, in realtà si trasformava in un impegno gravoso e di responsabilità.

Altri giochi prevedevano l'uso di oggetti e materiali vari con cui costruire i giocattoli. Molti di essi che nel prosieguo del saggio saranno riportati, sono stati praticati sino a circa 40-50 anni fa. I più comuni erano i seguenti:

#### 1) Il gioco di bandiera e bandiere

Il gioco fu osservato e riportato da De Nino (1897) in un suo saggio, lo facevano i ragazzi vissuti negli ultimi decenni del XIX secolo e quindi può essere considerato il più antico tra quelli conosciuti e praticati a Lama dei Peligni. Durante la sua esecuzione si piantava una bandiera sul terreno e s'indicavano i luoghi di presenza di due castelli di cui uno più vicino alla bandiera stessa e uno più lontano. I partecipanti al gioco si dividevano in due squadre che occupavano i castelli. A un certo istante partivano due ragazzi che cercavano di impossessarsi della bandiera. Chi ci riusciva la ghermiva e cercava di non farsela strappare dal compagno di gioco. Se la conservava, tornava al castello vittorioso. Dopo la prima prova altri due ragazzi cercavano di contendersi la bandiera.

#### 2) Rubabandiere

Il gioco probabilmente è una rielaborazione recente di quello ottocentesco di bandiera e bandiere. A esso partecipavano due squadre composte da giocatori maschi o femmine. A ogni coppia di giocatori delle squadre partecipanti si assegnava lo stesso numero. Un bambino o bambina esterna che comandava il gioco piantava una piccola

bandiera sul terreno e improvvisamente chiamava un numero. I giocatori a cui era assegnato, dovevano correre verso la bandiera e impossessarsene. Chi la conquistava acquisiva un punto per la propria squadra. In seguito, il gioco continuava chiamando ogni volta numeri diversi. Vinceva la squadra che riusciva a impossessarsi più volte della bandiera.

3) La ricerca delle lumache

Al gioco partecipavano bambini o bambine da sette a dieci anni d'età e l'occasione per praticarlo era creata dalle lumache che dopo un abbondante acquazzone uscivano dai rifugi. Quando si avvistava una lumaca che non avesse tirato fuori le antenne, si recitava la seguente filastrocca: *“Ciamaiche ciamaiche / ha ditte la Madonne / ochhe chiecce le corne / e se tu ne le vuò caccià / a ditte la Madonne cà te le vò muzzuà”*<sup>27</sup>.

4) La conta

Anche a lama le conte si facevano ogniqualvolta si sceglieva chi iniziava un gioco. Esse erano accompagnate dai bambini o bambine disposti in cerchio e da uno di essi, esterno che contava sino a un certo numero prefissato e recitava una filastrocca indicando o toccando a ogni strofa o numero un compagno di gioco. L'ultimo toccato dava inizio al gioco. Le filastrocche che si recitavano erano molteplici e variavano in base al gioco praticato. Una di esse, tra le più comuni che accompagnavano le conte lamesi era la seguente: *“Ambarabà ciccì coccò / tre civette sul comò / che facevano l'amore / con la figlia del dottore; / il dottore si ammalò / ambarabà ciccì coccò”*.

5) Il nascondino

Nel gergo locale, il gioco del nascondino si dice *“la tranele”* e vi partecipavano ragazzi e ragazze sino a circa quindici anni di età. Durante il gioco un ragazzo doveva cercare i suoi compagni nascosti che a loro volta prima di essere scoperti dovevano raggiungere un luogo detto *“tana”*.

Esso iniziava con una conta che stabiliva chi doveva cercare tutti gli altri e costui in gergo si diceva *“è quille che cuppe”*. Il destinato a *“cuppe”* si appoggiava su un albero o il muro di un'abitazione scelto come tana, si copriva la testa in modo da non vedere gli altri e iniziava a contare sino a trentuno. Contemporaneamente i suoi compagni si nascondevano nei paraggi. Al termine della conta il ragazzo diceva *“Chi è dentro è dentro e chi è fuori è fuori”* e iniziava la ricerca. Se avvistava qualcuno, gridava il suo nome e insieme al compagno scoperto correva verso la tana. Il primo che la raggiungeva vi appoggiava la mano. Se il bambino trovato la toccava per primo, era lui a vincere e aspettava che si trovassero gli altri giocatori. Coloro che non erano visti, dovevano correre verso il muro o albero e gridare tana. Il ragazzo che per primo era stato scoperto e non era riuscito a raggiungere la tana sostituiva chi faceva la ricerca. L'ultimo di essi se riusciva ad arrivare per primo alla tana liberava

---

<sup>27</sup> Traduzione: *“Lumaca lumaca / ha detto la Madonna / di mettere fuori le corna (le antenne) / se non le vuoi cacciare / la Madonna te le vuole tagliare”*.

tutti gli altri e la ripresa del gioco la doveva ripetere chi in precedenza era stato designato a farlo con la conta.

6) Il gioco di “*mazze e cuzze*”

Questo gioco si può considerare un antesignano del baseball americano ed era eseguito da due o più bambini di età compresa tra 10 e 15 anni. Esso si faceva nelle strade e cortili utilizzando due mazze di legno costruite manualmente. La prima, si ricavava da un manico di scopa o ramo d'albero, si chiamava “*la mazza*” (la mazza) ed era lunga circa 50 cm. La seconda detta “*la cuzze*”, era lunga circa 15-20 cm, arrotondata e appuntita alle due estremità. Dopo aver stabilito con una conta chi iniziava il gioco, si appoggiava “*la cuzze*” a terra e si colpiva con la mazza un'estremità appuntita. Se il colpo era ben assestato, essa si alzava in aria e prima che ricadesse, bisognava colpirla di nuovo e mandarla il più lontano possibile.

7) La corda

Il gioco era eseguito da uno o più bambini maschi o femmine e consisteva nel saltare una corda o fune tenuta alle due estremità dal saltatore o altri due bambini. Durante il gioco s'imprimeva alla corda un moto rotatorio dal basso verso l'alto attorno al corpo del giocatore e quando arrivava vicino ai piedi bisognava effettuare i salti a piedi uniti o alternando uno dei due. Il gioco lo vinceva chi faceva più salti senza fermarsi.

8) La carrozza

In generale per i bambini locali, il trasporto sulle spalle di una persona, con una bicicletta, un carro, la groppa di un animale o un autoveicolo era un gioco divertente e piacevole. Per soddisfare a quest'elementare esigenza si praticava il gioco della carrozza che consisteva nel costruire degli oggetti così chiamati e capaci di trasportare uno o due bambini seduti. In particolare le carrozze erano costituite da un asse centrale di legno su cui si sedevano i bambini e due assi laterali più piccoli e sottili alle cui estremità c'erano le ruote. L'asse anteriore era mobile e fungeva da manubrio. Le quattro ruote inizialmente erano di legno e dagli anni '50 furono sostituite da cuscinetti a sfera. Lungo le ripide strade del paese, i bambini e le loro carrozze si lanciavano in corse che potevano essere pericolose se si perdeva il controllo del mezzo.

9) Il gioco della cavallina

Nel gergo locale, il gioco era detto “*a cavallucce*” e consisteva nel saltare più ragazzi messi in fila. A esso partecipavano ragazzi da 10 a 16 anni di età, ma in un'occasione lo scrivente osservò che fu praticato anche da adulti. I giocatori si mettevano a qualche metro di distanza l'uno dall'altro con la schiena piegata, la testa all'ingiù e le mani appoggiate sulle ginocchia. Uno di loro iniziava a saltare i ragazzi della fila. Quando aveva finito, si chinava assumendo la stessa posizione degli altri e l'ultimo della fila iniziava i suoi salti. Il gioco continuava sino a quando tutti i partecipanti saltavano o si stancavano.

10) Il gioco di “*Zompacavalle*”

Il gioco era chiamato anche “*a quatre e quatr’otte*”, si può considerare una variante della cavallina e uno degli ambiti preferiti per eseguirlo erano le mura dei portici situati nella piazza principale del paese. A esso di solito partecipavano 3-4 ragazzi che si piegavano con la schiena sino a formare un angolo più o meno retto e si appoggiavano al muro (Pezzetta 2021). In seguito altri ragazzi ci saltavano sopra. Il primo che saltava diceva: “*une monte la lune*” (uno salta la luna) a voler significare che doveva andare più vicino al muro e quindi faceva il salto più lungo. Il secondo ragazzo diceva: “*due monte lu vove*” (due salta il bue). Il terzo ragazzo che con il salto non doveva andare lontano e quindi aveva il compito più facile, diceva: “*tre monte la fije de lu re*” (tre salta la figlia del re). Oltre a queste frasi si utilizzavano altre. Infatti, il primo saltatore poteva dire “*Quatre e quattrotte*” (quattro e quattro otto); il secondo diceva “*Lu cule s’abbotte*” (il sedere s’ingrandisce) a voler significare che si faticava a sostenere il peso; mentre il terzo aggiungeva “*Come na ciabbotte*” (Come una cosa grossa e gonfia) a dimostrazione che il peso da sostenere aumentava.

11) Lo schiaffo del soldato

Nel gergo locale il gioco era detto “*jucà a scaffatone*” e vi partecipavano ragazzi con oltre dieci anni d’età. Durante il gioco, uno di essi scelto con una conta doveva indovinare chi aveva colpito la sua mano con uno schiaffo. L’esecuzione prevedeva che un ragazzo si posizionasse girato di spalle rispetto ai compagni, mettesse una mano sugli occhi e un’altra aperta appoggiata ad una spalla. Un compagno di gioco vibrava uno schiaffo sul palmo della mano aperta. Chi lo riceveva si girava e cercava di indovinare colui che glielo aveva sferrato mentre i compagni ridevano e avevano l’indice della mano alzata nella speranza di confonderlo. Se ci riusciva, invertiva il ruolo con lo schiaffeggiatore e in caso contrario continuava a riceverli.

12) L’aquilone

Al gioco partecipavano ragazzi con età generalmente compresa tra 9 e 13 anni. Essi costruivano un aquilone utilizzando canna e carta riciclata, di solito fogli di giornale o carta velina molto leggera. In seguito, legavano l’aquilone a un lungo spago, si recavano in una zona del paese più ventilata e correndo, facevano in modo che esso si alzasse in volo e vi restasse il più a lungo possibile.

13) Il gioco di “*Lu rutelille*”

Il gioco era praticato da bambini con età compresa tra 7 e 11 anni. Nel gergo lamese “*Lu rutelille*” indica il rocchetto del filo da cucina e il giocattolo costruito con la sua utilizzazione. Per costruire il giocattolo s’intagliavano i lati del rocchetto “*a mò di ruota di carrarmati*” per consentire di muoversi su tutte le superfici. All’esterno di un lato si metteva un elastico arrotolato e tenuto fermo da mezzo fiammifero. Al lato opposto c’era un fiammifero intero che si accoppiava al rocchetto con il sapone al fine di ridurre l’attrito e facilitare il movimento. Quando il complesso si appoggiava sul terreno, l’elastico si svolgeva e l’oggetto iniziava a muoversi.

#### 14) Cucuzze e cucuzzare

Nel gergo locale *la cucuzze* era la zucca. Anche a questo gioco partecipavano gruppi di ragazzi con oltre dieci anni di età. Con una conta e una filastrocca si sceglieva un ragazzo che si considerava il capogioco ed era definito “*Cucuzzare*”. Agli altri partecipanti si assegnava un numero con cui erano chiamati durante lo svolgimento del gioco. In seguito, il “*cucuzzaro*” recitava una filastrocca contenente un numero. Se diceva: “*Tienghe quattro cucuzze*” (ho quattro zucche), il giocatore con il numero quattro doveva rispondere: “*Perché 4?*”. A sua volta il cucuzzaro diceva: “*E quante se no?*”. Il giocatore con il numero quattro replicava indicando un altro numero e quindi un altro ragazzo da coinvolgere nel gioco. Se qualcuno era distratto e non replicava, pagava un pegno o si eliminava. Durante il gioco si doveva fare attenzione a non chiamare i numeri dei ragazzi eliminati. Vinceva chi non si eliminava e non pagava pegni.

#### 15) I botti con il carburo di calcio

Il carburo di calcio è un composto chimico che si presenta allo stato solido e reagendo con l’acqua produce l’acetilene, una sostanza infiammabile che aveva vari usi. Questo gioco era praticato da ragazzi con oltre 14 anni di età. Uno dei partecipanti si procurava il carburo da un fabbro del paese che lo utilizzava per produrre l’acetilene necessario ad alimentare i suoi saldatori. Durante il gioco i ragazzi andavano in un prato ove scavavano una buca in cui mettevano acqua e pezzi di carburo. In seguito, coprivano la buca con un barattolo di latta in cui facevano un foro al centro della base superiore. Il passo successivo consisteva nel chiudere con un dito il foro del barattolo per non disperdere l’acetilene gassoso che si formava dalla reazione chimica tra l’acqua e il carburo. Quando si riteneva che nel barattolo ci fosse una notevole quantità di acetilene, si toglieva il dito dal buco e si avvicinava allo stesso una miccia costituita da un’asta di legno alla cui estremità c’era carta che bruciava. Il fuoco della carta innescava la combustione dell’acetilene a cui seguiva un aumento di pressione che spingeva il barattolo verso l’alto.

#### 16) Il gioco con i tappi a corona

Il gioco a Lama dei Peligni era praticato da bambini di età compresa tra 8 e 12 anni d’età, era detto “*a frezzecole*” e nacque negli anni ‘50, in seguito alla grande diffusione dei tappi a corona che ancora oggi chiudono le bottiglie di varie bevande gassate. In paese c’erano anche soggetti che oltre a giocare collezionavano i tappi a corona e li scambiavano con altri collezionisti. Il gioco “*a frezzecole*” si svolgeva su una pista larga circa 10 cm e lunga alcuni metri che si tracciava con gessetti sul terreno o sopra un muro. Dopo aver deciso i punti d’inizio e fine gioco, si faceva una conta per scegliere il bambino che per primo spingeva con le dita il tappo a corona badando a non farlo uscire dalla pista tracciata. In caso contrario tornava al punto in cui aveva spinto per l’ultima volta il tappo. Il gioco lo vinceva chi arrivava per primo in fondo alla pista.

17) I giochi a “*casarielle*” e a “*voche*”

Il gioco era praticato solo da ragazzi di 9 e 15 anni d’età e per la sua esecuzione si utilizzava un barattolo di latta che in gergo era detto “*lu casarielle*” e un mattone o pietra piatta e liscia detta “*la voche*”. Sopra i barattoli di latta si ponevano monetine o bottoni e poi utilizzando “*la voche*” si cercava di colpirlo. Chi ci riusciva s’imponeva delle monetine o bottoni. Se nessuno lo colpiva, il primo che con i lanci si avvicinava di più al barattolo prendeva la metà degli oggetti messi in palio ed il resto andava al secondo e terzo giocatore. Una variante del gioco prevedeva lo scavo di una piccola buca sul terreno e al suo interno si mettevano le monetine o i bottoni. In seguito i giocatori lanciavano “*la voche*” e vinceva colui che riusciva a mandarla più vicina alla buca.

18) Il gioco del telefono

Il gioco del telefono si diffuse nell’immediato dopoguerra e fu praticato sino ai primi anni ‘60 del secolo scorso da due o più ragazzi con 10-13 anni di età. Per metterlo in pratica si utilizzavano due barattoli di latta e filo da cucito o spago lungo almeno una decina di metri. I due barattoli si bucavano al centro e nei fori ricavati si faceva passare il filo in modo da simulare due apparecchiature telefoniche collegate tra loro tramite un cavo elettrico. In seguito i due ragazzi si mettevano agli angoli di qualche abitazione e fingevano di parlare, come avviene con il telefono.

19) I giochi con la neve

La neve è stata da sempre un’importante fonte di giochi che ha interessato persone di ogni età. Per alcuni ragazzi costituiva l’occasione per innescare epiche battaglie con palle di neve. Altri mettevano sotto i piedi delle canne che simulavano gli sci o si sedevano sopra tavole levigate, buste di plastica o pezzi di lamiera metallica e scivolavano lungo le strade in pendenza coperte di neve. Chi poteva permetterselo costruiva o comprava sci o slitte. Non mancavano coloro che costruivano pupazzi di neve a cui aggiungevano cappelli, bottoni, piccole canne ed altro a simulare le varie parti del corpo. Durante le folte nevicate c’era anche chi si divertiva ponendo sul terreno delle trappole per catturare gli uccelli in cerca di cibo.

20) Il gioco della guerra

Il gioco della guerra era condotto solo da gruppi di ragazzi maschi con almeno cinque elementi generalmente d’età compresa tra 9 e 13 anni e nel paese e si praticava dagli anni cinquanta alla prima metà degli anni ‘60. Dai racconti di alcune persone sembra che si praticasse nell’anteguerra con i bambini dell’epoca che cercavano di imitare le gesta dei loro genitori impegnati nella Grande Guerra. Non è neanche da escludere che a diffonderlo contribuì il regime fascista con l’intensa opera di militarizzazione dell’infanzia affidata alle organizzazioni giovanili dell’epoca. Nel gioco degli anni ‘50-’60, i ragazzi decidevano i luoghi in cui incontrarsi, ingaggiare cruenta lotte a corpo a corpo o appostarsi per lanciarsi oggetti di ogni tipo: sassi, frecce appuntite e altro. I mezzi utilizzati per le battaglie erano rappresentati da armi giocattolo, mazze, bastoni, cerbottane, archi e pietre. La guerra finiva quando uno dei due gruppi

decideva di arrendersi, tutti i membri di un gruppo si catturavano e facevano prigionieri, un adulto veniva a protestare o qualche ragazzo a causa dei lanci di oggetti, le cadute e le lotte fisiche si procurava vistose ferite.

21) Il gioco a soldi

Al gioco a soldi detto in gergo “*a sbattamure*” partecipavano ragazzi con oltre 10 anni d’età e consisteva nel lanciare una monetina più vicina possibile a un muro scelto come punto di riferimento. Chi ci riusciva si prendeva tutte le monete lanciate dai compagni di gioco. Esso si svolgeva in un’area con un muro e un largo marciapiede davanti. Anche in questo caso l’ambito preferito per il gioco erano i portici della piazza. Con una conta si stabiliva chi iniziava i lanci.

22) Il gioco del cerchio

Il gioco consisteva nel guidare un cerchio di ferro utilizzando una bacchetta o bastoncino di legno. Il cerchio si ricavava da una vecchia botte o un cerchione di una bicicletta dopo averlo liberato dai raggi. Talvolta si organizzavano delle gare e vinceva il giocatore che riusciva a guidare il proprio cerchio senza farlo cadere o uscire da un percorso stabilito.

23) Il girotondo

Il girotondo era praticato da ragazzi d’ambosessi da 7 a 12 anni di età. Durante il gioco, i partecipanti tenendosi per mano, giravano intonando la seguente filastrocca: “*Giro giro tondo / casca il mondo / casca la terra / e tutti giù terra*”. Al termine della filastrocca tutti si abbassavano e s’inginocchiavano. Il gioco lo vinceva chi s’inginocchiava per primo.

A Lama dei Peligni, sino a circa 60 anni fa, la sera della vigilia della festa di San Giovanni Battista, in alcuni piazzali e crocevia si accendevano dei falò e si faceva un particolare girotondo. Mentre le fiamme si liberavano verso l’alto i ragazzi vi saltavano sopra per dar prova di coraggio oppure insieme alle ragazze vi giravano attorno e intonavano la seguente filastrocca: “*Cummare e compare / che San Giuvanne care / se strocche la catenelle / Addjje la cumarelle*”.<sup>28</sup> Secondo le tradizioni locali San Giovanni Battista favoriva i rapporti di comparatico, base della solidarietà contadina tra famiglie diverse. In base alla filastrocca, simbolicamente il rapporto di comparatico si chiudeva se veniva a mancare il legame tra i partecipanti al gioco (Pezzetta 2019).

24) Il gioco della campana

Il gioco a cui partecipavano ragazzi e ragazze tra 8 a 13 anni d’età, consisteva nell’effettuare salti tra caselle rettangolari disegnate sul terreno al fine di raccogliere un piccolo sasso. Per praticarlo si disegnava nell’ambito di gioco un grosso riquadro composto da una sequenza con una decina di caselle numerate e un paio di blocchi con due caselle affiancate. In seguito con una conta si stabiliva chi dava inizio al

---

<sup>28</sup> Traduzione: “Comare e compare che San Giovanni caro, se si rompe la catenella, addio alla commarella”.

gioco. Il prescelto lanciava un sasso nella prima casella facendo attenzione che cadesse al suo interno e non toccasse nessuna linea di separazione. In seguito, saltava con una gamba su ogni casella numerata senza perdere l'equilibrio, toccare le linee, sconfinare ed evitando di entrare in quella con il sasso. Dopo aver raccolto il sasso, il giocatore si girava e saltellando tornava al punto di partenza. Quando tornava alla base, il giocatore lanciava il sasso nella casella successiva, rifaceva il percorso e se commetteva un'infrazione, il gioco passava a un compagno. Vinceva chi raggiungeva per primo l'ultima casella e tornava indietro senza fare errori.

#### 25) Pede pedelle

Al gioco partecipava un gruppo di bambine tra 7 e 11 anni di età che si disponevano in cerchio e si sedevano per terra con le gambe allungate e i piedi rivolti verso il centro della figura. Una di loro toccava un piede di una compagna di gioco dopo aver recitato la strofa finale della seguente filastrocca: "*Pede pedelle / culore sci belle / Santa Mari / che si venute / a la feste de lu re / tire lu pede c'attocche a te*"<sup>29</sup>. Il piede toccato si tirava indietro. In seguito, il gioco continuava con le stesse modalità e la vittoria finale andava alla bambina a cui non toccavano i piedi.

#### 26) Madama Dorè

Al gioco partecipavano solo elementi di sesso femminile. In questo caso alcune ragazze si disponevano a cerchio tenendosi per mano e un'altra si poneva all'esterno. Mentre giravano, la ragazza che stava fuori dal cerchio intonava la seguente filastrocca: "*Quante belle figlie Madama Dorè. / Quante belle figlie*". Il gruppo in cerchio girando rispondeva: "*Son belle e me le tengo Madama Dorè. Son belle e me le tengo*". Il gioco continuava con un'alternarsi di domande e risposte canore caratterizzato dalle seguenti strofe: "*Il re ne comanda una Madama Dorè. Il re ne comanda una. / Che ne volete fare Madama Dorè. Che ne volete fare. / Le voglio maritare Madama Dorè. Le voglio maritare. / Sceglietevi la più bella Madama Dorè. Sceglietevi la più bella*". Al termine della filastrocca, la ragazza posta all'esterno sceglieva una compagna che abbandonava il cerchio. Il gioco continuava sino a quando le componenti del cerchio si riducevano all'unità o in un altro momento precedentemente concordato.

#### 27) La costruzione degli altarini

Questo gioco era anche un mezzo di acculturazione religiosa a cui di solito partecipavano bambine di età compresa tra 7 e 12 anni. Esse utilizzando rametti, sassi, santini, mattoni, statuette e candele costruivano piccoli altarini all'aperto ove fingevano di pregare e chiedere grazie per loro stesse e i famigliari. Talvolta i bambini fingevano di pregare e collocare piccole croci con rametti di legno su fosse scavate nel terreno ove mettevano qualche gattino morto.

---

<sup>29</sup> Traduzione: "Piede pedello / Colore sei bello / Santa Maria / che sei venuta / alla festa del re / tira il piede / che tocca a te".

28) Un due tre stella

A questo gioco di solito partecipavano 4-5 ragazze. Una di esse, che si può considerare il capogioco si girava di spalle in modo da non vedere le altre e contava dicendo: “*uno, due, tre... stella*”. Mentre non erano osservate le compagne si spostavano e cambiavano posizione. Quando la ragazza pronunciava la parola “*stella*”, si girava e le sue compagne dovevano restare immobili. Se vedeva qualcuna in movimento, si eliminava dal gioco.

29) Il gioco dei sassetti

Al gioco partecipavano cinque ragazze di età compresa tra 9 e 13 anni. Durante il suo svolgimento si appoggiavano cinque sassetti per terra e le giocatrici ne tenevano uno ciascuno in mano. In seguito, la prima giocatrice scelta con una conta, lanciava in aria il sassetto che aveva in mano. Poi con la stessa mano prendeva un sassetto che era sul terreno e cercava di recuperare quello lanciato evitando che toccasse terra. Il gioco continuava sino a quando non si raccoglievano tutti i sassetti. Se una bambina lasciava cadere qualche sassetto tra quelli lanciati, il gioco passava a una compagna. Vincera chi riusciva a raccogliere più sassetti.

30) Zumpe zumpitte

Al gioco partecipavano bambine di età compresa tra 5 e 11 anni. Esso consisteva nel saltare da un gradino di una scala ad uno più basso oppure da una grossa pietra al livello del suolo. Durante i salti le partecipanti recitavano la seguente filastrocca: “*Zumpe zumpitte / calcagnitte / te rumpe la cocce / e statte zitte*”<sup>30</sup>.

31) Zurre e zurre

Nel gioco praticato da bambini e bambine senza distinzioni di sesso, si utilizzava un grosso bottone o un vecchio piatto con due buchi attraverso i quali si faceva passare uno spago o un robusto filo lungo circa 60-70 cm. Tenendo in mano le due estremità dello spago si faceva ruotare il complesso sino a quando si attorcigliava. In seguito, si faceva in modo che lo spago si svolgesse e il bottone o piatto ruotasse prima in un senso e poi nell'altro con una velocità che era determinata dall'entità dell'avvolgimento.

32) Il gioco del fazzoletto

Il gioco può essere considerato una variante locale di quello della “mosca cieca” ed era praticato da un gruppo di ragazze che si disponeva a cerchio e un'altra con un fazzoletto in testa che si sedeva al centro. Alla ragazza seduta una compagna di gioco prelevava il fazzoletto e lei doveva indovinare chi era stato. Se ci riusciva, scambiava il posto con la compagna e il gioco ricominciava. Durante la sua esecuzione s'intonava la seguente filastrocca caratterizzata da domande (D) fatte dalle ragazze in cerchio e le risposte (S) di quella al centro: D “*Giulia Giulietta, dimmi che hai in testa?*” / R “*Ho il fazzoletto, Giulia Giulietta!*” / D “*Dimmi chi te l'ha preso, Giulia*”

---

<sup>30</sup> Traduzione: “Zompa zompetto / calcagnetto / ti rompi la testa / e stai zitto”.

*Giulietta!*” Se non indovinava, le ragazze in cerchio dicevano: “*Hai detto una bugia / sei un pezzo di baccalà! / Se dicevi la verità, venivi con noi a passeggià*”.

### 33) L’altalena

Nel gergo di Lama dei Peligni l’altalena è detta “*La sciamble*” e il gioco, come in altre parti si basa sul movimento oscillatorio impresso a un sedile appeso a un sostegno. Al gioco partecipavano indifferentemente bambini e bambine di età compresa tra 8 e 15 anni. Chi voleva praticarlo per prima cosa cercava una trave di sostegno o un ramo d’albero robusto e resistente a cui appendere due funi. Talvolta durante la stagione invernale, il gioco si praticava nelle stalle e il sostegno era rappresentato dalle travi del soffitto. In seguito alle estremità libere delle funi si legava un sedile che poteva essere costituito da una tavola di legno, un pneumatico o altro. Un giocatore o giocatrice saliva o si sedeva sul sedile e con le mani si teneva aggrappato alle funi, mentre un altro dal retro lo spingeva per imprimere al complesso un moto oscillatorio. Spesso il movimento dell’altalena era accompagnato da canti e filastrocche varie.

### 34) Regina e reginella

In questo gioco praticato da bambine tra 7 e 13 anni d’età, si sceglieva una bambina che faceva “la regina” e fingeva di vivere in un castello. Le sue compagne si definivano “le dame” e si mettevano a una certa distanza dalla regina. Esse a turno si rivolgevano alla regina con la seguente filastrocca: “*Regina reginella / quanti passi mi dai per arrivare al tuo castello / con la fede e con l’anello?*” La regina decideva quanti passi far fare ad ogni bimba e vinceva chi arrivava per prima al traguardo cioè al castello dove si trovava la regina. La regina faceva vincere chi le era più simpatica.

### 35) Il gioco dei colori

Il gioco dei colori è la variante locale di quello a più larga diffusione nazionale denominato “La strega comanda colore”. A esso partecipavano ragazze di età compresa tra 7 e 12 anni e si praticava sino a circa 30 anni fa in spazi aperti. Il gioco iniziava con una conta tesa a si scegliere una ragazza detta “la penitente”, che comandava il gioco. In seguito la penitente dopo aver ripetuto più volte “*color, color, color*” indicava un colore (per esempio il verde), le compagne di gioco dovevano cercare un oggetto con il colore indicato, toccarlo e fermarsi vicino ad esso. Chi non ci riusciva, era rincorsa, toccata, simbolicamente catturata e prendeva il posto della “penitente”.

### 36) Il gioco delle pizzelle

Il termine “*pizzella*” nel gergo lamese indica le ferratelle, particolari dolci abruzzeso-molisani simili a cialde e costituiti da un impasto colato e cotto in una doppia piastra arroventata che presenta un particolare disegno al suo interno. Stringendo l’impasto tra le piastre, il dolce assume la forma data dalle nervature della piastra. Il gioco lo facevano due ragazze di età compresa tra 9 e 13 anni e utilizzavano un filo infilato tra quattro dita di due mani. Le ragazze si passavano il filo e cambiando il modo in cui

infilavano le dita, lo intrecciavano, formando figure diverse tra cui una che assomigliava a quella delle “*pizzelle*”.

### 37) Gli indovinelli

Gli indovinelli oltre che intrattenere hanno una funzione educativa poiché aiutano i bambini a potenziare il ragionamento critico e stimolare la creatività. La maggior parte di essi è costituita da metafore che consentono di acquisire concetti e comprendere le somiglianze tra vari elementi. Il gioco con gli indovinelli caratterizzava gli incontri tra ragazzi più o meno coetanei e quelli serali vicino al focolare tra adulti e bambini. In questo caso i bambini dovevano rispondere agli indovinelli posti dagli adulti. Uno di essi tipico di Lama dei Peligni è il seguente: *Verde sò e nire me me facce. / Casche 'nderre e ne me squacce. / Me s'arcoje nche gentilezze / Me s'arporte a lu palazze* (l'olivo)<sup>31</sup>.

## **I giochi infantili della contemporaneità**

Il periodo storico considerato “contemporaneo” riguarda sostanzialmente gli ultimi trent'anni. In questo lasso di tempo, rispetto a pochi decenni prima, il livello d'istruzione generale della popolazione è notevolmente aumentato. Ora ogni famiglia dispone almeno di un televisore, il telefono e qualche apparecchiatura elettronica d'ultima generazione (personal computer, jpad, telefonino, tablet e altro.). La popolazione locale è diminuita, ci sono meno nascite e meno bambini. I pericoli del traffico limitano le uscite e le frequentazioni di strade e piazze che in diversi casi sono occupate da macchine in sosta. Nei rioni semiabbandonati è più difficile la costruzione di gruppi con cui condividere giochi. La trasformazione della famiglia da patriarcale a nucleare e il maggior impegno delle donne nel mondo del lavoro hanno portato alla scomparsa di vari modelli educativi tradizionali. L'uso più frequente dell'italiano nei rapporti correnti ha portato all'abbandono di tipiche forme di comunicazione dialettale. I genitori moderni sono più protettivi: con i cellulari riescono a sapere istante per istante dove si trovano i loro figli e chi frequentano; tendono a regolarizzare le attività extrascolastiche degli stessi in modo da ridurre i tempi vuoti e indirizzarli verso attività strutturate culturali, musicali e sportive non sempre compatibili con le esigenze di svago e divertimento. Questi importanti cambiamenti hanno contribuito a ridurre l'abitudine al gioco libero e portato a identificare i momenti ludici soprattutto con le attività sportive organizzate.

I giochi tradizionali prima descritti non sono praticati e sono scomparse anche le filastrocche dialettali. I bambini della contemporaneità scelgono come giocare in base ai giocattoli disponibili che non costruiscono ma acquistano e trovano già pronti.

---

<sup>31</sup> Traduzione: “Verde sono e nero mi faccio / Cado per terra e non mi schiaccio / Mi raccolgono con gentilezza. / Mi riportano al palazzo”.

I loro giochi non si fanno in spazi liberi ma in ambiti considerati “protetti”. Inoltre, come constatato dallo scrivente, continua a persistere in alcuni soggetti la convinzione che il gioco sia un’attività inutile in antitesi al lavoro e allo studio e quindi da eliminare o almeno limitare nel tempo di pratica.

Un’altra caratteristica della contemporaneità è che i ragazzi hanno a disposizione un maggior numero di giocattoli. A indirizzare la scelta contribuiscono i genitori e la pubblicità televisiva che rafforza la tendenza agli acquisti, propone nuovi consumi e diffonde messaggi in cui considerare alcuni momenti dell’anno, feste per bambini in cui fare più regali. A tal proposito si può dire che un effetto della pubblicità contemporanea a Lama dei Peligni è la diffusione della figura di Babbo Natale che dispensa regali di giocattoli molto costosi e dal 2015, una persona del luogo che si traveste in questa figura con i suoi canoni classici. A fargli compagnia c’è un asino chiamato “Tari” che muove un carretto con sacchi contenenti dolci da offrire alle persone che assistono al suo arrivo nella pubblica piazza del paese. Il fatto si è ripetuto negli anni successivi e ora si può dire che è entrato nelle tradizioni tipiche del luogo.

Le famiglie acquistano giocattoli in qualsiasi periodo dell’anno e per regalarli scelgono particolari ricorrenze festive o momenti della vita individuale dei bambini tra cui: le vaccinazioni, le visite mediche, le cadute dei primi denti e il conseguimento di un successo scolastico.

La televisione ha perso la funzione aggregativa del passato. Ora ci sono famiglie che in casa dispongono anche di più apparecchi televisivi e spesso capita che in diversi momenti della giornata ogni membro è chiuso nella propria camera per seguire i programmi preferiti.

Nelle abitazioni recenti i bambini hanno le loro camere con tutti i giocattoli. Spesso giocano in casa soli, senza relazionarsi con i coetanei e le figure adulte. Talvolta per gioco navigano in rete e usano i telefonini per scambiarsi messaggi virtuali, impoverendo ancor di più le relazioni sociali. In questi ultimi anni, la pandemia da coronavirus ha accentuato l’isolamento tra le persone e i giochi solitari al chiuso. I bambini nati nell’era attuale conoscono poco il proprio territorio poiché non lo frequentano e non lo considerano un ambito in cui scorrazzare liberi e giocare, come avveniva sino ad alcuni decenni fa.

Un aspetto importantissimo dei giochi contemporanei è costituito dalla diffusione dei giochi elettronici che alcuni bambini iniziano a praticare dall’età di 4-5 anni utilizzando tablet e congegni simili. In generale essi sono costituiti da uno schermo che proietta immagini animate e da dispositivi d’interazione (microfoni, tastiere, mouse, joystick, ecc.) che il giocatore utilizza seguendo la sequenza delle immagini e le informazioni trasmesse.

Il gioco infantile a Lama dei Peligni si è adeguato alle leggi della contemporaneità che tuttavia non hanno portato al completo dimenticamento di quello del passato. A dimostrarlo concorrono alcuni avvenimenti. Il primo riguarda il plesso

della Scuola Primaria che nel 2013 ha realizzato un'attività didattica sullo studio e il recupero dei giochi locali del passato. Il secondo avvenimento ha avuto protagonista la Pro Loco che nello stesso anno ha recuperato gli stessi giochi al fine d'incrementare lo spettacolo e l'intrattenimento popolare. A tal proposito, in collaborazione con le famiglie sono stati costruiti vari giocattoli antichi che sono stati messi in mostra nella piazza centrale del paese: carrozze con cuscinetti a sfere, corde per i salti, rocchetti vuoti per i carri armati, bottoni per "zurre e zurre", sassi per il gioco a "sassetto", barattoli con filo per il telefono, foglie e steli di zucche per trombe e cerbottane, elastici e forcelle di legno per fionde, ecc. Contemporaneamente alcuni ragazzi giocavano con essi.

Al fine di avere maggiore chiarezza, opinioni e ragguagli sul gioco infantile attuale praticato a Lama dei Peligni e le differenze rispetto al passato sono state intervistate alcune persone del luogo che hanno fornito risposte scritte. Il primo di essi ha dichiarato: *"Quando si parla di giochi infantili, secondo me, bisogna considerare che anche questi come la società europea, hanno avuto una accelerazione modificata ed enorme negli ultimi 20 anni. Infatti, per decenni se non per secoli, vi è stato il mantenimento di aspetti ludici come di vita sociale e il cambiamento è stato lentissimo. Se pensiamo che dal secolo XIX fino agli anni '90 del secolo scorso, i ragazzi avessero gli stessi giochi societari e gli stessi momenti di svago personali. Es.: il nascondino, la mosca cieca, la campana, la "cuzza" e tanti altri (quelli della nostra infanzia) si perpetuavano identici nei secoli fin alle soglie del XXI secolo. Così i giochi personali, trenini che sostituivano le carrozze, costruzioni che cambiavano il materiale (legno, ferro, plastica), libri da disegnare, bambole dalla stoffa alla plastica, ma sempre bambole; armi che dalle sciabole si trasformavano in armi spaziali, ma sempre armi rimanevano. Quindi una lentissima "evoluzione". Invece negli ultimi venti anni, tutto questo è praticamente scomparso (sfido chiunque a dirmi quanti bambini vede giocare a campana in piazza ancora). Tutto ciò è figlia della informatizzazione e della digitalizzazione che ha trasformato anche il modo di giocare. Dai tempi dei primi videogiochi, lenti e in bianco in nero, si è passati a super video in tre dimensioni, coloratissimi, velocissimi, realistici e coinvolgenti. E la cosa ancora più diversa è che tutto ciò si sviluppa su piattaforme digitali rinchiusa, prima, su P.C. ma ora in tasca sul proprio smartphone che è diventato propaggine diretta del braccio e della mano. Anche dal punto di vista sociale si vede poco coinvolgimento comunitario, più bambini che stanno insieme e ognuno è fisso sul video del proprio telefono. Ed è grave. Dove finisce la socializzazione. Anche negli sport c'è stata una "evoluzione" pericolosa, a mio parere. È difficile vedere ragazzini che corrono dietro a un pallone per il paese, ma lo sport viene inteso solo come "attività sportiva" istituzionalizzata. I bambini s'iscrivono (vengono iscritti) a scuola calcio o scuola basket o scuola volley o a squadre ciclistiche ecc. ecc., e sono tutti con borsa della società sportiva di appartenenza, con scarpe di marca all'avanguardia, con divise belle e pulite. Dove finisce la spontaneità, la capacità di organizzazione senza limiti e*

regole limitanti e istituzionali? Dove finiscono le partite a pallone fino a quando il penultimo giocatore deve tornare a casa e vince l'ultimo rimasto, l'Highlander della situazione? Invece della libertà, dell'inventiva e della spontaneità costringiamo i bambini a regole e regolamenti, a "serietà" (per modo di dire) e impegno finalizzato alla competitività. Non mi sembra un grande passo avanti. I bambini di oggi, nelle serate estive, non vanno più neppure a suonare ai campanelli delle abitazioni paesane! Neanche la musica resta indenne. Nessuno suona più a "orecchio", strimpella quattro accordi stonati, ma o scuola di musica o niente!"

Il secondo soggetto ha dichiarato: "Se mi chiedi un paragone tra i giochi della mia infanzia e quelli del giorno d'oggi, mi chiedo: ma di cosa fanno i giochi di oggi? Nel migliore dei casi, anzi nel peggiore... essi fanno, cioè puzzano di plastica, e fanno anche di soldi buttati, perché il giocattolo nuovo viene dai pargoli d'oggi subito buttato in disuso in attesa (breve) di un altro arrivo. Ricordo da bambino tutto il tempo che ho pianto nel desiderare una piccola jeep dell'esercito americano, che un negoziante aveva esposto nel suo negozio. Pianti inutili... se non era per una maestra che poi me la regalò. E la conservai con molta cura tanto che stava ancora nell'attico della casa in cui abitavo qualche anno fa. Ma i giochi nostri "sapevano" anche di natura e di botteghe artigiane, Ogni volta che vado al fiume cerco tra i sassi qualche bella "voche" per poi lanciarla sul terreno, per sentire il rumore del suo impatto con il suolo e per immaginare il rumore di lei casarielle colpito in pieno. I nostri giochi sapevano di officine degli artigiani, in una "carrozze" c'era l'odore di falegnameria ed anche l'odore d'olio e nafta di un'officina meccanica dove si prelevavano i famosi e rumorosi cuscinetti a sfera. Cuscinetti che qualche volta ci regalavano degli effetti speciali quando sbandando sul catrame facevano qualche scintilla. Tutto aveva un odore o un rumore, od entrambe le cose, c'era per esempio il rumore nelle tasche dei vari tappi a corona (*le frezzecole*) usate per gareggiare sui muretti del paese, oppure l'inconfondibile e penetrante odore delle figurine Panini, odore forse dovuto alla colla, odore che le figurine di oggi non hanno; sono asettiche, come tante altre cose con cui i bambini si divertono per poco tempo".

Il terzo soggetto intervistato a sua volta ha dichiarato: "I giochi del passato erano momenti aggregativi che prevedevano la partecipazione in gruppo con grande interazione. Oggi la gran parte dei giochi i bimbi li fanno in solitudine sul tablet. Inoltre, alcuni di questi giochi, nati per stare insieme e divertirsi aiutandosi a vicenda, oggi sono stati copiati tecnologicamente e trasformati in giochi violenti (vedi un due tre stella)".

Il quarto soggetto ha dichiarato: "Attualmente i bambini non sanno giocare. Sono molto condizionati dalla tecnologia. Quindi stanno ore ed ore davanti a tv o computer con i giochi elettronici. Il calcio ormai non è più un gioco, è uno sport a pagamento. Poi c'erano giochi delle bambine, e giochi esclusivamente maschili. Quando noi ragazze volevamo giocare con loro ci urlavano di toglierci dai piedi che eravamo femminucce... Questo forse un po' è cambiato".

Il quinto intervistato ha dichiarato: “I ragazzi, e ancor più i bambini ahimè, a Lama non ci sono; ovvero, sono talmente pochi che non riescono nemmeno a raggiungere le 10 persone per giocare a calcetto al campetto. Detto questo, l’avvento di cellulari, tablet e computer, unito ad una sorta di cambio di paradigma nei genitori ha fatto sì che i bimbi e i ragazzi abbiano smesso di uscire e giocare assieme all’aperto. Lo fanno ancora, ma sotto forma di pijama party o feste di compleanno al chiuso. La mia opinione è che il troppo benessere e l’ostentazione dello stesso hanno portato ad una competitività eccessiva. Non c’è condivisione in niente. Io ricordo che la mia era la generazione delle sale giochi, dove si andava a giocare ai video games a gettoni. Secondo me lì è iniziato il declino dei giochi tradizionali e della socialità, complicità, condivisione che creavano. In sala giochi però stavamo tutti assieme, facevamo i turni per il nuovo video game, c’erano almeno bigliardini e una carambola, persino il ping pong. Però a nessuno andava più di giocare a nascondino, e i bimbi di allora, non vedendo più noi, smisero. A volte lo fanno a scuola, all’asilo perchè glielo insegniamo noi. La differenza più notevole tra i giochi di oggi e quelli di allora sta nella mobilità e nella motricità dei bimbi. Sono tutti scordinati, è vero, hanno una manualità su tablet e telefoni eccezionale, ma non sanno più correre. Il loro corpo va dal polso alle dita e basta. Inoltre, sono aumentati aggressività, nervosismo e tutti i disturbi correlati. Prima io ricordo che noi facevamo partite al campetto che duravano ore, c’era agonismo sì, ma non le nevrosi che ci sono ora. I giochi moderni, basati sul virtuale stanno isolando la nostra gioventù, che preferisce starsene in camera a giocare alla *play* che non uscire. Ecco però, una cosa voglio sottolineare, quando nevicava copiosamente, escono tutti a giocare... sarà la magia”.

Un altro soggetto ha dichiarato che i giochi della contemporaneità sono utili solo per i genitori che riescono ad essere più liberi e tengono occupati i loro figli.

### **Alcune osservazioni**

I fatti esposti nel loro complesso dimostrano che il modo di giocare dei bambini lamesi nel corso del tempo è cambiato, a conferma che anche il gioco ha avuto un suo divenire ed in generale è un elemento utilizzabile per la ricostruzione della storia culturale e sociale delle località d’indagine. Come visto, la diversità dei giochi caratterizza le fasi di sviluppo dei bambini, accompagnano il distacco progressivo dalle attenzioni materne, la costruzione dell’identità individuale e l’acquisizione di capacità relazionali, regole e varie abilità intellettive e fisiche.

Attraverso il gioco i maschi e le femmine apprendevano modelli e aspettative di ruolo comunitari. In particolare, le bambine lamesi giocando ad imitare le donne adulte, con le bambole e gli oggetti simili ai mobili dell’arredo domestico, apprendevano ad aver cura della casa, di loro stesse e alcuni stereotipi locali su come essere buone casalinghe, madri e mogli. A loro volta i maschietti, attraverso le loro

simulazioni delle attività degli adulti e le competizioni individuali e di gruppo, acquisivano forza fisica, abilità necessarie per diventare dei bravi lavoratori e capacità di guida e protezione; in altre parole, qualità caratteriali culturalmente condivisi che erano richiesti a un buon padre e un buon marito.

Attraverso il gioco i bambini costruivano anche due immagini di modelli di vita contrapposti: quella ideale del paese di cuccagna o dei balocchi ove tutti giocano, si divertono, sono spensierati, liberi e felici; quella reale e più o meno stereotipata su come sarebbe stata la vita adulta.

I giochi infantili praticati a Lama dei Peligni nel loro complesso non hanno caratteri di spiccata originalità e in certi casi rappresentano rielaborazioni locali di altri a larga diffusione regionale o nazionale. Alcuni giochi simili praticati in varie regioni, presentano piccole differenze nelle regole e i modi di svolgimento. In alcuni casi anche in ambito locale lo stesso gioco seguiva regole diverse imposte dai bambini stessi, a dimostrazione della grande creatività che sta alla loro base e dei collegamenti tra le sue varie espressioni. Il fatto che alcuni giochi hanno una larga diffusione dimostra che nel passato anche in assenza di internet, televisione e altri recenti mezzi di comunicazione di massa, esisteva una trasmissione culturale che assicurava la diffusione delle conoscenze tra località diverse.

I giochi del passato riportati possono suddividersi in due categorie: 1) quelli che si svolgevano senza giocattoli (girotondo, madama dorè, pede pedelle, nascondino, ecc.); 2) quelli che prevedevano l'uso di giocattoli (archi, frecce, aquiloni, carrozze, ecc.) o materiali ricavati dall'ambiente a cui si assegnava la funzione di giocattoli (bottoni, rocchetti, barattoli, canne, pietre, rami d'albero, ecc.). Essi esprimevano un profondo legame con il territorio e la sua cultura, contribuivano a farlo conoscere e favorivano l'apprendimento di modelli comportamentali e consuetudini locali. I giocattoli utilizzati a loro volta erano i prodotti della cosiddetta "tecnologia rustica locale", ecologica e sostenibile che riciclava oggetti e materiali inutilizzati.

Molti giochi infantili sono di finzione e rientrano nella categoria dei "giochi simbolici" o dell'intelligenza rappresentativa poiché le azioni e gli oggetti usati simboleggiano fatti ed aspetti non realmente presenti<sup>32</sup>. Tra essi: l'imitazione degli adulti, il gioco del telefono, le guerre tra gruppi, il gioco degli altarini, la bambola, madama dorè. ecc. Gli studi condotti su tali giochi dimostrano che i bambini iniziano a praticarlo dopo circa 18 mesi circa dalla nascita e quindi essi seguono i giochi d'esercizio. In seguito il gioco simbolico ha un'evoluzione caratterizzata da fasi strettamente correlate allo sviluppo cognitivo e ad avviso di Piaget (1970a) corrisponde alla fase preoperatoria dello sviluppo infantile. In questi giochi i bambini riproducono schemi culturali appresi, assumono ruoli, s'immedesimano negli

---

<sup>32</sup> Di Fabio (2015) definisce il gioco *simbolico* "come la capacità di rappresentare mediante simboli, immagini, nomi, pensieri, qualcosa che non è presente e che non si può percepire".

atteggiamenti dei personaggi che rappresentano, assegnano particolari significati alle loro azioni e introiettano valori e modelli culturali dominanti.

I giochi successivi in cui i bambini assegnano regole, corrisponde alla fase di sviluppo che Piaget definisce “delle operazioni concrete” e va da 6 a circa 12 anni.

Attraverso le filastrocche connesse ai giochi, i bambini si relazionavano con compagni e adulti ed acquisivano competenze linguistiche e valori della cultura locale. Gli scenari che rappresentano, anche se apparentemente surreali, sono mutuati dalla realtà, contengono riferimenti all’ambiente circostante e temi scherzosi. Le frasi e parole insensate dei loro testi potrebbero appartenere ad antiche formule magiche sopravvissute nel tempo che hanno modificato le funzioni originarie. In diversi casi si è notato che nelle strofe sono citati la Madonna e i Santi a dimostrazione che tali entità entravano anche nei giochi infantili, i bambini si avvicinavano ad esse e quindi le filastrocche potevano contribuire all’acculturazione religiosa.

Ai giochi con le bambole e i bambini disposti in cerchio o file sono stati attribuiti particolari origini e significati simbolici. Infatti, ad avviso di Gicca Palli (1990) le origini della bambola come giocattolo, risalirebbero al 2000 a.C. e nell’Egitto faraonico, le bambole simboleggiavano l’infanzia delle bambine. L’atto di abbandonarle per donarle alle divinità era sinonimo del passaggio dall’infanzia alla vita adulta, un fatto che coincideva con una precoce vita matrimoniale<sup>33</sup>. Invece, ad avviso di Malossini (2013) le origini dei giochi che prevedono i concorrenti schierati su due file, una di fronte all’altra, hanno un’origine bellica, mentre quelli che con i giocatori disposti in cerchio, una lontana origine erotica.

Nei girotondi e nei giochi in cui i bambini si mettevano in cerchio, il cerchio simboleggia un avvenimento immutabile, senza inizio, fine e direzione. Nelle disposizioni a cerchio, non ci sono differenze individuali, ognuno è uguale all’altro, segue lo stesso movimento, lo stesso destino e le stesse regole. I bambini che le praticavano socializzavano tra loro realizzando un’immagine di comunità con regole condivise: girare insieme, cadere per terra e vincere il gioco.

Nel gioco di Madama Dorè, la bambina che esce dal girotondo simboleggia la giovane donna che lascia la famiglia d’origine per sposarsi. In questo senso il gioco può essere visto come un meccanismo funzionale per insegnare alle bambine due aspettative comunitarie che avrebbero caratterizzato la loro vita adulta: dovevano essere scelte da un uomo e sposarsi per andare a vivere in un’abitazione diversa da quella dei genitori.

Nel gioco di regina e reginella, i partecipanti introiettavano l’idea che nella vita avrebbero potuto incontrare qualcuno che li avrebbe potuto aiutare o ostacolare favorendo altri.

---

<sup>33</sup> Cfr. Gicca Palli F. 1990, *La bambola. La storia di un simbolo dall’idolo al balocco*, Nardini editore, Firenze.

In molti giochi si accenna a re, regine, castelli e personaggi di successo a dimostrazione che essi contribuivano a introiettare sogni ed aspirazioni ad acquisire ruoli di elevato prestigio sociale ed a vivere in luoghi simbolici di potere, ricchezza e benessere.

Anche alle conte dei giochi infantili possono attribuirsi vari simbolismi. Infatti, i giochi fondati su di esse e cioè su decisioni che non dipendevano dai giocatori, contribuivano a far accettare il modello culturale che l'andamento della vita è influenzato da potenze superiori tra cui il destino che non è modificabile dall'agire umano. Ad avviso di Alinei (2009) il non senso delle conte mira a insegnare ai bambini che a decidere sul loro destino è la fortuna cieca che non guarda in faccia a nessuno.

Questi giochi tradizionali, spontanei e liberi che si praticavano all'aria aperta, nelle strade e nelle piazze ora sono sostituiti da giochi strutturati elettronici, musicali e sportivi. La loro scomparsa, come sostiene Frabboni (1999) porterebbe ad una fase in cui il bambino è "sempre più espropriato, derubato, scorticato del suo mondo di cose e di valori e costretto a specchiarsi in culture non sue: prefabbricate, surgelate, imposte surrettiziamente dal mercato industriale"<sup>34</sup>.

Contini (2016) conferma le criticità e sostiene che con l'avvento di giochi attuali si corre il rischio di rubare l'infanzia ai bambini che bisogna educare alle emozioni, alla creatività e al gioco libero.

Anche i soggetti intervistati hanno un'immagine negativa dei giochi della contemporaneità che prevedono l'uso del computer e di altri oggetti inventati in epoche recenti. A loro riguardo sono state elaborate anche altre tesi molto divergenti con alcuni studiosi che ne sottolineano gli aspetti positivi ed altri che enfatizzano i problemi che causano. In generale si evidenzia che: i giochi attuali sono "vigilati" poichè c'è minor autonomia e libertà individuali degli attori coinvolti; si praticano in ambiti chiusi e privati anziché in spazi collettivi; sono standardizzati senza differenze tra paese e paese poichè tutti i bambini che ne sono coinvolti seguono le stesse regole ed apprendono le stesse cose; l'attività ludica è assente e il giocatore deve essere abile a controllare gli stimoli visivi e sonori che percepisce. Essi sviluppano la memoria, la percezione, il ragionamento e la coordinazione oculo-manuale. La loro pratica eccessiva accentua la mancanza di relazioni sociali, la sedentarietà e le patologie a essa legate tra cui il sovrappeso.

Tra gli studiosi che evidenziano gli aspetti negativi dei giochi con le recenti tecnologie c'è Agresti (2013) che sostiene: "Il/la bambino/a ha bisogno di guardare, capire, provare e riprovare, smontare e rimontare, spesso perde la possibilità di utilizzare il giocattolo in modo creativo, secondo la sua fantasia e avverte il bisogno di richiedere nuovi giocattoli, senza aver utilizzato pienamente quelli che possiede"<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> In Frabboni F. & Pinto Minerva F., 1999: *Manuale di Pedagogia generale*.

<sup>35</sup> Agresti I. 2013: *Educare alle differenze: il ruolo del gioco nella prima infanzia.*, pag. 23.

Trincherò (2014) a sua volta sottolinea i lati positivi e scrive: “I giochi computerizzati rappresentano una formidabile palestra per esercitare le core capacities coinvolte nelle attività di potenziamento cognitivo, perché raggiungere gli obiettivi previsti dal gioco sollecita l’applicazione simultanea e coordinata di un gran numero di processi mentali. Attraverso tali giochi i soggetti possono esercitare e potenziare una vasta gamma di funzioni cognitive che riguardano per esempio l’attenzione visiva e l’elaborazione visuo-spaziale, le funzioni esecutive, le capacità di apprendimento e di memoria”.

Il fatto che il bambino della contemporaneità disponga di una propria cameretta con i suoi giocattoli è il segno rivelatore del moderno modello di vita domestica ed educativo che i genitori adottano e impongono ai loro figli.

Gli ultimi aspetti da prendere in considerazione sono l’attività didattica della scuola primaria e la manifestazione della Pro Loco con i giochi tradizionali. Esse hanno avuto un carattere episodico poiché non sono state ripetute. Per la scuola si è trattato di una delle tante iniziative mirate alla conoscenza del territorio, mentre per la Pro Loco di Lama dei Peligni, invece è stata una tra le tante manifestazioni che organizza con cui recupera fatti e tradizioni del passato per riadattarli ai bisogni della vita contemporanea. In questo senso la rappresentazione del “come eravamo” non ha il significato del nostalgico ritorno al passato ma un modo di vivere la contemporaneità riscoprendo le proprie radici e alimentando gli effetti spettacolari delle manifestazioni. È questo un aspetto rivelatore che nell’epoca del villaggio globale e di internet, la comunità lamese nonostante rischi di frantumarsi, vive il presente riscoprendo se stessa e valorizzando la propria memoria storica e identità culturale.

Per concludere si può dire che a Lama dei Peligni, nel periodo storico considerato, i giochi si sono modificati ma non è cambiato il bisogno dei bambini di dedicarsi ad essi.

#### **Ringraziamenti.**

Per le informazioni fornite si ringraziano: Amorosi Mario, Anecchini, Giustino, Ardente Concetta Antonietta, Cappella Amedeo, Caprara Rosanna, Del Pizzo Giuseppe, Di Fabrizio Elisa, Di Falco Loredana, Iocco Angelo, Laudadio Teresa, Madonna Saverio, Marrone Alfredo, Marrone Giovanni, Masciarelli Angelo, Masciarelli Assunta, Peschio Maria Consiglia, Piergiovanni Anna e Tabassi Giovanni.

## **Bibliografia**

Agresti, I. 2013, *Educare alle differenze: il ruolo del gioco nella prima infanzia*. Università degli Studi di Pisa Dipartimento di Scienze Politiche. Corso di Laurea Specialistica in Sociologia, Anno Accademico 2012-2013.

Alinei, M. 2009, *Le origini linguistiche e antropologiche della filastrocca*. Quaderni di Semantica 2, pp. 263-290.

Barbatelli, A. 2006, *Una teoria del gioco*. Antrocom, 2 (2), pp. 89-97.

Callari Galli, M. 1982, *Voglia di giocare. Una ricerca a più voci sul gioco in alcune istituzioni pre-scolastiche*, F. Angeli, Milano,

Caillois, R. 1989, *I giochi e gli uomini. La maschera e la vertigine*, Bompiani, Milano.

Caprara, P. 1994, *Origini*. Litografia Ianieri, Casoli (Ch).

Contini M. & Demozzi, S. (a cura di), 2016, *Corpi bambini. Sprechi di infanzie*, Franco Angeli, Milano.

D'Eramo, G. 2000, *Juoch e quetrelle*, in "tra veje e suonne", Tipolito Zappacosta G., Chieti, pp. 33-35.

D'Eramo, G. 2000, *Le pezzerielle*, in "tra veje e suonne", Tipolito Zappacosta G., Chieti, pag. 32.

De Nino, A. 1897, *Usi e costumi abruzzesi*, vol. VI, Tipografia G. Barbera, Firenze.

Di Fabio, G. 2015, *Il gioco simbolico come precursore della teoria della mente*. State of mind. Il giornale delle scienze psicologiche. <https://www.stateofmind.it/2015/09/gioco-simbolico-teoria-mente/#>

Di Franco, M. 2021, *L'arte del gioco e il suo valore educativo*. Didattica per la scuola n.3. <https://site.unibo.it/griseldaonline/it/didattica/marcella-di-franco-arte-gioco-valore-educativo>.

Frabboni, F. & Pinto Minerva, F., 1999, *Manuale di Pedagogia generale*, Laterza, Bari.

Gicca Palli, F. 1990, *La bambola. La storia di un simbolo dall' "idolo al balocco*. Nardini editore, Firenze.

Huizinga, J. 1983. *Homo ludens*, Il Saggiatore, Milano.

Lanternari, V. 1973, *Antropologia e imperialismo*. Einaudi, Torino

Madonna, T. 1993, *Lungo le nostre valli*. Tip. Ianieri, Casoli (Ch).

Malossini, A. 2013, *Giochi tradizionali d'Italia. Guida dalla A alla Z per bambini di ogni età*. Area51 Publishing, San Lazzaro di Savena (BO).

Marciani, S. 2012, *Oltre l'apparenza. Feste e folklore in Abruzzo*. Ed. Menabò, Ortona (Ch).

Pezzetta, A. 1994, *Casa rurale, ambiente, agricoltura e società a Lama dei Peligni dal 1770 ai giorni nostri*, Tipografia Savorgnan, Monfalcone (Go).

Pezzetta, A. 2013, *La nascita e l'infanzia nelle tradizioni di Lama dei Peligni*, *Aequa* 53, pp. 50-61.

Pezzetta, A. 2019, *Le tradizioni di San Giovanni Battista da un passato lontano all'epoca di Internet: il caso di Lama dei Peligni*. *Dada Rivista di antropologia post-globale* n. 2, pp.117-138.

Pezzetta, A. 2021, *La luna nelle tradizioni di Lama dei Peligni*, *Palavel* 10 (2), pp. 113-140.

Piaget, J. 1970a, *La formazione del simbolo nel bambino*, La Nuova Italia, Firenze.

Piaget, J. 1970b, *La psicologia del bambino*. Torino, Einaudi.

Trincherò, R. 2014, *Il gioco computerizzato per il potenziamento cognitivo e la promozione del successo scolastico. Un approccio evidence based*. *Form@re*, *Open Journal per la formazione in rete* 14, pp. 7-24.

## **Interpretare “con-testi”. Cancian, Lacedonia e i lacedonesi oltre le foto, a partire da un carteggio privato (1957 - 2020)**

Antonio Severino

**Interpreting ‘con-texts’. Cancian, Lacedonia and the Lacedonians beyond the pictures, from a private correspondence (1957 - 2020)**

### **Abstract**

In 1957 Frank Cancian, a young American student and photographer, had the opportunity to come to Italy (in Lacedonia) and photograph the rural reality of Irpina.

In 2012, the rediscovery by the Lacedonians of the photographic collection of 1801 images produced by Frank Cancian, allowed the reconstruction of a relationship between Lacedonia and the American, who, in the meantime, became emeritus professor of Cultural Anthropology at the University of Irvine. Starting from a collection of documents, containing the correspondence between Cancian and some Lacedonians, this essay tries to retrace the human, methodological and scientific experience of the young American photographer in the small town of Southern Italy.

The analysis of the corpus of letters also makes it possible to put forward interpretative proposals on how this distant relationship was built and on the communication strategies that allow us to move from an “affective community” to the constitution of what Vincenzo Esposito defines as an “affective community of memory”.

**Keywords:** text Ethnography, affective community, affective community of memory, indirect photo elicitation, Visual Ethnography, “I was there” attestations.

“le fonti sono come i bambini di una volta,  
parlano solo quando sono interrogati  
e non parlano mai con gli estranei”  
(M. Cheyney in *Medieval text and studies*, 1973)

### **Ricerca: incontri casuali, occasioni “perdute” e opportunità ritrovate**

Nel novembre del 2014 una mostra svoltasi nei locali del Circolo della Stampa di Avellino attirò la mia attenzione di studente di Antropologia in formazione.

Venivano esposte le foto scattate da un americano che, negli anni Cinquanta del secolo appena passato, aveva soggiornato a Lacedonia.

Rimasi colpito da quelle immagini, da quegli scatti che tanto assumevano ai miei occhi una certa “aria di famiglia”. La mia mente affiancava in maniera quasi “automatica” a quelle che avevo studiato durante il mio percorso di formazione universitaria in Antropologia Culturale.

Quelle foto sembravano avvicinarsi, senza soluzione di continuità, alle immagini che, proprio negli anni Cinquanta del Novecento, Franco Pinna produsse durante le spedizioni in Lucania insieme a Ernesto de Martino. I soggetti ritratti e le modalità degli scatti, prodotti in quelle sequenze fotografiche dall'antropologo americano, mi trasmettevano un vago senso di "assonanza" tra quei due linguaggi per immagini prodotti in due diverse ricerche riguardanti il Sud Italia. Era forse quella sensazione l'avvertimento dell'«aria di famiglia» di cui Wittgenstein (1983: 47) parla prendendo in esame i giochi? Concetto che si potrebbe estendere a tutte le cose (e quindi anche alle foto) che, con la loro "porosità simbolica", possono "nascondere" «una rete complicata di somiglianze che si sovrappongono e si incrociano a vicenda. Somiglianze in grande e in piccolo» (ivi: 66).

La visione di quella mostra non generò in me un'immediata curiosità scientifica. Assorbito da altri impegni, in quel periodo, rimasi solo stupito non tanto dalla bellezza di quegli scatti ma dal fatto che ci fosse qualche altro fotografo<sup>1</sup> (oltre quelli che i miei studi acerbi mi avevano fatto conoscere) e, per giunta, straniero che si fosse dedicato ai contesti contadini del Sud Italia. Si fece però strada in me, proprio in quel momento, la "convinzione" che, se negli anni successivi avessi ancora dedicato parte della mia vita all'Antropologia, avrei re-incontrato sicuramente quei documenti nel corso del mio impegno a osservare il contesto irpino, al quale riservo parte della mia "attenzione etnografica".

Quella convinzione/augurio si concretizzò nel 2018, quando, in occasione di un convegno di riflessione sulle condizioni delle aree interne, organizzato dalla Regione Campania, mi venne presentato Rocco Pignatiello, professore di storia e filosofia in pensione, lacedoniese dallo spiccato amore per la sua terra e profondo conoscitore delle questioni storiche irpine<sup>2</sup>.

Da quella interazione iniziale scoprii non solo di condividere con lui una grande sensibilità nei confronti delle condizioni in cui versano determinati paesi dell'entroterra irpino (e delle loro potenzialità inesprese in termini di storie ancora da studiare, scrivere e raccontare) ma anche che era lui, insieme ai suoi compaesani della Pro Loco "G. Chicone", a custodire, all'interno di una struttura denominata M.A.V.I. (Museo Antropologico Visivo Irpino), un fondo fotografico di 1801 immagini in bianco e nero scattate a Lacedonia nel 1957 da Frank Cancian, studente americano venuto nel paese irpino per studiare il contesto.

Proprio grazie a questo primo contatto, vengo invitato da Rocco a visitare Lacedonia e il M.A.V.I.

---

<sup>1</sup> Era proprio come fotografo che in quella mostra venne presentato Frank Cancian, non come etnografo o antropologo.

<sup>2</sup> Quello che gli antropologi definirebbero un erudito locale, contraddistinto anche da una evidente attitudine riflessiva nel modo di porsi sulle questioni e di argomentare durante le conversazioni relative alle tematiche storiche locali.

Dopo quattro anni rivedevo quelle foto, con una consapevolezza leggermente diversa e più solida che muoveva una più attenta “curiosità antropologica” nei confronti di quegli scatti.

Riflettendo con Rocco Pignatiello e con Antonio Pignatiello (Presidente della Pro Loco), l'intento che sembrava trasparire dalle loro parole era quello di “fare qualcosa per queste foto” in termini di valorizzazione e di riflessione su quel patrimonio. Quello che mi appariva chiaro era che, certamente, quelle foto non potevano solo essere annoverate nella categoria estetica del “bello”.

Quei volti, quelle piazze di Lacedonia piene di gente, quei bambini e quelle strade, immortalate da Cancian più di sessant'anni fa, celavano molto di più, alla luce dei racconti che avevo raccolto da chi mi aveva invitato a Lacedonia. Le foto presentavano dei piani di lettura tutti da indagare e da scoprire. Tutte quelle dimensioni che riguardano «la volontà dell'autore, le intenzioni del soggetto, l'azione del mezzo e del campo di interazione formale dato dalla situazione fotografica» (Faeta 2006: 41).

Proprio in virtù di questa “necessità”, avvertita quasi come “vitale” per un patrimonio non ancora interessato da una riflessione antropologica approfondita, risultò quanto mai necessario l'avvio di un “discorso scientifico” con l'Università degli Studi di Salerno, il Laboratorio di Antropologia Culturale “Annabella Rossi”, e il prof. Vincenzo Esposito (responsabile scientifico del Laboratorio), con il quale già avevo collaborato per diverse attività di ricerca sul campo e laboratoriali.

Giunti nel gennaio del 2019 alla stipula di una convenzione di ricerca tra Università<sup>3</sup>, Comune di Lacedonia e Pro Loco “G. Chicone”<sup>4</sup>, vennero subito avviati i primi lavori e la suddivisione dei diversi compiti all'interno dell'*équipe* di ricerca. Al ruolo di coordinamento scientifico e di ricerca sugli aspetti storici e sull'analisi dei taccuini di campo di Cancian del prof. Esposito, si sarebbe affiancata l'analisi e le riflessioni sui 1801 scatti da parte del Prof. Ugo Vuoso. Il compito al quale mi sarei dedicato<sup>5</sup> sarebbe stato, invece, quello di costruire un canale di contatto con l'autore. Il fatto che il professor Cancian fosse, sebbene molto anziano, ancora in vita rappresentava una straordinaria occasione per cercare di cogliere alcuni di quegli aspetti legati a quella tripartizione delle dimensioni in ballo nel processo di produzione della fotografia di cui parla Faeta.

---

<sup>3</sup> Nello specifico con il DiSPAC (Dipartimento di Scienze del Patrimonio Culturale, al quale il Laboratorio afferisce)

<sup>4</sup> Proprietaria del fondo fotografico ospitato nel M.A.V.I.

<sup>5</sup> Parlerò al singolare ma lo svolgimento delle attività sarà per tutti coloro che faranno parte del gruppo di ricerca un lavoro svolto sotto il segno della collaborazione, del continuo confronto e della condivisione di ogni piccolo passo in avanti fatto nei vari “segmenti riflessivi” che ognuno ha scelto di percorrere.

Come sostiene anche Esposito<sup>6</sup>, la fortunata possibilità di poter ancora discutere con l'autore del materiale da lui prodotto rappresenta un'occasione che «dovrebbe permettere un giusto equilibrarsi di aspetti emici ed etici relativi all'interpretazione dei materiali stessi» (Esposito 2012: 65).

Perseguire questo tipo di metodo e cogliere questa occasione avrebbe solo implementato il valore di un patrimonio fotografico e accresciuto in maniera esponenziale il loro "spessore etnografico".

I primi contatti con Frank Cancian si ebbero nel novembre del 2019. Una relazione via mail che si consolidava progressivamente, nel pieno rispetto dei tempi e delle modalità più congeniali a un professore anziano che, sebbene lucidissimo, recuperava progressivamente da una malattia che lo aveva colpito nel dicembre del 2018. La figlia, Maria Cancian e l'assistente, Doug Silva, provvedevano ad informare il professore e a coadiuvarlo nella gestione della corrispondenza.

Ma fu il ventisei novembre del 2020 che un a notizia scosse profondamente tutto il gruppo di ricerca: Frank Cancian, dopo un mese di malattia, si spense a Irvine (California) lasciando tutti increduli e dispiaciuti, ancor più increduli in virtù di quel senso di speranza e di forza d'animo che traspariva dalle parole scritte dallo stesso professore.

Nello scambio epistolare virtuale che si era instaurato si avvertiva la volontà e l'interesse del professore a voler proseguire il dialogo e la disponibilità a "riattivare" la riflessione in merito al suo lavoro, alle sue foto e al contesto lacedoniese.

Una dimostrazione ancor più chiara e palese di questa grande "forza" la ebbi quando, all'aggravarsi delle sue condizioni di salute, la voglia di continuare a interagire lo spinse a rispondere alle mie "lettere" redigendo le sue risposte a matita, in stampatello, su fogli di quaderno di cui inviava le immagini (lettera Cancian-Severino, fig.1).

### **“Pericoli” dell’indagine etnografica e “ricostruzione” degli “strumenti della ricerca”**

L'esperienza di ricerca faceva irrompere prepotentemente uno dei suoi aspetti più umani e quindi più forti e duri: il confronto con la morte. Quel "negativo" che, parafrasando de Martino, può recide i "fili del senso" che preservano l'operatività dell'esistenza (cfr. de Martino, 1958).

Verrebbe da ipotizzare che, probabilmente, il concetto di statuto metodologico «inquieto» (cfr. Malighetti, Molinari, 2016) della prassi antropologica derivi anche da questa eventualità: il "pericolo", sempre in agguato, della scomparsa (data l'età spesso avanzata) di quegli interlocutori sul campo (nel gergo antropologico

---

<sup>6</sup> Per quanto riguarda un'analogia ricerca da lui compiuta sul fondo fotografico Gallotta a Eboli.

“informatori”) dalla cui interazione etnografica derivano i dati della successiva interpretazione.

L'irruzione della morte durante il dialogo etnografico è una delle possibili variabili che il ricercatore dovrebbe tenere sempre in considerazione, non per innescare una dinamica frettolosa nella raccolta dei dati e delle informazioni ma, bensì, per far assumere una postura che sia ancor più attenta e concentrata su qualsiasi aspetto delle interazioni nel momento in cui esse riescono a verificarsi.

Ritrovarsi durante una ricerca a fronteggiare la scomparsa di quello che si era identificato come proprio “informatore” potrebbe rappresentare un'eventualità che, a prima vista, scompagina strategie e preliminari pianificazioni. Ma è proprio in quel momento che quello “statuto debole” della metodologia antropologica, che non prevede un «metodo scientifico, univoco e fisso» (ivi: 14) sembra trasformarsi da caratteristica limitante a peculiarità capace di aumentare le vie interpretative di un'analisi.

Del resto, come sosteneva Geertz:

A parte coloro che aspirano alla scienza pura e a una tecnica ancora più pura, nessuno di noi parte con idee strutturate da portare in posti lontani per essere verificate attraverso procedure accuratamente codificate e sistematicamente applicate. Andiamo in luoghi lontani, oggi sempre più vicini, con alcune nozioni generali sulle cose che ci piacerebbe approfondire e sul modo in cui potremmo farlo (Geertz, 1998: VII).

La scomparsa di Frank Cancian, apparentemente, chiudeva, nel dispiacere personale, umano e scientifico, uno dei possibili segmenti della ricerca, sicuramente interessante e centrale.

Ma cosa fare adesso?

Rileggevo quelle ultime lettere, quei pensieri che Frank aveva redatto con l'approccio fiducioso a una vita sempre *in fieri*, propensa alla pianificazione di altri progetti e libera dal pensiero di una fine imminente, malgrado il suo stato di salute.

A chi rivolgere le domande ora che il destinatario delle lettere era scomparso?

Con chi intavolare quella relazione dialogica, critica e riflessiva, che si stava lentamente costruendo attraverso il rapporto epistolare?

Come raccogliere informazioni e “costruire” dati etnografici, adesso che anche la possibilità di un dialogo attraverso la posta elettronica era diventato impossibile?

La risposta, paradossalmente, è arrivata proprio da Cancian, o meglio, dalla relazione “complicata” e indiretta che si era instaurata con lui.

Fare etnografia attraverso un dialogo epistolare non è certo quella che si potrebbe considerare una condizione comoda o “canonica” per quella che si definisce “osservazione partecipante”. Ma le lettere (quelle tra me e il professore) non sono state le uniche che Cancian aveva scritto.

Grazie alla relazione che curavo da tempo con il contesto lacedoniese e i suoi abitanti (in particolare con Rocco Pignatiello, mio primo contatto sul territorio) venni a conoscenza dell'esistenza di una "raccolta" di altre lettere.

Era un faldone con ritagli, fogli stampati di corrispondenza e-mail, un po' alla rinfusa, che risalivano al periodo della realizzazione della prima mostra fotografica delle foto, organizzata in seguito alla loro fortuita riscoperta nel febbraio del 2012 da parte di Gerardo Ruggiero e sua moglie Luigina Falini che:

[..] da tempo non abitavano più a Lacedonia ma decisero di rientrare in paese proprio in quei giorni glaciali. Luigina provò a navigare attraverso internet per aggiornarsi sul meteo e sul rischio di rimanere intrappolati dalla neve sulle strade e sulle autostrade dell'appennino centro-meridionale. Per caso scorse una piccola fotografia, nella moltitudine di immagini della rete relative al tempo meteorologico, restituite dai motori di ricerca quando digitava la parola Lacedonia. Una piccola fotografia in bianco e nero raffigurante un volto di donna. Le sembrò familiare, non sapeva ancora quanto. La necessità di capire perché le sembrava di conoscerla, quella donna d'altri tempi, la costrinse a cliccarci su e così scoprì che la donna ritratta altro non era che sua suocera, la cara Rosa Antonia detta Letta. Chiamare il marito e averne la conferma fu questione di un attimo (Esposito, 2019: 101).

Quel *corpus* giaceva tra i tanti documenti dello studio privato di Rocco Pignatiello e raccoglieva copie fotostatiche di lettere, appunti e allegati, redatti al pc e inviati via mail, risalenti proprio al periodo in cui alla mostra stava per seguire la realizzazione del libro *Lacedonia. Un paese italiano, 1957* (Cancian, 2013), che avrebbe ospitato quelle prime foto selezionate dal professore, affiancate da diversi contributi scritti.

Fu proprio Rocco, durante uno dei nostri lunghi colloqui, a chiedermi di tradurre in italiano le parole di Cancian contenute in quel faldone. Nulla di particolare c'era in quei fogli raggruppati in maniera confusa, a detta del proprietario, ma li riteneva comunque importanti e da trasporre in italiano, anche solo per la voglia di conservare le lettere e, finalmente, poterne consultare una traduzione migliore di quella fatta con *Google Translator* durante il suo dialogo epistolare con il professore americano.

Mi sfuggiva ancora il motivo per il quale venisse data tanta importanza a quelle pagine che fin da allora erano rimaste stipate in un vano della libreria di Rocco ma, al tempo stesso, acconsentii alla richiesta. Recuperai tutto il materiale sparso e dopo qualche giorno cominciai la sua sistemazione, durante la quale è stato centrale anche l'ausilio della dottoressa Fabiana Rescigno, interprete e traduttrice, già altre volte impegnata professionalmente nella resa in italiano di testi e corrispondenze in lingua inglese e francese.

La risistemazione cronologica di quella sequenza di lettere e documenti "spaiati" e la successiva traduzione cominciava però a diventare un'operazione tutt'altro che meccanica e sterile.

Dover ricostruire l'esatta sequenza di quello scambio epistolare, attraverso l'analisi dei dialoghi, presupponeva una lettura che fosse approfondita, attenta, lenta e «leggere lentamente significa anche imparare a leggere tra le righe» (Ginzburg, 2021: XI).

Tra queste “righe” apprendevo progressivamente informazioni indirette, comparavo le mie notizie, raccolte sul campo dalla voce degli informatori lacedoniesi, con le parole scritte da Cancian e dai suoi interlocutori. Un'operazione di messa in relazione dello scritto con il racconto che, potenzialmente, creava temi di confronto e presupposti di dialogo sempre nuovi con gli interlocutori locali.

Tutto ciò permetteva di intravedere alcune parti della vita dell'antropologo, del contesto lacedoniese e dei suoi abitanti, grazie agli squarci aperti da quei testi, all'apparenza “poco utili”, perché da considerarsi “banali” accumuli di un archivio privato.

Quei “residui” rappresentavano le tracce dei contatti e delle relazioni che si stavano cominciando a ricostruire per colmare il “vuoto” di interazioni tra Cancian e quel “campo” con il quale, dopo il 1957, non aveva più avuto rapporti.

Uno degli elementi apparentemente “marginali” della ricerca, se messo a confronto con un *corpus* fotografico di 1801 immagini scattate negli anni Cinquanta del Novecento o con l'opportunità di discutere con l'autore ancora vivente, stava riprendendo la sua centralità.

Quel “senso sfuggente” del motivo per cui, secondo Rocco, persino un fascicolo pieno di lettere stampate, fogli volanti e ritagli era importante, al punto tale da dover essere conservato e tradotto, cominciava ad assumere un valore differente anche ai miei occhi e pareva delineare una nuova strada d'analisi e di interpretazione.

Cominciavo a rendermi conto che:

[...] i migliori punti d'accesso, quando si tenta di penetrare in una cultura estranea, possono essere là dove essa ci appare più oscura. Quando ci accorgiamo che a noi sfugge qualcosa - una battuta, un proverbio, una cerimonia, *una richiesta particolare*<sup>7</sup> - che per i nativi è particolarmente significativo, possiamo individuare il bandolo con cui dipanare un sistema di significati che ci è sconosciuto (Darnton, 1988: 102).

In questo caso, però, non era la «cultura estranea» che prendevo in considerazione nella sua interezza, ma estranea era per me la relazione che si era prodotta tra diversi soggetti, generando quello scambio di informazioni mediato dalla scrittura.

Un “errore” nel quale è possibile incorrere durante una ricerca (sia essa storica, letteraria o antropologica) è proprio quello di porsi con un atteggiamento che Ginzburg (cfr, 2009) definirebbe «pirronista», ovverosia scettico e foriero di riserve *a priori* nei confronti di determinate fonti, solo perché considerate non ufficiali o

---

<sup>7</sup> *Corsivo mio.*

comunque non legittimate nella loro attendibilità da quelli che si potrebbero definire “processi storicizzanti”. Vale a dire quei trattamenti che le fonti subiscono prima di trasformarsi in attestazioni analizzate, verificate e quindi “oggettivate” per poi essere consegnate alla memoria della Storia.

Non va dimenticato, però, che «il fatto che una fonte non sia “oggettiva” (...) non significa che sia inutilizzabile» (ivi: XV).

Dialogare con le fonti, del resto, non è impresa semplice e lo ricordava lo stesso Bloch quando scriveva che esse «parlano soltanto quando le si sappia interrogare» (Bloch, 1981: 70).

Il tentativo da fare era quello, dunque, di interrogare un “accumulo privato” di documentazione per avviare una sorta di “etnografia testuale” provando ad assumere quella postura tanto cara a Levi-Strauss (1966: 21), secondo cui «lo scienziato non è l’uomo che fornisce le vere risposte; è colui che pone i veri problemi» quindi le opportune domande.

Lo scopo di queste domande non è quello di restituire una visione completa e definitiva sulla figura di Cancian e sulla sua storia. Si tratterebbe di provare a costruire altri dati e ad avanzare qualche proposta interpretativa che possa essere utile a rendere ancor più densa e articolata la riflessione, non solo sull’attività di ricerca del professore americano in Italia, sui prodotti del suo lavoro e sul “campo” in cui effettuò la sua osservazione. Naturalmente, verrebbero prese in considerazione anche le diverse modalità attraverso le quali si sono costruite e intrecciate le relazioni tra lui e gli abitanti di Lacedonia.

### **Interpretare con-testi**

Il *corpus* preso in esame si potrebbe definire un carteggio misto, composto da documenti eterogenei tra i quali è preponderante la presenza di una sequenza di trenta messaggi di posta elettronica ma non mancano allegati come immagini, testi di lettere e altri tipi di contributi scritti. Una raccolta che Andrea Giorgi accosterebbe agli «archivi di persona» che «normalmente non si formano, sedimentano e conservano secondo criteri tali da prevedere una serie di regole di gestione della documentazione e una sua organizzazione a fini di auto documentazione del soggetto produttore» (Giorgi, 2007: 22).

Sono attestazioni della relazione costruitasi tra Frank Cancian e i suoi interlocutori italiani in seguito alla realizzazione della prima mostra a Lacedonia con le Cinquanta foto selezionate dal professore dopo quel casuale ritrovamento dell’immagine della madre di Ruggiero su Internet da parte di Luigina.

L’interazione epistolare, come anticipato in precedenza, si è prodotta in virtù di esigenze di “concertazione” per la realizzazione di *Lacedonia. Un paese italiano, 1957*.

Quel “documento” da realizzare, nelle intenzioni degli organizzatori della mostra svoltasi nel 2012, “doveva”<sup>8</sup> rappresentare la testimonianza scritta dell’evento e dare una sorta di “continuità costruttiva” all’iniziativa, mantenendo il contatto con Frank Cancian, come lo stesso Rocco Pignatiello ha raccontato:

Franco Arminio fu il primo che disse “perchè non pensiamo a un libro?” / e allora / pensiamo a un libro / e vediamo / e vediamo un po’ se / come contattare Cancian / come / cercare di / di coinvolgere Cancian in questo progetto // (AVLA, Pignatiello R., Lacedonia, 16\_12\_2020).

La “sequenza epistolare”, a livello temporale, ha un andamento discontinuo e sono presenti dei “buchi testuali”<sup>9</sup> ma si può dire che essa abbraccia l’arco temporale che va dall’agosto 2012 al giugno 2013.

Sfruttando le opportunità fornite dai nuovi sistemi di comunicazione *on line* la corrispondenza non si sviluppa solo in un rapporto uno a uno. Salta subito all’occhio, infatti, che le *mail* sono spesso pluridestinarie. Un elemento che ci porta a ipotizzare come il progetto della realizzazione del libro di foto, successivo alla mostra, si sia sviluppato in una dinamica di condivisione collettiva, sebbene gli interlocutori più attivi fossero due.

Tra i tanti componenti dell’indirizzario di questo dialogo epistolare *on line*, quelli che potremmo definire “principali” nello “scambio” sono: Rocco Pignatiello (lacedoniese, all’epoca, professore di Italiano e latino<sup>10</sup>), Antonio Pignatiello (detto Tonino, Presidente della Pro Loco “G. Chicone” di Lacedonia) e Frank Cancian. Compiono tra i destinatari della corrispondenza, il già citato Gerardo Ruggiero, Angela Paolantonio<sup>11</sup>, Doug Silva<sup>12</sup> e Franco Arminio<sup>13</sup>.

Se la “prassi antropologica”, basata sull’osservazione partecipante, è da considerarsi articolata, la costruzione di un’“etnografia del testo” potrebbe risultare, a sua volta, alquanto difficile e ardua. Questo soprattutto per la complessità della costruzione di un dialogo con l’informatore, volto a generare dei dati etnografici.

Concettualmente, “interrogare un testo” sembrerebbe un paradosso. Sarebbe come porre delle domande a un testimone che ha già parlato e che ora ha perso la facoltà di rispondere ulteriormente per chiarimenti.

---

<sup>8</sup> Almeno stando a quelli che erano i presupposti dichiarati in origine.

<sup>9</sup> La corrispondenza intercorsa tra Rocco Pignatiello e Cancian è pressoché completa. Ad essa si aggiungono delle altre lettere o documenti che il professore scambiava con altri contatti lacedoniesi ma che venivano poi girati dallo stesso Cancian a Rocco per tenerlo informato di altri progressi. La concessione del trattamento di questi documenti e delle dichiarazioni utilizzate in questo articolo è stata consentita dai diretti interessati.

<sup>10</sup> Nonché profondo conoscitore e studioso della storia locale e irpina designato come coordinatore del comitato editoriale del libro da realizzare.

<sup>11</sup> Fotografa di Calitri, direttrice del progetto.

<sup>12</sup> Collaboratore del professor Cancian in California.

<sup>13</sup> Poeta, scrittore e regista nativo di Bisaccia.

Una sequenza di lettere, generatasi in funzione dell'intenzione di un gruppo di persone di produrre un "libro", si potrebbe considerare l'attestazione di un evento finito e circoscritto; qualcosa di "normale".

Proprio in questa ordinarietà però è possibile intercettare caratteristiche di eccezionalità «perché un documento, un avvenimento unici, contengono in sé elementi tanto normali da non essere stati scorti in precedenza (...), che forniscono però le chiavi di lettura per decodificare ciò che sarebbe muto se guardato solo dal punto di vista dell'interattività dei fattori» (Fazio, 2004: 285).

Del resto, come afferma Apolito, analizzando le lettere tra Annabella Rossi e la tarantata Anna, «gli esseri umani non sono batteri di laboratorio di analisi» (Apolito, 2014: 10). Non sarebbe quindi possibile considerare qualsiasi tipo di interazione umana, il prodotto di un unico e solo intento e ridurre la sua interpretazione a una semplice relazione causa-effetto.

Recuperando l'ossimoro di «eccezionale normale», coniato da Grendi (cfr. 1977), sarebbe possibile reinterrogare il testo passando da una sorta di monosemanticità (quella dello scambio di informazioni per coordinare la realizzazione del libro) alla polisemanticità di una negoziazione epistolare all'interno della quale, tutti i partecipanti hanno depositato, in modo sparso, indizi utili a ricostruire i pensieri, le azioni e la propria individualità all'interno di una dinamica collettiva.

D'altra parte, come sostiene sempre Fazio (2004: 285), «ogni configurazione sociale, culturale, economica è il risultato dell'interazione di innumerevoli *strategie* individuali».

Provare a scovare nel testo le «spie» di queste "strategie" permetterebbe, attraverso una sorta di paradigma indiziario, di innescare un processo interpretativo basato su degli "scarti testuali" (cfr., Ginzburg, 1979). Scarti che riprendono la loro centralità nel momento in cui la progettazione *Lacedonia. Un paese italiano, 1957* rimane sullo sfondo e diventano, invece, baricentriche, per l'analisi e la riflessione, le persone che, impegnate nel raggiungimento di quello scopo, hanno prodotto e scambiato informazioni, formalizzando una relazione.

Leggere un testo scritto (una corrispondenza) significa ritrovarsi di fronte a ciò che Barthes considerava un prodotto del lavoro di corpi che sono in preda al linguaggio e ci impegna, dunque, a una sorta di interrogazione infinita sui racconti, i nessi e le interpretazioni di quei messaggi corporei che sono stati consegnati alla parola (cfr. Barthes, 1986: 196).

Quei messaggi corporei che si celano dietro la semplice "transazione costruttiva" per la scrittura di un libro invitano/obbligano, quindi, a una riconsiderazione di quelle lettere andando oltre "l'intenzione dichiarata" dell'interazione epistolare.

Se si provasse, dunque, a "liberare" l'analisi del rapporto epistolare dalla sua "finalità palese" – ovvero la realizzazione del libro - sarebbe possibile focalizzare

l'attenzione su quelle che potremmo definire le differenti "motivazioni individuali" di ogni interlocutore.

Tutti i mittenti e i destinatari costruiscono un rapporto che non sarebbe da considerarsi "libero" ma intavolato per diversi "scopi" che si fondono nel progetto collettivo. Le lettere diventano paradigmaticamente l'attestazione di una dialettica *ethnos/anthropos* (cfr. Bernardi, 1993) e quindi il campo di confronto e definizione tra le "verità" individuali e quelle del gruppo di cui fanno parte queste individualità.

Commentare questi documenti e le differenti retoriche utilizzate dagli scriventi permette, in un certo senso, di ri-raccontare e reinterrogarsi su alcune vicende di un mondo e di un momento della storia lacedoniese, utilizzando le nuove e diverse voci che emergono dalle lettere, con la consapevolezza che ognuna di esse non è una riproposizione definitiva e oggettiva dei fatti, come non sarà tale neanche il discorso che mi accingo a organizzare su questo tema.

Le lettere rimangono "interazioni narrative" da considerarsi il prodotto di un riplasmarsi di pensieri e memorie che avviene durante la scrittura poiché, parafrasando Bachtin (1979: 403), il mondo ricreato nella scrittura, sebbene realistico, divergerà in qualche modo da quello dell'esperienza vissuta dall' "autore".

### **"Sono nato e cresciuto a Stafford Springs...". Informazioni personali**

Il carteggio si apre con un foglio singolo nel quale sono presenti tre brevi sinossi contenenti la traduzione delle prime informazioni personali che Cancian inviò agli organizzatori della mostra fotografica, tenutasi a Lacedonia nell'agosto del 2012, per la redazione di un volantino informativo (*flyer*) di presentazione dell'evento.<sup>14</sup>

Sono nato e cresciuto a Stafford Springs, nel Connecticut, non molto lontano da Natick, nel Massachusetts, dove molte persone di Lacedonia migrarono. Mia madre fu portata nel mio paese nel 1903, quand'era bambina, da un paese di montagna vicino Belluno, assieme a tante altre persone di quello stesso paese. Nel 1923 da Vittorio Veneto arrivò anche mio padre all'età di 22 anni. Mia madre lavorava in una filanda, mio padre era muratore. Da giovane, nel fine settimana e durante le vacanze estive lavoravo come suo operaio. Quando sono arrivato a Lacedonia avevo 22 anni. Già da dieci ero un fotografo (ma non professionista). Avevo conosciuto l'Antropologia Culturale solo due anni prima che venissi qui. A Lacedonia il mio principale interesse era la fotografia e i miei appunti presi in Lacedonia - che ho ancora - dimostrano che le mie qualità di antropologo non fossero ancora ben sviluppate. Intrapresi studi formali di Antropologia nel 1958, mi sono laureato nel 1963 e ho lavorato come professore di Antropologia fino a che non sono andato in pensione nel 1999. Nel 1974 e nel 1996 ho pubblicato libri di foto di persone che ho anche studiato in qualità di antropologo - il primo riguardava il popolo Maya in Messico, il secondo su donne che facevano pulizie nelle case delle famiglie di Irvine, in California dove ora vivo (*Flyer mostra 2012*, fig. 2).

---

<sup>14</sup> Il foglio che si trovava all'inizio del faldone riporta a penna i numeri "2.1" e la scritta "Locandina 2012".

Con queste parole Cancian sintetizza la sua vita, mettendo in evidenza non solo il suo luogo di nascita ma anche le origini italiane, oltre che umili, dei suoi genitori.

Un passaggio viene, poi, dedicato a un riferimento geografico prossimo al suo luogo natale: la città di Natick «dove molte persone di Lacedonia migrarono» (idem). Nella sua narrazione, l'antropologo americano sembra quasi indicare una sorta di legame o prossimità "fatale" con il paese dell'Alta Irpinia nel quale avrebbe svolto la sua indagine qualche decennio dopo.

In poche battute, Cancian prova a presentarsi, anzi, ripresentarsi alla comunità Lacedoniese nel *flyer* illustrativo della sua mostra, quella che avrebbe fatto ritornare a Lacedonia dopo cinquantasei anni una prima parte del fondo fotografico.

La possibilità di far interagire i dati dell'indagine etnografica con questo primo estratto del documento contenuto nel carteggio ci permette di aggiungere un'informazione che sembra essere saltata nel sintetico racconto che Cancian elabora nella sinossi. Ascoltando diversi interlocutori locali, in particolare Rocco Pignatiello e Gerardo Ruggiero, è stato possibile scoprire che Cancian era già ritornato a Lacedonia negli anni Ottanta. Una visita rapida e veloce in cui il professore americano sostò per poco tempo nelle strade del centro cittadino ma senza riconoscere ed essere riconosciuto da nessuno.

In realtà / lui / il professor Cancian / lui era tornato anche a Lacedonia // dagli / negli anni '80 me sembra / e // però non aveva riconosciuto nessuno / e // voglio dire / nessuno si era interessato a lui / per cui /aveva fa / aveva fatto un viaggio a vuoto insomma in questa occasione degli anni '80. Per cui il fatto che qualcuno // dopo tanti anni si interessa / alla sua ricerca / gli ha fatto molto piacere (AVLA, Ruggiero, G., Cortona, 26\_06\_2021).

Non è nelle intenzioni di questa analisi spiegare il motivo dell'omissione di questo ritorno del professore nel paese irpino che sfuggì alle cronache della comunità lacedoniese. È, però, interessante prenderlo in considerazione per evidenziare come la costruzione di un racconto individuale non è un resoconto dettagliato e puntuale di ogni aspetto dell'esperienza umana del narrante ma rappresenta una riproposizione di una memoria del passato che è filtrata dall'oblio (cfr. Augé, 2000).

Si potrebbe dire che, scrivendo di sé stesso, Cancian seleziona ciò che è funzionale alla ricostruzione di un rapporto con Lacedonia in occasione di quella prima mostra fotografica in cui si ripresenta per l'ennesima volta ai lacedonesi.

Siamo di fronte a un resoconto semplice e molto sintetico ma che già contiene alcune di quelle tracce che possono diventare interessanti nel corso dell'analisi del resto del carteggio e, nello specifico, quello che riguarda la corrispondenza tra Cancian e Rocco Pignatiello.

### **“Caro prof. Frank Cancian...” Attitudini antropologiche implicite e comunanza affettiva del ricordo**

Inizia nel modo più canonico la prima lettera scritta da Rocco Pignatiello all'antropologo americano, inviata il 20 novembre del 2012.

Nei suoi passaggi sono contenute le modalità con le quali Rocco ha scelto di presentarsi a Cancian e cominciare ad entrare in relazione con lui.

Pignatiello scrive che è stato delegato dal Presidente della Pro Loco a prendere contatti diretti con lui in virtù dell'idea progettuale della realizzazione di «un libro sulla cultura dei contadini di Lacedonia negli anni 50» (Lettera 20/11/2012a, fig. 3).

Egli si accinge alla costruzione di un dialogo con il professore americano in una maniera che può apparire banale ma, al tempo stesso, aggiunge alla presentazione dei dettagli che possono risultare interessanti.

Sono laureato in lettere e insegno lingua e letteratura italiana e latina nel liceo scientifico di Vallata, un paesino a 20 minuti da Lacedonia. Non conosco la lingua inglese, ho potuto leggere la sua lettera grazie alla traduzione di una mia collega. Ho collaborato alla stesura di un libro di storia sull'Irpinia: “La transizione dal fascismo alla costituente”, e di un altro sulle lotte contadine nel secondo dopoguerra: “Terra e libertà” che mette al centro l'occupazione delle terre a Lacedonia e nell'Alta Irpinia. Non sono un esperto di Antropologia e il mio metodo di conoscenza si basa sull'analisi e sull'interpretazione dei testi, proprio della letteratura. Sono però sempre stato affascinato da questa disciplina e ho letto in maniera abbastanza approfondita alcuni testi di Ernesto de Martino sulla magia e le pratiche religiose dei contadini del Sud. Sono perciò molto interessato alla pubblicazione di un libro sulla cultura dei contadini del mio paese, che conosco solo per esperienza diretta o tramite testi di letteratura di memoria o di storia. Mi manca quindi una conoscenza di quel mondo supportata da un metodo scientifico specifico. Sono convinto quindi che la pubblicazione avrebbe una funzione importante per la conoscenza delle nostre radici, essenziale per intervenire attivamente sulla società contemporanea, attraversata da una crisi non solo economica, ma anche di valori. I soci della Pro loco condividono questo progetto e perciò hanno costituito una redazione composta dal presidente, da me, da Franco Arminio e Angela Paolantonio (idem).

In questi passaggi Pignatiello ammette di non essere padrone degli strumenti dell'Antropologia ma risulta interessante come egli applichi implicitamente un approccio antropologico nel momento in cui, parlando del suo criterio legato all'analisi del testo, “denuncia” la cornice metodologico-culturale nella quale si muove durante le sue ricerche. Un atteggiamento nel quale, con le dovute riserve, si potrebbe scorgere una sorta di assonanza con l'idea demartiniana relativa all'approccio sul campo, secondo cui «l'oggettività per l'etnografo non consiste nel fingersi sin dall'inizio della ricerca al riparo da qualsiasi passione, col rischio di restar preda di passioni mediocri e volgari e di lasciarle inconsapevolmente operare nel discorso etnografico (...) ma si fonda nell'impegno di legare il proprio viaggio all'esplicito riconoscimento di una passione attuale (...)» (de Martino, 1994: 20).

Rocco non è un antropologo e lo sottolinea anche nelle prime battute della sua

prima lettera a Cancian. Attraverso questa relazione, coglie l'occasione per intensificare il dialogo con l'antropologo americano finalizzato alla realizzazione del libro ma anche con una motivazione personale legata alla passione, che Rocco già coltivava, per lo studio e la riflessione sulla storia locale e l'ampliamento delle conoscenze sul quadro socio-politico degli anni Cinquanta. Anni importanti che lo stesso Rocco considerava baricentrici per comprendere il passato e il futuro della sua terra (cfr., AVLA, Pignatiello R., Lacedonia, 16\_12\_2020).

Forse, anche in virtù delle sue "letture demartiniane", Pignatiello sembra, però, indirettamente, procedere proprio con la cautela che è alla base di quell'etnocentrismo critico fondamentale per la costruzione di un dialogo che, come direbbe Amalia Signorelli, sia consapevole:

«che è impossibile, velleitario e sterile pretendere di uscire dalla cultura che ci appartiene per entrare nella cultura altrui e farla nostra; ma nello stesso tempo, questa consapevolezza del nostro etnocentrismo, se e quando alimenta un confronto sistematico con le altre culture, ci rende avvertiti, critici non solo e non tanto verso gli altri, ma soprattutto, e cosa ben più difficile, vero il nostro stesso mondo culturale» (Signorelli, 2015: X).

Questo "primo approccio" non passa per nulla inosservato a Cancian, che risponde nella stessa giornata spendendo parole di apprezzamento per il modo con il quale Rocco si è presentato. Appare chiaro anche al professore americano quanto sia importante<sup>15</sup> la conoscenza dei dettagli dei reciproci «background» per le conversazioni future e quindi per la costruzione di una relazione che, in un certo qual modo, sarà anche etnografica, in virtù della progressiva conoscenza reciproca.

Dear Rocco-

Thank you very much for your message. I appreciate very much the details you included about your background. They will help me during our "conversations" in the future. I will try to send you more such material about me.

Tomorrow will begin a four-day vacation for our holiday of "Thanksgiving." I will return to work on Monday, and will try to reply to your letter by the end of next week.

I look forward to working with you on the project. I am sorry that I no longer write or speak Italian well enough to make our communication easier. I find that I can read your letter well enough, I hope, to appreciate your thoughts and proposals.

Warm regards,

Frank (lettera 20/11/2012b, fig. 3).

In queste prime battute epistolari sembra esserci una sorta di "corteggiamento intellettuale" che si innesca attraverso la costruzione di "spazi grafici" in cui, ognuno degli scriventi, "gioca" una "partita di avvicinamento" e conoscitiva. Tentativi di approccio che portano a mettere in campo delle passioni, per identificare un terreno comune di interessi tale da favorire il dialogo e lo scambio.

---

<sup>15</sup> Probabilmente a livello umano, oltre che metodologico.

I due scriventi non si conoscono minimamente e, in questo caso, Rocco più di Cancian spende le sue parole per “agganciare” non solo intellettualmente ma anche affettivamente il professore americano.

Mosso da motivazioni personali e collettive, Rocco si “avvicina” con quella che si potrebbe definire una retorica garbata, mostrandosi pronto a mettere in discussione *in primis* le sue categorie scientifiche e di interpretazione della realtà, quasi a rassicurare il suo interlocutore e garantire la disponibilità a comprendere il pensiero del professore americano.

Dal canto suo, Cancian, quasi “lusingato” dall’approccio di Rocco, promette l’invio di nuovi materiali relativi alla sua biografia, scusandosi anche per il suo italiano carente.

All’interno di questo “ambiente grafico”, Cancian e Rocco Pignatiello non mettono solo in scena un semplice “corteggiamento”.

Rocco Pignatiello dichiara la sua passione per la storia di Lacedonia e il grande valore pedagogico del messaggio socio-politico della civiltà contadina lacedoniese. Quel messaggio è, per lui, ancora valido per comprendere il presente della sua terra e le foto scattate dal professore americano parlano di questa storia, trasmettendone visivamente il messaggio.

A tutto questo va aggiunto che quelle foto sono comunque un documento che parla dell’infanzia di Pignatiello. Nel 1957, infatti, Rocco era una giovane ragazzino di sette anni.

Da queste argomentazioni, sembra trasparire la volontà “strategica” di attirare Cancian per coinvolgerlo nel “progetto collettivo” del libro; una volontà che si mescola con il desiderio personale di entrare in confidenza con lui.

Cancian, mostrando soddisfazione per questo interesse e dichiarandosi coinvolto in questo “sistema di intenti”, delimiterà con Rocco uno spazio di interazione in cui anche lui sarà impegnato nella condivisione di idee, sensazioni, pensieri e ricordi.

Questa fase si potrebbe intendere come un primo livello del complesso meccanismo che istituisce una «comunità affettiva del ricordo» di cui parla Esposito (2014).

In questo caso la relazione non riguarda ancora una comunità. Si tratta di un rapporto uno a uno ma, attraverso il dialogo epistolare, i due scriventi si orientano verso la costruzione di quella che si potrebbe definire una “comunanza affettiva”, che passa attraverso lo scambio di sentimenti, emozioni e valori. Uno scambio che, come vedremo in seguito, non tarderà ad assumere caratteri più collettivi e partecipati.

## **Un giovane antropologo americano in formazione nel Sud Italia**

Dal momento in cui Rocco viene nominato dalla Pro Loco come responsabile della realizzazione del libro, gli è permesso di entrare in contatto diretto con Cancian.

Prima di questo momento, i contatti con il professore venivano curati dal Tonino Pignatiello<sup>16</sup> e da Gerardo Ruggiero<sup>17</sup>.

Questa intermediazione è dimostrata da una lettera, inviata da Cancian a Tonino Pignatiello il 22/09/2012, che riporta come oggetto la dicitura «*answer for prof. Rocco Pignatiello*».

Rocco aveva elaborato una serie di domande da porre al professore per raccogliere informazioni sul suo lavoro a Lacedonia che, secondo lui, erano basilari per cogliere il senso della presenza dell'americano in Alta Irpinia. Una questione che lo stesso Rocco asserisce di aver inquadrato subito, a partire da un articolo che egli stesso scrisse per il Corriere dell'Irpinia nei primi giorni dell'agosto 2012, il cui testo venne inviato a Tonino in una mail (anch'essa conservata in copia nel carteggio). Insieme al testo dell'articolo, Rocco inserì nel corpo della *mail* anche una parte delle domande che potevano essere rivolte al professore (lettera 24/08/2012, fig. 4).

Cancian risponderà alle prime domande di Rocco in una lettera che perverrà ancora a Tonino (l'ultima prima che la relazione tra Cancian e Rocco prosegua senza intermediari).

Così come Rocco Pignatiello ha riassunto:

Nell'articolo che io mandai per il / Corriere // inquadravi subito il problema / cioè nel senso che / noi abbiamo queste fotografie che raccontano appunto / la visione del mondo dei contadini / e nello stesso tempo // però non sappiamo / ed era la domanda che tutti si facevano / per quale ragione / Frank Cancian è venuto a Lacedonia //

La domanda che tutti si facevano era questa / e // la / la risposta che io / ho dato subito era quella di dire / l'unico modo è quello di ricostruire il contesto in cui tutto questo avviene /

E il contesto qual è?

Sono gli anni Cinquanta / l'interesse per la cultura contadina / a partire da / e per / la cultura contadina e per la cultura del Mezzogiorno d'Italia / a partire da Cristo si è fermato a Eboli (...) insomma / io che / insegnavo ancora in quel momento / ero fresco anche di studi eccetera (...) quelle fotografie rinviavano anche non solo a Cristo si è fermato a Eboli ma rinviavano anche a tutta la letteratura sulla / sulla cultura contadina di quegli anni / che è la cultura anche di Pavese / di *Paesi tuoi* / la cultura di Fenoglio / la cultura di / successivamente di Pasolini che racconta la (...) scomparsa di questa cultura contadina // quindi questo era / e soprattutto rinvia anche (...) a Rocco Scotellaro / e / e rinvia anche a un / ad Ernesto de Martino // all'antropologo appunto di *Sud e Magia* (...) che avevo letto qualche anno prima / per altre ragioni (...) e il contesto è anche / sono le lotte appunto contadine che si fanno in quegli anni / le lotte contadine / l'occupazione delle terre / e / a Lacedonia (...) uno dei pochi paesi in tutta la provincia di Avellino ma / a livello più generale / in cui la sinistra governa per / dieci

---

<sup>16</sup> In qualità di presidente della Pro Loco.

<sup>17</sup> Il primo ad entrare in contatto con Cancian dopo l'episodio, precedentemente ricordato, del ritrovamento della foto della madre su internet.

anni / dal '46 al '56 / non solo / è uno dei pochi paesi anche della provincia di Avellino e di / e di // e del Mezzogiorno d'Italia dove vince la Repubblica // nel referendum Monarchia - Repubblica / nel Mezzogiorno vince la / la Monarchia // a Lacedonia e in altri paesi qua vicino dove ci sono state le lotte per le terre vince / vince la Repubblica // (...) la ricostruzione del contesto era questo / probabilmente dico / Cancian è venuto a Lacedonia per questa ragione perché c'era un forte interesse a studiare i contadini e soprattutto i contadini / appunto / di un paese dove c'era stata questo forte movimento dell'occupazione delle terre // Altri dicevano "no ma quello è stato un caso perché Tentori lo ha mandato " / ma la domanda che io mi facevo eccetera / "ma perché Tentori / manda / appunto / manda Frank Cancian a Lacedonia?" è chiaro che l'interesse di Tentori era l'interesse per le zone interne del Mezzogiorno d'Italia / insomma / insieme anche con de Martino eccetera / anche se le due strade / quella di de Martino e quella di Tentori / vanno in direzioni diverse ma / in qualche modo l'interesse è reciproco / quello per la ricostruzione (...) di quel periodo insomma // E quindi / queste erano le (...) prime domande / (AVLA, Pignatiello R., Lacedonia, 16\_12\_2020).

Rocco sintetizza l'inizio della sua relazione con Cancian e le domande alla base del suo interesse (personale e scientifico) che stava per incanalarsi nell'impegno per la realizzazione del libro per cui aveva ricevuto l'incarico.

Da questo momento il carteggio ci permette, attraverso le varie lettere, di ripercorrere - avvalendoci anche delle ricostruzioni già fatte da Esposito (2019) e Faeta (2020) - le tappe fondamentali della biografia del professore americano per aggiungere alcuni dettagli e avanzare qualche proposta interpretativa relativa al suo approccio sul campo e la relazione costruita con i lacedoniesi nel 1957.

Cancian, terminata l'*high school* nel 1952, proseguì la sua formazione frequentando i corsi di *Philosophy* alla *Wesleyan University* di Middletown e fu in questo periodo che seguì un corso di lingua e letteratura italiana, tenuto dal filosofo Louis Mink, che prevedeva la lettura del romanzo di Ignazio Silone *Fontamara*. Successivamente ottenne, nel 1955, dal professor David Park McAllester<sup>18</sup>, l'assegnazione di una tesi di ricerca sul campo che gli permise di laurearsi nello stesso anno (cfr. Faeta, 2020).

Faeta evidenzia come *Fontamara* sia stato, negli anni in cui Cancian si laureava, un libro che aveva costruito e alimentato l'immaginario collettivo americano legato al Mezzogiorno d'Italia.

È probabile, quindi, che la lettura di questi testi, unita a quel contatto mai reciso con la parte della famiglia ancora stanziata in Italia, avrà inciso sulla scelta da parte di Cancian di orientare la sua attenzione nei confronti dell'Italia meridionale. Appena laureato, fece prima domanda per la borsa di studio della *Woodrow Wilson National Fellowship Foundation*<sup>19</sup>; riuscì ad ottenere però quella del *Fullbright Programm* per l'Italia.

Va tenuto presente anche - prendendo in esame l'analisi di Esposito (cfr. 2019) - che questo "orientamento dello sguardo" e dello studio americano nei

---

<sup>18</sup> Etnomusicologo e antropologo.

<sup>19</sup> Borsa che non riuscì a ottenere.

confronti dell'Italia (e in particolare del Mezzogiorno) era anche determinato dalla complessità degli equilibri dello scacchiere geopolitico derivanti dall'ancora recente fine della Seconda Guerra Mondiale ma anche dalla riflessione critica che la Sociologia e l'Antropologia americana stavano compiendo su loro stesse.

Da un lato c'erano la netta distinzione del mondo in due blocchi di influenza (quello sovietico e quello americano) e le speranze disattese del Piano Marshall, le quali facevano sorgere interrogativi non poco critici nei confronti del governo italiano dell'epoca<sup>20</sup>. Alla radice delle critiche c'erano le ingenti somme di denaro inviate dall'America che non portarono l'Italia (soprattutto meridionale) a quel "cambio di passo" immediato nella costruzione di un sistema industriale e produttivo, tale da integrarsi nel "circuito commerciale" americano. Dall'altro la comunità dei sociologi e antropologi americani si stava interrogando sulla funzione della disciplina all'interno dell'accademia ma anche della sua incisività all'interno del campo sociale, politico ed economico.

Esposito mostra come questo dibattito abbia portato da un lato alla costruzione di una strategia di legittimazione accademica attraverso il postulato della sociologia come «disciplina avalutativa» e dall'altro al suo ingresso nei settori della cultura non-accademica (composti da artisti, esponenti della cultura umanistica politicamente impegnati, *mass-media*, eccetera) attraverso il postulato della «disciplina valutativa» (cfr. Esposito, 2019: 10).

All'interno di questo schema, i sociologi possono scegliere di schierarsi dalla parte dei "superiori" o degli "ultimi" (*underdogs*). Scegliere di stare dalla parte degli ultimi non significherà - spiega Martinotti, citando Martin Nicolaus - voltare le spalle ai "superiori" ma bensì raccogliere dati e informazioni per loro basilari, poiché:

"gli enti che finanziano le ricerche hanno un bisogno disperato di informazioni sugli *underdogs* (...) più o meno per le stesse ragioni per le quali i governi coloniali sostenevano ricerche analoghe fatte dagli antropologi". Quest'argomentazione è stata sostenuta con particolare forza da Martin Nicolaus, un sociologo radicale che ha presentato una comunicazione violentissima durante la famosa A.S.A. (Gouldner 1964: 227 e Nicolaus 1970: 275-277, cit. in Martinotti 1972: 139, cit. in Esposito, 2019).

In questo contesto storico Cancian, nel 1956, ottenne la borsa annuale di ricerca che gli permise di giungere in Italia per un lavoro di ricerca nel campo della filosofia.

Fu solo in seguito agli incontri con Cipriana Artom Scelba (direttrice del Programma Fullbright in Italia) che Cancian ottenne il permesso di modificare il taglio della sua ricerca per essere indirizzato verso una destinazione dove poter svolgere un lavoro antropologico e fotografico. Una volontà accolta di buon grado dalla direttrice del Programma, la quale mise in contatto il giovane studioso con il professor Tullio Tentori (all'epoca direttore del Museo delle Arti e Tradizioni

---

<sup>20</sup> Presieduto da Alcide De Gasperi.

Popolari dell'EUR a Roma) e, inoltre, autorizzò l'investimento di una parte dell'assegno di ricerca<sup>21</sup> per acquistare pellicole fotografiche (cfr. Faeta, 2020: 9-10).

### **“L'amico dell'altro”. Strumenti, metodologia ed esperienza sul campo di un antropologo in formazione**

Dopo un periodo di quattro settimane passato all'Università per stranieri di Perugia, durante il quale seguì un corso intensivo di lingua e cultura italiane, Cancian ritornò a Roma dal professor Tentori.

Sempre nella *mail* con oggetto la dicitura «*answer for Rocco Pignatiello*» (di cui si è fatta menzione anche in precedenza), il professore americano, dopo una prima parte dedicata ai ringraziamenti a Rocco per la sua attenzione e il suo articolo, dedica dei passaggi proprio al racconto di questo suo dialogo con Tentori e delle “fasi organizzative” di questa ricerca che lo avrebbe condotto verso una meta a lui ancora sconosciuta.

Dear Rocco Pignatiello-

Thank you very much for your article in “Corriere dell'Irpina” about my photos. I appreciate it very much, and am glad that you are interested in details about my work in Lacedonia.

My apologies for writing in English. I no longer write in Italian. I do read it fairly well.

Here are some answers to your questions that Tonino passed on to me.

What questions did I ask in Lacedonia? Have I saved notes and writings about Lacedonia?

What were my relations with Professor Tentori?

Professor Tentori, formal questions:

In late 1956 people at the Fulbright scholarship office in Rome sent me to Professor Tullio Tentori. I met him at EUR where he directed a program. He gave me a desk in the area he managed, advice, and helped me prepare for work in a village. He also put me in contact with a couple of social workers, Renato and Clara, who helped me when I arrived in Lacedonia (lettera 21/09/2012, fig. 5).

Tullio Tentori, all'epoca, poteva già vantare tra le sue esperienze un lavoro svolto a Matera nel gruppo scientifico impegnato nella bonifica dei Sassi<sup>22</sup>, oltre che numerose collaborazioni con molti studiosi americani presenti nel Sud per scopi di ricerca. Vale la pena ricordare che tra questi “contatti americani”, ci fu anche Friedman, che tra il 1951 e il 1955 fu impegnato proprio a Matera insieme a Tentori nell'ambito delle attività degli studi promossi dall'UNRRA – CASAS, cioè dalle *United Nations Relief Rehabilitation Administration* (Amministrazione delle Nazioni

---

<sup>21</sup> Che di norma si sarebbe dovuto spendere per l'acquisto di libri.

<sup>22</sup> E nella progettazione delle nuove aree abitative in cui trasferire gli abitanti che vivevano in condizioni di maggiore indigenza (cfr. Faeta 2019: 10).

Unite per la Riabilitazione e il Soccorso dei Paesi Liberati) e del Comitato Assistenza per Senzatetto<sup>23</sup>.

Proprio la figura di Friedman fu una delle più interessanti per quanto riguarda le prospettive metodologiche che mise in campo durante le sue rilevazioni. Un esempio paradigmatico della ricerca nordamericana sulle comunità del Sud Italia che, come riflette Esposito, portò ad interessanti proposte di approcci che fossero incentrati sulla ricerca sul campo e sul coinvolgimento dei ricercatori nella vita quotidiana dei contesti indagati<sup>24</sup>.

Tentori, inoltre, era già stato due volte in America nei primi anni Cinquanta, entrando probabilmente in contatto con gli ambienti scientifici di Harvard in cui si stava costruendo, secondo gli approcci metodologici dell'epoca, un questionario per l'analisi comparativa dei valori culturali, grazie all'impegno di Clyde Kluckhohn.

L'ipotesi di questi contatti tra Tentori e gli ambienti scientifici di Harvard<sup>25</sup> viene avanzata anche da Cancian, sempre nella lettera di risposta alle domande di Rocco.

I think he had visited Harvard University in the United States. I believe he gave me copies of questions used with the Harvard Value Orientations Method (HVOM) that was very popular at that time, and encouraged me to translate the questions and use them in Lacedonia.  
Professor Tentori was very helpful, and kind. I was a young student (idem).

Secondo Cancian, il fatto che il professor Tentori possedesse una copia del questionario con i criteri dell'*Harvard Value Orientation Method*<sup>26</sup> poteva costituire la prova della relazione tra il professore italiano e quelli dell'Università americana.

Una volta arrivato a Lacedonia, quel formulario composto da domande predeterminate fu il primo ad essere utilizzato dal giovane ricercatore ma anche il primo ad essere abbandonato perché, a detta dello stesso Cancian, poco efficace sia

---

<sup>23</sup> Progetto di cui fu ispiratore e referente l'ingegnere Adriano Olivetti. Si veda Musatti, R., Friedmann, F., Isnardi, G., Nitti, F., Tentori, T., 1996, *Matera 55. Radiografia di una città del Sud*, Edizioni Giannatelli, Matera.

<sup>24</sup> Questa interessante proposta metodologica era però "viziata" da una retorica sociologica conservatrice e filoamericana tale da fornire "legittimazione scientifica" ai progetti capitalistici e giustificarli, attribuendo alla cultura delle popolazioni osservate l'intera responsabilità del loro sottosviluppo (cfr. Esposito, 2019).

<sup>25</sup> Anche Faeta, nel suo saggio, precisa che sebbene tutto lasci presagire questo coinvolgimento di Tentori con i lavori del "questionario di Harvard", non vi sono attestazioni che possano certificarlo in maniera precisa. Anche analizzando l'autobiografia di Tentori (2004), le uniche informazioni che vengono riportate sono quelle legate all'impegno dello studioso nell'adeguamento del T.AT. (*Thematic Apperception Test*), un questionario utilizzato anche da Edward C. Banfiel durante le sue ricerche a Chiaromonte (cfr. Faeta, 2020).

<sup>26</sup> Per approfondire sull'HVMO si veda Hills, M. D. (2002). Kluckhohn and Strodtbeck's Values Orientation Theory. *Online Readings in Psychology and Culture*, 4(4). <https://doi.org/10.9707/2307-0919.1040>

per ricavare dati etnografici, sia per la costruzione di una relazione con gli abitanti del paese alto irpino.

My notes show that I used three of the HVOM questions in interviews with four Lacedonia men: Filippo Chiauzzi, Nicola Quatrane, an unnamed 21-year-old farmer, and an older man shown with his wife and a mule in one of my fotos (also in two others). The questions were long and complicated. My translation may have been poor. Respondents often appeared confused by the questions. I thought the questions were too long for direct (oral) interviews. After those trials I stopped the questionnaire experiment and concentrated on photography, and on more specific questions about life in Lacedonia. (Yesterday I looked online at materials from the HVOM. I found that questions were revised in later years. They were made much shorter and less complex.).

Informal general/ethnographic questions, notes:

Living in Lacedonia and talking with people in the square, at parties and ceremonies and on farms, I learned a lot. Unfortunately, I did not take very systematic notes. I learned to do that in 1958 and later, while I was a student at Harvard.

I have my notes from Lacedonia. They are mostly about where I went, who I talked with, what they said and what fotos I took. These notes are written in English, in small letters. Unfortunately, sometimes I cannot read them (ibidem).

Solo tre furono le domande che Cancian provò a sottoporre alle prime persone con le quali entrò in contatto. Osservando alcuni dei suoi scatti e tenendo presente la sua storia, capiamo che lo studente americano provò a sottoporre quelle tre domande alle persone con le quali era già riuscito a costruire una sorta di rapporto confidenziale: Filippo Chiauzzi (fig. 12-13), Nicola Quatrane, un contadino di ventuno anni di cui non ricordava il nome e un'anziana coppia fotografata con il mulo (fig. 11)<sup>27</sup>.

Si potrebbe ipotizzare che il questionario non convincesse *in primis* lo stesso Cancian, il quale reputava quelle domande, «lunghe e articolate», un elemento che non favoriva l'avvicinamento e la possibilità di un contatto sempre più stretto con le persone del paese irpino.

Cancian sembra “giustificare” così la sua scelta di “cambiare metodo” e utilizzare le foto come primo strumento di penetrazione del contesto e modo per entrare in relazione con i lacedonesi e far sorgere domande molto più “coerenti” alla sua esperienza di campo e alla sua osservazione partecipante. Una scelta, all'apparenza, divergente dall'approccio suggeritogli alla sua partenza da Roma ma che (col senno di poi) non sarebbe errato definire “vincente”, se si va ad osservare il grado di penetrazione, raggiunto da Cancian, di quella che Hertzfeld (cfr. 1997) definirebbe «intimità culturale» con la popolazione locale.

Il giovane antropologo americano produce immagini di una Lacedonia che lo aveva accolto, che riconosceva quella presenza e quasi non la percepiva come estranea. Ecco che, quindi, tra le sue 1801 foto, compaiono scatti di persone che non

---

<sup>27</sup> Si veda per approfondire Cancian, F., 2013, *Lacedonia. Un paese italiano 1957*, Delta 3, Grottaminarda.

facevano caso alla macchina fotografica e venivano immortalate nella “banalità” di un’azione quotidiana o, al contrario, si mettevano in posa, ammiccando all’obiettivo, quasi a voler trasmettere un “senso di complicità” profonda con chi in quel momento stava per far risuonare un altro *click*, premendo il bottone che azionava l’otturatore (fig. 15).

Nelle sue lettere a Rocco, Cancian mette in evidenza quelle che sono state le sue “scelte di campo” ripensando anche ai suoi “errori”: l’incapacità di raccogliere appunti sistematici, legata all’inesperienza nella pratica etnografica. Malgrado questa “impreparazione”, c’è da soffermarsi ancora un attimo sull’abbandono del questionario in favore di una differente “strategia” di approccio.

Cancian mette in risalto la metodologia attraverso la quale ha prodotto le sue conoscenze del contesto; conoscenze che per l’antropologo - come sostiene Marano - «sono sempre provvisorie, riguardano società che mutano continuamente e sono il risultato di approcci metodologici in cui il posizionamento del ricercatore è (...) determinante» (Marano, 2013: 207-208).

Il suo posizionamento appare chiaro dalle foto e viene confermato da ciò che scrive a Rocco: seguì la gente nelle piazze, alle feste, interagì durante le cerimonie e presenziò alle fasi del duro lavoro nei campi, documentando tutto fotograficamente e annotando spostamenti e impressioni nel suo diario (costituito da dei fogli di carta non rilegati che riportavano prima di ogni annotazione la data, l’ora e il luogo in cui venivano redatti).

Leggere le parole contenute nelle lettere ci pone di fronte a un Cancian che traccia e ripercorre il suo passato di studente che - sebbene non si possa stabilire con quanta consapevolezza - “scartando il questionario”, sembra allinearsi proprio a quelle “posizioni metodologiche” proposte da Friedman - e sottolineate da Esposito - che promuovevano una modalità di posizionamento nel contesto basata sulla piena partecipazione alle sue dinamiche.

Scriveva, infatti, Friedman (1996: 50): «se mi fossi accostato ai contadini italiani con preciso intento e metodo ben definito, il risultato non sarebbe stato un incontro, ma uno “studio”».

Almeno implicitamente, di fatto, è ravvisabile una postura di Cancian prossima alle “proposte metodologiche di campo” di Friedman durante il suo periodo di ricerca a Lacedonia. Ciò che è possibile accertare è il fatto che il pensiero dell’antropologo americano, impegnato a Matera con Tentori, fu centrale in alcune delle riflessioni riportate da Cancian nel suo successivo saggio *The Southern Italian Paesant: Word View and Political Behavior* (1960), nel quale, tra l’altro, si “discostò” dal concetto di «*ethos*», espresso da Banifield (1958) nella sua teoria del «*familismo amorale*», proponendo di sostituirlo con il concetto di «*world view*».<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> Non mi soffermerò qui nello specifico sulla questione articolata della riflessione sul familismo amorale. Volendo sintetizzare, nelle sue ricerche a Chiaromonte Banfield propose l’utilizzo del

A Lacedonia il giovane antropologo, reputando le domande poco utili alla costruzione di una relazione sul campo, lascia che sia il contesto a fargli sorgere interrogativi.

Probabilmente quel questionario, per sua stessa ammissione «poco efficace», determinava prima di tutto in lui spaesamento e confusione durante la sua ricerca.

Cancian si trova proiettato su un campo d'oltreoceano, laureato da poco in Filosofia con una tesi di taglio antropologico (seguita da McAllester) basata su un impianto fotografico che, interagendo con lo scritto, contestualizzava e guidava verso l'interpretazione. L'HVOM probabilmente strideva con le sue modalità di ricerca e non era la chiave adatta per "entrare" nel contesto e cominciare a costruire i suoi dati etnografici.

Nelle sue lettere, il professore americano, conferma di aver abbandonato le domande precostituite per aprirsi alla complessità del contesto nel quale cercava di svolgere la sua esperienza sul campo. Esperienza durante la quale «(...) i significati emergono dalla osservazione profonda delle pratiche delle persone più che come risultato di un metodo applicato aprioristicamente» (Marano, 2013: 207).

Una modalità di agire sul campo caratterizzata da una "metodologia *in fieri*", mettendo al centro l'esercizio della relazione che maturava col suo progressivo muoversi nel contesto, e quindi "con-fondendosi" tra le vite di chi lo abitava, per rendere efficace l'indagine etnografica.

D'altro canto:

L'efficacia dell'inchiesta sul campo non sta tanto nella ricerca consapevole e attiva quanto nell'apprendimento spontaneo. Per questo, se pure è importante preoccuparsi della metodologia, l'arte del lavoro sul campo non s'impara sui libri. Quando siamo immersi in una cultura diversa dalla nostra, essa ci informa e ci forma molto più di quanto non ci faccia credere la nostra memoria cosciente e organizzata (Augé, Colleyn, 2006: 72).

Con questa scelta Cancian riuscì, probabilmente, a raggiungere uno dei suoi obiettivi: farsi percepire dai lacedonesi non più come un'entità estranea.

Palesava immediatamente le sue intenzioni e spiegava le ragioni della sua presenza a chiunque si avvicinasse e, oltre alle parole, affidava il messaggio al suo "strumento preferito".

In un passaggio del carteggio si legge:

---

concetto di *ethos* per indicare un sistema valoriale di sentimenti, credenze e idee che determinava comportamenti di *Familismo amorale*. Ovvero una modalità dell'agire ego-familocentrica che impedisce un comportamento politico, sociale ed economico che sia votato al progresso individuale e collettivo della comunità. Cancian, si discosta dal concetto di *ethos* proponendo quello di *world view*, quindi una visione del mondo che si produce nel contesto in virtù delle condizioni di arretratezza socio-economica in cui versano le comunità del Sud Italia.

Per approfondimento, si veda: Cancian, 1960 - Esposito, 2019 - Faeta, 2020.

Durante il giorno andavo in piazza e camminavo per le strade e quando conoscevo le persone spiegavo loro che ero a Lacedonia per capire come le persone vivevano e per fotografarne la quotidianità. In seguito cominciai ad andare in giro con la macchina fotografica intorno al collo e cominciai a scattare foto (...). Se le persone non volevano essere fotografate, non scattavo alcuna foto. Dopo alcune settimane avevo conosciuto molte persone in piazza. Alcune di queste furono molto cordiali e mi invitarono nelle loro case e nelle loro fattorie. Mi feci molti amici e riuscii a fare molte fotografie in diversi luoghi (Fig. 2).

La sua macchina fotografica era sempre con lui. In alcune sue foto dell'epoca la si vede pendere dal collo, adagiata poco più in basso dello sterno. Una sorta di "distintivo" che gli permetteva di essere riconosciuto. Ma, probabilmente, quella scelta di tenerla sempre con sé si potrebbe anche interpretare come un espediente funzionale a far diventare l'oggetto stesso qualcosa di più familiare per chi, magari, doveva essere fotografato.

L'intento era quello di stabilire contatti con il contesto, un "tentativo" di annullare la distanza tra l'osservatore e l'osservato in virtù della costruzione di un rapporto che somigliasse sempre più a un'amicizia.

La scelta metodologica di approccio al contesto si avvicinava molto al concetto di fotografia applicata all'indagine antropologica teorizzato da John Collier (cfr., 1986: 23), il quale considerava l'uso della fotocamera<sup>29</sup> come «*can-opener*», un "apriscatole".

Analizzando diversi casi di studio, Collier, evidenzia proprio le potenzialità dell'uso della macchina fotografica come strumento per aprire dei canali di contatto e relazione con il contesto da indagare.

La presenza della macchina fotografica, ben in mostra nelle mani dell'osservatore, era lo "stratagemma" per destare curiosità e "rompere il ghiaccio" con il contesto, sfruttando, probabilmente proprio il fascino dello strumento.

Optando per questa modalità, è come se Cancian avesse sopperito implicitamente a quella "inesperienza" che lui stesso sottolinea nuovamente in un passaggio di una lettera:

Unfortunately, I did not take very systematic notes. I learned to do that in 1958 and later, while I was student at Harvard. (...) Overall, my notes show that I had many interests, but not a plan of research (lettera 21/09/2012, fig. 5).

Il giovane studioso, per comprendere il campo, ha rivolto lo sguardo verso la realtà irpina ponendosi con una postura interessata e coinvolta verso i vari aspetti che riguardavano la comunità che stava osservando. Questa "postura interessata" di cui Cancian parla è stata probabilmente l'elemento che ha determinato la nascita di legami (amicali) con i lacedoniesi creando il presupposto e la possibilità di

---

<sup>29</sup> Intesa in senso ampio: macchina fotografica, cinepresa, (e oggi) videocamera e telefonino.

sperimentare una modalità dell'approccio antropologico che, secondo Augé (cfr. 2018), si definisce proprio attraverso la relazione e la sua costruzione.

Una scelta che, come si è visto, lo portò a porsi in una sorta di “controtendenza” con le indicazioni preliminari ricevute a Roma da Tentori<sup>30</sup>, per cercare, parafrasando Alessandra Broccolini (cfr. 2019), una modalità per ascoltare le voci del contesto che non è fissa ma, al contrario dettata dalla “pratica del campo”.

In un altro passaggio delle lettere Cancian racconta altri particolari inerenti a questa sua scelta. Sperimentava le condizioni esistenziali del luogo, senza disdegnare neanche la condivisione del suo letto, nella stanza che aveva preso in affitto, durante il giorno del mercato. Una stanza che non esitò a far diventare un altro suo punto di osservazione (fig. 14).

Dormivo in affitto in una casa vicino alla strada dalla quale è stata fatta la foto dello scalpellino. Nella stanza c'erano due letti doppi, ma io di solito dormivo da solo, ad eccezione della notte antecedente il mercato, nella quale solitamente avevo solo metà letto per me (fig. 2).

Per una questione funzionale, probabilmente, al risparmio di risorse della sua borsa di studio ma anche alla comprensione delle condizioni di vita della realtà da indagare, la scelta del giovane studente americano fu quella di piantare metaforicamente il suo punto di osservazione, la sua “tenda” - come direbbe Malinovski (2004) - al centro del “villaggio”, riuscendo così a ridurre le distanze relazionali e a mitigare progressivamente quel senso di allarme e di imbarazzo causato dalla presenza del ricercatore sul campo.

Un *modus operandi* atto a penetrare etnograficamente quella realtà, caratterizzato dalla probabile “fatica” che deriverebbe dalla condivisione di un letto con un estraneo, oltre che dal già arduo obiettivo della costruzione di un dialogo; il quale, però, potenzialmente può diventare anche

partecipazione umana che non sia freddo inventario etnografico e che non sia neanche freddo questionario sociologico e nello stesso tempo non avere né il paternalismo, né l’“animabellismo” così diffuso negli studi folkloristici (Lombardi Satriani, Bindi, 2002: 122).

In una conversazione tra me e Rocco Pignatiello registrata a Lacedonia, fui colpito da una sua idea che aveva elaborato sulla presenza di Cancian a Lacedonia nel 1957. Era un'intuizione che mi confidò alla luce sia del rapporto che aveva avuto con l'antropologo, sia dei racconti che aveva ascoltato da quei compaesani che avevano incrociato realmente il fotografo nel 1957.

---

<sup>30</sup> Mi riferisco all'abbandono del questionario e quindi anche di quella sorta di approccio pre-strutturato che risultò poco funzionale alla costruzione di una relazione con i primi lacedonesi incontrati.

L'americano era un giovane ricercatore che - disse Rocco - si impegnava nell'essere «amico dell'altro» prima che osservatore distante, probabilmente anche grazie al personale *background* culturale ed esperienziale che gli faceva avvertire prossimità con quella realtà, essendo anche lui figlio di migranti.

Non era / l'intellettuale che arriva e dall'alto fotografa / diciamo / gli oggetti del suo studio / ma l'altro sono persone / con il quale stabilire un dialogo / ed è questa la parte che più mi ha colpito di / di Frank Cancian / cioè il rapporto con l'altro non è di superiorità / così come tanti intellettuali dell'epoca / perché molti di quegli intellettuali di cui abbiamo parlato anche / o altri che arrivarono / sociologi / antropologi / in quel periodo in quegli anni / e venivano / qui in questa zona / co / quasi come / colonizzatori / o nella migliore delle ipotesi come / intellettuali / come dire / progressisti aperti / ma paternalistici / cio' vale a dire / (...) non c'è mai il dialogo vero / l'altro non è un soggetto il più delle volte / l'altro è solo un oggetto di studio /  
Invece Cancian no / questa è la / la / la grande / per me / l'umanità / in qualche modo / forse non ha nemmeno a che vedere col fatto che ha acquisito un nuovo metodo / diciamo antropologico / perché questo l'acquisirà dopo / quando farà Antropologia / ma probabilmente ha la sua umanità // non ha dimenticato di essere figlio (...) / di emigranti / e quindi veramente cerca l'altro / lo cerca / quindi (...) lo fa parlare attraverso le sue foto ma anche alcuni scritti / (...)  
Quindi l'attenzione per l'altro / l'altro è l'amico (...)  
diventa amico dell'altro / e l'altro si esprime di fronte a un amico /  
(AVLA, Pignatiello R., Lacedonia, 16\_12\_2020).

Una lettura dell'approccio al campo di Cancian, quella di Rocco, che si potrebbe definire "poetica" ma, dietro la "poesia" di questo giovane americano, che costruisce un ponte amicale con l'alterità, sembra celarsi (come si è visto) un quadro ben più articolato dell'esperienza formativa di un ragazzo che nel 1957 iniziava a forgiare il suo sguardo antropologico. L'orientamento del suo agire a Lacedonia fu probabilmente il risultato di una "mediazione" tra la sua sensibilità individuale<sup>31</sup>, la sua formazione filosofica e i "rudimenti" di quell'Antropologia culturale alla quale avrebbe poi scelto di dedicare il prosieguo del percorso formativo di specializzazione, in seguito al ritorno in America.

La figura del Cancian ventiduenne, nella sua prima esperienza sul campo, appare dunque tutt'altro che poco articolata.

Sarebbe poco corretto definirlo come un praticante del metodo antropologico alle prime armi (forse anche spaesato dal campo) che sceglie la "strategia amicale" e la fotografia quasi come un "rifugio"?

Da un lato l'amicizia permetteva un alto grado di coinvolgimento e di vicinanza e, dall'altro, la macchina fotografica (strumento che padroneggiava meglio di altri<sup>32</sup>) fu probabilmente elemento fondamentale per evitare che la complessità del contesto prendesse il sopravvento, travolgendone lo sguardo. A tal proposito,

---

<sup>31</sup> E con essa si può intendere la sua sensibilità e il portato della sua umana esperienza di vita.

<sup>32</sup> Per passione giovanile ma anche per la sua voglia di coniugarla con il lavoro di ricerca sin dalla sua prima esperienza di tesi con McAllester.

verrebbe da domandarsi se le lunghe sequenze di immagini, spesso sullo stesso soggetto, non si possano interpretare anche come i “tentativi” dello studioso di trovare una maniera per documentare (ma anche cogliere) il senso dei diversi aspetti di ogni singolo avvenimento che osservava. Forse mostrano anche il timore che qualcosa potesse sfuggire nel momento in cui ci si trovava immersi nelle attività e le relazioni del contesto.

Perché non pensare, allora, a un Cancian che sfruttò (più o meno consapevolmente) la macchina fotografica, in quella circostanza, come oggetto utile alla documentazione per indagare i vari aspetti dell’esistenza umana lacedoniese con uno “sguardo raffreddato” (grazie all’obiettivo della Nikon)? Uno strumento che gli permettesse di vivere quella sua esperienza con partecipazione e prossimità ma anche con una postura tale da non perdere la visione complessiva dei fenomeni da indagare.

### **“Io c’ero”. Etnografia a distanza, memorie scritte, ricordi, testimonianze e comunità affettive**

Continuando la lettura del carteggio, si apprende che, nel dicembre del 2012, l’idea del libro da realizzare come testimonianza della mostra e della riscoperta di quelle foto di Lacedonia prodotte dal professore americano nel 1957, prende progressivamente forma e consistenza.

Il comitato redazionale, guidato da Rocco Pignatiello, procede nel suo lavoro e c’è un passaggio di una lettera inviata a Cancian da Tonino Pignatiello che permette di aprire un altro tema di riflessione:

Ciao Frank,  
ieri sera sono stato con Rocco e Franco, un amico e vice presidente della proloco.  
Rocco ha iniziato a lavorare e fra qualche giorno ti contatterà.  
Noi stiamo individuando i personaggi delle foto ancora in vita per poterli contattare ed intervistare, come tu hai suggerito.  
Ti invio la mia username SKYPE : “\*\*\*\*\*”.  
Se mi invii la tua username SKYPE potremo parlare in diretta.  
Tanti auguri di buon natale e felice anno nuovo a te e alla tua famiglia.  
A presto Tonino (lettera 17/12/2012, fig. 6).

Una lettera breve, scritta a titolo informativo ma che in un passaggio mette in mostra un aspetto su cui soffermarsi.

Dalle parole di Tonino Pignatiello apprendiamo che Cancian aveva proposto al gruppo impegnato nella realizzazione del libro di provare a rintracciare persone ancora in vita che aveva fotografato a Lacedonia per intervistarli e recuperare testimonianze, ricordi e informazioni dalla viva voce di chi poteva ancora raccontare del periodo del suo soggiorno Lacedoniese.

La risposta di Cancian in merito a questa notizia non tarda ad arrivare:

I'm very pleased that you and Rocco are seeking out people included in my photos. And, of course, any person who lived in Lacedonia in the 1950s might have recollections and reactions to the photos that would make the text in the book more alive. I have enjoyed my written exchanges with Rocco about the questions he raised, and look forward to his reply (lettera 29/12/2012, fig. 6).

Dalle parole del professore americano sembra trasparire l'intenzione di avviare un "processo di recupero" di quella parte dell'indagine sul campo che, per questioni di "inesperienza", non era stata svolta in modo del tutto "organico" nel 1957.

Sebbene lontano, Cancian coglieva l'occasione per invitare i propri interlocutori a compiere una sorta di raccolta di ricordi e di reazioni di chi osservava le immagini. La proposta era finalizzata alla costruzione di quella profondità etnografica delle foto, che poteva essere restituita dai racconti e dalle memorie dei lacedoniesi che avevano avuto modo di osservare le immagini durante la prima mostra svoltasi in paese.

Il carteggio non ci informa in maniera dettagliata su come Cancian abbia provato a impostare e indirizzare i suoi interlocutori nella ricerca e la raccolta delle testimonianze ma quello che si intuisce è proprio questo "tentativo a distanza", da parte del professore, di sfruttare le proprie immagini come strumento di ricostruzione di una parte di quella "memoria etnografica" registrata, per sua stessa ammissione, in modo poco sistematico. Del resto:

per l'etnografo che fa ricerca così come l'antropologo che interpreta "album fotografici" - le raccolte di foto realizzate sul campo - diventano lo strumento attraverso cui costruire e costituire una memoria comune dialogica, critica e riflessiva che tenga conto degli aspetti orali presenti tanto nella costruzione del patrimonio culturale indagato quanto nella relazione ricercatore - informatore (Esposito, 2012: 30).

Dal modo in cui (nelle lettere) raccomanda ai suoi corrispondenti lacedoniesi di favorire l'emersione di racconti e testimonianze di chi osservava le sue foto, Cancian sembra avere ben chiare le "potenzialità elicitative" delle immagini, le quali, come sostiene Harper (cfr., 2002), se utilizzate sistematicamente nel dialogo con gli interlocutori, permettono di ottenere informazioni stimolando racconti e intuizioni.

L'invito a far registrare reazioni e testimonianze si muoveva, probabilmente, proprio nella direzione che Cecilia Pennacini ha ben definito; vale a dire quella di utilizzare le foto per «suscitare commenti, ricordi, discussioni (...) che consentono di cogliere il significato attribuito dall'informatore ad un elemento dato» (Pennacini, 2005: 69).

Si intuisce il tentativo di creare le condizioni affinché alle foto si potessero accostare quelle narrazioni capaci di conferire ancor più densità al quadro contestuale di quegli anni.

Del resto, le fotografie sono oggetti capaci di sopravvivere ben oltre colui che le ha prodotte ed «esistono perché possono essere “raccontate” oralmente da fruitori collettivi» (Esposito, 2012: 33).

Accostare le foto all'oralità di coloro che potevano ricollocarle nella narrazione della loro esperienza di vita, poteva essere, secondo Cancian, un modo per far compiere alle immagini un nuovo “viaggio” attraverso le esperienze individuali e collettive e restituire la complessità di quel contesto che egli stesso aveva vissuto, durante la sua esperienza di giovane antropologo in formazione.

È in questo intento che mi pare di scorgere l'intenzione, da parte di Cancian, di sfruttare un processo di “foto elicitazione indiretta”, dove per “indiretta” intendo il momento in cui, senza la presenza del ricercatore, le foto entrano in contatto con degli informatori, innescando un effetto e un processo rammemorativo e narrativo.

Le rilevazioni etnografiche dell'*équipe* del laboratorio A. Rossi, effettuate con diversi interlocutori, confermano che la prima visione delle foto a Lacedonia produsse un ragguardevole effetto di emersione di memorie e ricordi da parte del pubblico locale.

Il carteggio contiene copia di due lettere, inviate a Cancian stesso, da due persone di Lacedonia<sup>33</sup> che, grazie proprio a quell'”effetto foto elicitativo”, innescato dalla visione delle immagini durante la prima mostra in paese, ricordavano la presenza dello studioso nella Lacedonia del 1957.

Vale la pena analizzare nella loro interezza queste due lettere.

A scrivere a Cancian furono Gerardo Sciretta ed Enzo Di Gironimo.

Sciretta<sup>34</sup> era un giovane quindicenne lacedoniese nel 1957. Famiglia di contadini la sua, con il padre che era uno dei più bravi e rinomati mietitori della zona. Il giovane Gerardo in quegli anni era combattuto tra le spinte della famiglia (che lo avrebbe voluto sempre più impegnato nel seguire la strada del duro lavoro nei campi) e la sua ambizione personale che invece lo spingeva a perseguire la strada dello studio. Il doppio delle fatiche costò a Gerardo questa sua volontà poiché dovette dividersi tra il lavoro dei campi per aiutare la famiglia e il duro studio per stare al passo con la sua carriera scolastica, senza contare i due anni persi durante le elementari per aver contratto il tifo (cfr. AVLA, Sciretta, G, Lacedonia, 21\_12\_2020).

Nella lettera a Cancian, Sciretta, con un tono formale e con riguardo, sembra ringraziare per l'occasione che le foto gli hanno fornito non solo di rivedere i volti di tanti amici e compagni ma anche di ritornare a quel periodo durante il quale rivedeva i suoi concittadini «poveri, ma pieni di entusiasmo e di forza di volontà». Una carica di motivazione che permetteva di affrontare difficoltà e condizioni di vita proibitive.

Prosegue Sciretta:

---

<sup>33</sup> I due scritti sono stati poi inviati anche a Rocco Pignatiello per essere sottoposti al comitato del progetto del libro al fine di poterli inserire all'interno della pubblicazione. Questo spiega la loro presenza all'interno del faldone conservato da Rocco.

<sup>34</sup> Vedi fig. 16.

Lei può immaginare che in quel periodo nelle case non c'era l'acqua potabile, ma le nostre mamme, spesso con molti figli, si recavano al fiume Osento per lavare la biancheria, a costo di enormi fatiche. Gli uomini e i ragazzi si recavano nella vicina Puglia a mietere il grano con la falce e raccogliere i covoni sotto il sole cocente (fino a 40 gradi all'ombra). Tutto questo veniva fatto con gioia e con entusiasmo, perché tutti credevano in un domani migliore (lettera Sciretta -Cancian, fig. 7).

Una Lacedonia, quella degli anni Cinquanta, abitata da un'umanità che era dedita al lavoro duro nei campi per la sopravvivenza, priva di rassegnazione e consapevole di voler indirizzare i propri sforzi al miglioramento delle condizioni di vita. Al triste fenomeno dell'emigrazione di quegli anni<sup>35</sup>, Sciretta, però, lega anche il pensiero positivo scaturito dalle nuove possibilità che si stavano creando grazie alle «rimesse degli emigrati». Molti più ragazzi potevano permettersi di andare a scuola e proseguire gli studi fino alla laurea. Una fortuna che, come raccontò in una delle nostre conversazioni, capitò anche a lui, non senza ulteriori difficoltà, ma che gli permise di diventare, alla fine, professore di scuola e quindi emanciparsi da quella condizione che manteneva legata la sua famiglia al lavoro dei campi e a una perenne condizione di sussistenza/sopravvivenza (cfr. AVLA, Sciretta, G, Lacedonia, 21\_12\_2020).

Parlando delle condizioni proibitive vissute, Sciretta, con una delicata “retorica del rimpianto” comunica il rammarico della giovinezza e del tempo passato, racconta delle profonde condizioni di miseria direttamente proporzionali alla voglia, la forza e la speranza di voler cambiare le condizioni di vita. Una voglia che oggi, sempre secondo Sciretta, si è spenta facendo perdere alla gente quell’“entusiasmo” (cfr. lettera Sciretta - Cancian, fig.7).

Anche Enzo Di Gironimo scrisse a Cancian e il tono della lettera è più informale rispetto a quello di Sciretta.

Di Gironimo era sedicenne nel 1957 e, cosa ancora più importante, il figlio del sindaco dell'epoca (Giuseppe Di Gironimo)<sup>36</sup>. Aveva avuto quindi la possibilità di essere uno dei primi a conoscere il giovane americano arrivato in paese.

Enzo aveva interagito sovente con Cancian, invitandolo spesso a casa sua (cfr. lettera Di Gironimo - Cancian, fig. 8).

Durante i primi giorni, la presenza dello studioso preoccupava e incuriosiva i paesani ma quella titubanza iniziale scomparve rapidamente per essere sostituita da un «senso di ospitalità, sincera e genuina» (idem).

---

<sup>35</sup> Fenomeno verso il quale Cancian aveva rivolto una parte della sua attenzione nel 1957, consultando anche i registri comunali che attestavano le partenze annuali dei lacedoniesi (cfr. lettera 21/09/2012, fig. 5).

<sup>36</sup> Vedi fig. 18.

Nel suo breve racconto, anche Di Gironimo fornisce informazioni contestuali<sup>37</sup> che, se messe in relazione alle foto, sembrano restituire quella «vitalità» che lo stesso Cancian probabilmente intendeva.

Scriva Di Gironimo:

Lacedonia contava più di seimila abitanti. Si viveva in piccoli vani, «li suttani»<sup>38</sup>, in promiscuità con l'asino, il maiale, le galline. Mio padre aveva invitato il Ministro Pastore, che poi venne e si commosse per le condizioni di vita della gran parte dei contadini promettendo aiuti e fondi per migliorarne le condizioni di vita. Non c'era ancora «l'acqua in casa» e alle fontane e fontanini si faceva «la vegeta»<sup>39</sup> per riempire barili e recipienti vari. E Franco Cancian fotografava e immortalava nelle sue immagini. «L'acqua in casa», una grande realizzazione dell'amministrazione Di Gironimo (ibidem).

In un altro passaggio di questa lettera si parla anche del fascino che emanavano le due macchine fotografiche Nikon S2 (prodotte nel 1954) con le quali il giovane americano lavorava. Un'ammirazione e una passione che fu argomento di alcune delle loro conversazioni.

Di Gironimo racconta che Cancian gli concesse persino di scattare qualche foto<sup>40</sup>. Si legge ancora, nello stesso documento, che il rapporto fra i due divenne stretto al punto tale che l'americano venne affiancato e coadiuvato dal lacedoniese in alcune attività della sua ricerca, in particolare la ricostruzione delle vicende storiche del paese irpino. Scrive, infatti, Di Gironimo: «lo aiutai anche a fare una sintesi, chissà se lo ricorda, della storia di Lacedonia, a iniziare dal mitico manoscritto del Canonico Franciosi, conservato negli archivi del Comune» (ibidem).

In uno dei colloqui con Di Gironimo, ci siamo accorti di un'«inesattezza» scritta nella lettera. Il documento che riportava la storia di Lacedonia non era stato redatto dal Franciosi, bensì da Pasquale Palmese (canonico e cronista vissuto dal 1801 al 1882)<sup>41</sup>.

---

<sup>37</sup> C'è da segnalare come, attraverso il racconto, di Di Gironimo coglie anche l'occasione per evidenziare con orgoglio il buon operato dell'amministrazione comunale retta in quegli anni da suo padre.

<sup>38</sup> Vedi fig. 20.

<sup>39</sup> Vedi fig. 19.

<sup>40</sup> L'idea (di cui si è parlato in precedenza) della macchina fotografica come «*can-opener*» (Collier, 1986), è riscontrabile nuovamente nella descrizione che viene fatta. Di Gironimo viene attirato dagli strumenti che Cancian portava con sé. Furono anche le macchine fotografiche ad attrarre l'attenzione del lacedoniese e stimolare alcune delle conversazioni fra lui e il giovane americano.

<sup>41</sup> Il manoscritto risalente al 1876 è stato oggetto di numerose ristampe. Si veda: Cuzzo, L., Cuzzo, S. (a cura di), 2007 *Revisione e ristampa delle notizie storiche-cronologiche di Lacedonia*, Delta 3 Edizioni, Grottaminarda.

L'imprecisione commessa è da ascrivere semplicemente al fatto che, nel ricostruire e formalizzare le sue memorie in un dattiloscritto, Di Gironimo aveva indicato il cognome Franciosi in virtù del fatto che il canonico Palmese aveva vissuto in casa dei Franciosi: una delle famiglie più antiche e famose di Lacedonia. Nel palazzetto, ancora di proprietà della famiglia, ha raccontato Di Gironimo, è ancora custodito un busto del canonico ospitato.

Al netto delle indicazioni storiche, etnografiche e contestuali, è interessante mettere a confronto le due lettere per analizzare le modalità attraverso le quali il racconto è stato costruito dai mittenti.

Sia Sciretta che Di Gironimo aprono, con le loro lettere, degli ulteriori spazi grafici all'interno dei quali costruiscono delle narrazioni, al tempo stesso simili e diverse, delle condizioni di vita del tempo.

La scelta di un tono più formale da parte di Sciretta che scrive dando del lei e quella "informale" di Di Gironimo, che si rivolge a Cancian italianizzandone il nome e chiamandolo "Franco", potrebbero sembrare solo due modalità legate alla diversa relazione che i due hanno avuto nel 1957 con il giovane studente americano. Questi due approcci si possono interpretare, però, anche come esempi di differenti scelte linguistiche e retoriche funzionali alla necessità di essere ascoltati, infatti, «l'uso della lingua implica non solo una scelta di *orientamento* verso un argomento e verso una persona o le persone con le quali si è in comunicazione: esso comporta anche una *rivendicazione* di essere ascoltati» (Tonkin, 2000: 60).

In altre parole, se provassimo a pensare il corpus di lettere come una "relazione dal vivo", un dialogo orale tra diversi interlocutori in un tempo presente e continuo, i due scritti di Sciretta e Di Gironimo si potrebbero considerare come il momento in cui, mentre l'interazione tra alcuni soggetti è già in atto, due nuovi partecipanti provano a prendere la parola attraverso delle strategie retoriche differenti che, appunto, aprono un varco in quel flusso comunicativo già attivo, reclamando uno spazio per la "voce" della loro autobiografia. L'esigenza di raccontare è resa necessaria per diversi motivi.

Prendendo in prestito le parole di Aurora Milillo, «la condizione per la formulazione delle storie di vita è la presenza di un estraneo culturale; ma va aggiunto che queste si possono raccontare anche a persone assenti all'avvenimento, ma non necessariamente estranee» (Milillo, 1983: 80).

In questo caso, Sciretta e Di Gironimo raccontano a Cancian, che è "estraneo culturale", in quanto americano che ha vissuto il contesto lacedoniese solo nel 1957. I ricordi vengono condivisi, però, anche con tutti coloro che sono coinvolti nel dialogo epistolare virtuale. Gli altri destinatari sono lacedoniesi (o irpini), ma "estranei" (perché "lontani" anagraficamente) a quei tempi in cui i due scriventi erano già attori consapevoli nel contesto.

Come si è mostrato precedentemente, anche l'immagine sollecita il discorso dandogli una base sulla quale poggiarsi e il discorso a sua volta sostiene e potenzia l'immagine, conferendole quella vitalità legata all'esperienza di chi narra.

Sciretta e Di Gironimo scrivono a Cancian e nel raccontare quegli anni, si reinseriscono nel tempo e nello spazio delle foto, riconoscendo persone e luoghi, riportando avvenimenti svoltisi nel periodo di quella "presenza straniera" ma anche spingendosi in considerazioni su cosa è diventata Lacedonia dopo Cancian. Mi pare, quindi, di riconoscere in queste loro modalità del racconto quella «postura del

ricordante» di cui parla Pietro Clemente (2013: 219) e che «richiede una torsione della temporalità, tornare e insieme esservi, essere là ed essere qui, procedere verso il futuro, con la memoria di un passato» (idem).

Questa «torsione» - prosegue Clemente - si determina nel linguaggio, il quale genera non solo il tempo che si è vissuto ma anche il ricordo. D'altra parte «parlare è ricordare» (Candau, 2002: 95) e il narratore, rimettendo insieme e riordinando gli elementi mnestici, rende coerente la narrazione e quindi il senso della sua esperienza. In questo modo un "ricordante" «addomestica il suo passato, ma soprattutto se ne appropria, in una sorta di architettura memoriale che ha la funzione di significante dell'identità» (ivi: 92).

I due "ricordanti" sono, a pieno titolo, lacedoniesi e per ragioni anagrafiche testimoni di quel periodo storico in cui Cancian è stato a Lacedonia ma è come se solo il professore americano possa rispondere e certificare l'appartenenza a quel passato manifestata dai due anziani scriventi.

Sciretta e Di Gironimo raccontano per consolidare questa loro identità a sé stessi e agli occhi di chi li legge.

Essere il realizzatore e il depositario di un documento (il copus fotografico da lui prodotto) determina, in un certo senso, lo *status* di Cancian: egli ha visto e vissuto il tempo e la temperie del 1957. Le due lettere sono dense, ricche di particolari, di termini locali e di ricordi, rappresentano altre due ulteriori forme di quel "corteggiamento retorico" di cui già si è parlato in precedenza analizzando l'interazione tra Rocco Pignatiello e Cancian. In questo caso è come se i due scriventi cerchino di "convincere" il destinatario che loro erano lì, insieme a lui e quindi legittimati a dare il loro contributo alla ricostruzione di una sorta di memoria di quel contesto storico. Sollecitati dalla visione di quelle immagini scrivono a Cancian, oggi professore (ospite e amico negli anni Cinquanta), creando "comunanza" nel ricordo di un'esperienza e producendo in questo modo quelli che potrebbero definirsi degli "attestati dell'*io c'ero!*". Sembra trasparire una sorta di "necessità", da parte degli scriventi, di evidenziare il proprio ruolo nella Storia, rimarcare un'appartenenza esperienziale ma anche emozionale a quel passato e - come sostiene Gibelli (1991: 5) nella sua analisi delle lettere del popolo ai potenti - «lasciare tracce della propria presenza».

Gli scritti di Sciretta e Di Gironimo vennero accolti di buon grado da Cancian, il quale manifestò il suo favore in merito al loro inserimento come contributi nel libro che si stava progettando.

Siamo al 19 gennaio del 2013 e Cancian scrive a Rocco:

I received this week a very, good statement from Gerardo Sciretta, who was 15 years old and in Lacedonia in 1957. He writes about life and activities there. And he puts his comments in context, so that the reader can understand larger issues as well. Do you know him? Did you encourage his contribution? (lettera 19/01/2013, fig. 9).

Come detto in precedenza, è facile cogliere in molte delle lettere del carteggio l'interesse e l'attenzione che Cancian rivolgeva verso queste attestazioni delle memorie individuali che si andavano formalizzando.

Si intuisce ancora una volta quella sorta di processo foto elicitativo indiretto tentato da Cancian grazie alla copia (conservata nel carteggio) di una lettera che il professore americano inviò direttamente a Sciretta.

Nel ringraziarlo Cancian cerca di sollecitare, anche in questa sede, l'emersione di altre "memorie locali".

Dear Pro. Gerardo Sciretta-

Thank you very much for your considerations. They are wonderful. You say so much in a few words. I hope you will allow the inclusion of all or parts of your statement to be published in the book of photos we are planning with the committee chaired by Rocco Pignatiello.

If all goes well, we will be able to talk face to face next August in Lacedonia. I look forward to meeting you then.

Warm regards,

Frank

PS: If you know others who may want to write about their experiences and perspectives on life in Lacedonia in 1957 and the years before and after, please encourage them to do so. Of course, the perspectives and comments of women will be very valuable and very welcome.

I do not know if it will be possible to put very many contributions into the book, if we succeed in publishing it. But, certainly, all contributions will be preserved as part of the documentation of the era (lettera 19/01/2013, fig. 10).

Facendo un salto cronologico in avanti e osservando il prodotto finale, i due contributi non compaiono nella scrittura definitiva del libro *Lacedonia. Un paese italiano 1957*.

Se si provano a seguire, attraverso il carteggio, i passaggi della sua redazione, ultimata per la stampa intorno alla metà del giugno 2013, si coglie che la scelta di non inserire quei contributi non è ascrivibile a una sola motivazione. Le diverse "ragioni" si inseriscono all'interno di quella fitta trama di confronti e negoziazioni prodottasi nelle fasi di realizzazione di quel libro immaginato, in principio, dagli organizzatori della mostra, come elemento che potesse testimoniare, "cristallizzare" e materializzare il valore delle foto di Cancian e la sua rinnovata relazione con il paese irpino<sup>42</sup>. I presupposti iniziali hanno però dato luogo a una dinamica di patrimonializzazione che, come sostiene Katia Ballacchino (2014: 19), è «un processo costantemente reinventato, dinamico e relazionale, come è del resto quello identitario, in cui intervengono molti attori sociali, spesso anche in conflitto tra loro».

Si scorgono, parzialmente, nel carteggio queste "negoziazioni" che hanno portato probabilmente alla realizzazione di un libro nella cui versione definitiva non

---

<sup>42</sup> Siamo in quel momento storico in cui il MAVI (Museo Antropologico Visivo Irpino) ancora non esisteva e non era stato immaginato come contenitore (per custodire il fondo Cancian) e luogo fisico e rappresentativo di valori da conferire a quelle immagini.

hanno trovato spazio quelle testimonianze frutto della “foto elicitazione indiretta” che Cancian aveva stimolato.

L’analisi di questi “confronti” e queste “dispute” (nella loro accezione antropologica), alla base della costruzione e la definizione di un patrimonio e l’attribuzione di senso a un determinato bene culturale, saranno tema di un’altra parte degli studi e delle riflessioni condotte dal gruppo di ricerca del Laboratorio di Antropologia “Annabella Rossi” dell’Università degli Studi di Salerno - Dipartimento di Scienze del Patrimonio Culturale.

Ciò su cui vorrei soffermarmi per concludere (per ora) questa breve riflessione, è legata a un altro interessante aspetto messo in evidenza da questi documenti - mi si permetta di definirli adesso con molta più consapevolezza - “preziosi”, conservati da Rocco Pignatiello<sup>43</sup>.

Prendendo in esame le due lettere scritte da Sciretta e Di Gironimo, mi verrebbe da proporre, anche alla luce delle considerazioni fatte precedentemente, una chiave interpretativa che le vede come esempio paradigmatico di quella che Esposito definirebbe «struttura di partecipazione alla quale si aderisce come individui appartenenti (anche) a un gruppo, a un contesto, ad una *comunità affettiva del ricordo* che condivide, magari contraddittoriamente o in maniera conflittuale, sentimenti, emozioni e valori» (Esposito, 2014: 45).

Ho già sottolineato, nell’analisi della relazione epistolare tra Cancian e Rocco Pignatiello, come era possibile individuare segnali di un primo “nucleo costitutivo” della «comunità affettiva», rintracciabile in quei tentativi di definizione di una “comunanza affettiva” tra i due scriventi.

Le lettere di Sciretta Di Gironimo entrano a far parte di questa dinamica e sembrano voler contribuire alla costruzione del senso condiviso e collettivo di questo patrimonio che parla della storia di Lacedonia e quindi anche della loro. Essi ne sono stati testimoni con le loro individualità.

Ma questa modalità appartiene anche a tutto quel gruppo impegnato nell’ideazione e realizzazione del “progetto libro” insieme a Cancian.

Tutti hanno intavolato e costruito delle dinamiche relazionali in cui si sono giocate “partite di senso”.

In questi confronti, più o meno accesi, ognuno ha messo in gioco la propria idea sul significato da attribuire a quel patrimonio (importante per tutti ma per motivi anche diversi). Questo confronto, generato da differenti motivazioni, ha prodotto

---

<sup>43</sup> Il valore del carteggio consiste proprio nei numerosi percorsi d’analisi che può offrire con i suoi contenuti. Colgo l’occasione per sottolineare qui anche un’altra opportunità concessami da questi documenti: essi danno l’opportunità di “conoscere” e mettere a confronto un giovane Cancian con uno più maturo (ormai professore di antropologia). In un certo senso i documenti hanno permesso di affacciarmi su due momenti temporali differenti dell’esperienza umana e formativa di un antropologo americano per coglierne non solo dati per una riflessione ma anche una sorta di insegnamento e un esempio utile per la pratica personale della disciplina.

quella pluralità di voci del contesto che permette «di riflettere sulla memoria e sul ricordo a partire dalla dialettica culturale *ethnos/anthropos*» (ivi: 34).

Le testimonianze, scritte e orali<sup>44</sup>, si potrebbero considerare come il coro di una «comunità affettiva del ricordo» (ivi:45), composta da portatori di punti di vista eterogenei che si sono stretti intorno a un bene culturale rappresentativo della collettività e per molti (se non per tutti) capace di generare ben più di un'emozione, ben più di un modo di intenderlo, di comunicarlo e “sentirlo proprio”. Questa “polisemanticità” del bene culturale si potrebbe interpretare come una delle caratteristiche che determina “la fortuna” del fondo fotografico Cancian. Una caratteristica che spinge a seguire e indagare quei “percorsi del senso”, costruiti intorno al patrimonio, fuori e dentro il contesto lacedoniese. Percorsi che rendono ancora vivo, interessante e nuovo il dibattito e l'attenzione scientifica su 1801 foto scattate nel 1957. Esse sembrano essere capaci, attraverso diversi meccanismi di socializzazione, di “fare” ed “istituire” comunità intorno a loro, acquisendo sensi diversi e rinnovati, che vanno ad aggiungere pregnanza e complessità alla riflessione su di loro. Una riflessione da considerarsi *in fieri* e tutt'altro che terminata.

## **Bibliografia**

Apolito, Paolo,

2014, *Prefazione*, in Rossi, A., 2014, *Lettere da una tarantata*. Squilibri, Roma (ed. or. 1970).

Augé, Marc,

2018, *Cuori allo schermo. Vincere la solitudine dell'uomo digitale*, Mondadori, Milano.

2000, *Le forme dell'oblio*, il Saggiatore, Milano.

Augé, Marc, Colleyn, Jean, Paul,

2006, *L'Antropologia del mondo contemporaneo*. Elèuthera, Milano.

Bachtin, Michail,

1979, *Estetica e romanzo*, Einaudi, Torino.

Ballacchino, Katia,

2014, *Per un'antropologia del patrimonio immateriale. Dalle Convenzioni Unesco alle pratiche di comunità*. In *Glocale. Rivista molisana di Storia e Scienze Sociali*, n.6, *Molise immateriale*, Edizioni il Bene Comune, Campobasso, pp. 17-31.

---

<sup>44</sup> Molte ancora da ascoltare e registrare con il prosieguo del dialogo etnografico sul campo.

- Banfield, Edward, C.,  
1958, *The Moral Basis of a Backward Society*. The Free Press, Glencoe, Illinois.  
1961, *Una comunità del Mezzogiorno*. Il Mulino, Bologna.  
1976, *Le basi morali di una società arretrata*. Il Mulino, Bologna.
- Barthes, Roland,  
1986 *La grana della voce. Interviste 1962-1980*, Einaudi, Torino.
- Berger, John,  
2015, *Questione di sguardi. Sette inviti al vedere tra la storia dell'arte e la quotidianità*. Il Saggiatore, Milano.
- Bernardi, Bernardo,  
1993, *Multiculturalità ed interculturalità: l'apporto delle ricerche antropologiche*, in *Annali della Pubblica Istruzione*, 5, Roma, Anno XXXIX, Settembre-Ottobre 1993, Le Monnier, Firenze.  
2011, *Uomo cultura e società. Introduzione agli studi demo-etnoantropologici*, Franco Angeli, Milano.
- Bloch, Marc,  
1981, *Apologia della storia*. Einaudi, Torino, (ed. or.1949).
- Broccolini, Alessandra,  
2019, *Ascoltare, dialogare, condividere Riflessioni sui dilemmi dell'intervista in antropologia*, in *Archivi di etnografia*, n.s., anno XIV, n. 2, 2019, Edizioni di Pagina, Bari, pp. 9-46.
- Cancian, Frank,  
1957, *Field's Note*. Diario di campo manoscritto.  
1960, *The Southern Italian Paesant: Word View and Political Behavior*. In *Anthropological Quaterly*, 34 (1):1 - 18.  
2013, *Lacedonia. Un paese Italiano, 1957*. Delta 3 Edizioni, Grottaminarda.
- Candau, Joël,  
2002, *La memoria e l'identità*. Ipermedium libri, Napoli.
- Clemente, Pietro,  
2013, *Le parole degli altri. Gli antropologi e le storie della vita*. Pacini Editore, Pisa.
- Collier, John, jr., Collier, Malcolm,  
1986, *Visual Anthropology. Photography as a Research Method*. University of New Mexico Press, Albuquerque.

Counihan, Carole,  
1980, *La fotografia come metodo antropologico*. trad. it., in Spini (a cura di), 1980,  
pp. 55-78.

Cuozzo, Leonardo, Cuozzo, Stefania,  
2007, (a cura di), *Revisione e ristampa delle notizie storiche-cronologiche di Lacedonia*. Delta 3 Edizioni, Grottaminarda.

Darnton, Robert,  
1988, *Il grande massacro dei gatti*. Adelphi, Milano.

De Martino, Ernesto,  
1953, *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, in "Società". ix (3), pp.  
313-342.  
1994, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*. Il Saggiatore,  
Milano, (ed. or. 1961).  
2002, *Furore Simbolo Valore*. Feltrinelli, Miano, (ed. or. 1980).

Esposito, Vincenzo,  
2012, *Il fotografo, il santo, due registi e tre film. Temi e riflessioni di etnologia  
audiovisiva*. Franco Angeli, Milano.  
2014, *3 marzo '44. Storia orale e corale di una comunità affettiva del ricordo*.  
Oèdipus, Salerno.  
2019, "non trovo pace più" note relative alla ricerca su/di Frank Cancian,  
antropologo visivo nell'Italia del Sud. In *Visual Ethnography* vol. 8, n. 2, 2019,  
<http://dx.doi.org/10.12835/ve2019.1-0131>

Faeta, Francesco,  
1987, *Segni, Appunti a margine di un corpus fotografico calabrese di autore ignoto*.  
in *La provincia di Catanzaro*. a. IV, n. 1, Amministrazione Provinciale di Catanzaro,  
pp. 9-21.  
2006, *Fotografi e fotografie: uno sguardo antropologico*. Franco Angeli, Milano.  
2020, «I never left Lacedonia». *Il Mezzogiorno italiano degli anni Cinquanta  
nell'etnografia visuale di Frank Cancian*. in Bérose – *Encyclopédie Internationale  
des histoires de l'anthropologie*, Paris.

Fazio, Ida,  
2004, *Microstoria*, in Cometa, M., Coglitore, R., Mazzara, F. (a cura di), *Dizionario  
degli studi culturali*. Meltemi, Roma.

Friedman, Federico, G.,

1952, *Osservazioni sul mondo contadino dell'Italia meridionale*. in *Quaderni di Sociologia*, inverno, pp. 148-161.

1953, *The world of "La Miseria"*. in *Partisan Review*, 20, March-April, pp. 218-231.

1956, *Il modo di vivere dei contadini e la loro concezione della vita*. in *Comunità*, vol. X, n. 39, aprile.

1996, *Matera: un incontro*. in Musatti, R., Friedmann, F., Isnardi, G., Nitti, F., Tentori, T., 1996, *Matera 55. Radiografia di una città del Sud*. Edizioni Giannatelli, Matera, pp. 49-57.

Geertz, Clifford,

1988, *Antropologia Interpretativa*. Il Mulino, Bologna.

1998, *Interpretazione di culture*. Il Mulino, Bologna.

Gibelli, Antonio,

1991, *Scrivere ai potenti: un problema di storia sociale*. in Zandra, C. Fait, G. (a cura di), 1991, *Deferenza, rivendicazione, supplica: le lettere ai potenti*. Pagus, Paese (Treviso), pp. 1-13.

Giorgi, Andrea,

2007 *Lo zio in archivio: sulle tracce del sistema di gestione dell'archivio di Gigliola Cinquetti*. in Iuso, A., Antonelli, Q., 2007, *Scrivere agli idoli*. Museo Storico in Trento, Trento.

Ginzburg, Carlo,

1979, *Spie. Radici di un paradigma indiziario*. in Eco, U. (a cura di), 1983, *Il segno dei tre: Holmes, Dupi, Peirce*, Bompiani, Milano.

2009, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*. Einaudi, Torino.

2021, *La lettera uccide*, Adelphi, Milano.

Grendi, Edoardo,

1977, *Microanalisi e storia sociale*. In *Quaderni storici*, n.35, pp. 506-520.

Harper, Douglas,

2002, *Talking about pictures: A case for photo elicitation*. in *Visual Studies*, vol. 17, n.1, pp. 13-26, DOI: 10.1080/14725860220137345

Herzfeld, Michael,

1997, *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*. Routledge, New York.

- Hills, Michael, D.  
2002, *Kluckhohn and Strodtbeck's Values Orientation Theory*. Online Readings in Psychology and Culture, 4(4). <https://doi.org/10.9707/2307-0919.1040>
- Iuso, Anna, Antonelli, Quinto,  
2007, *Scrivere agli idoli*. Museo Storico in Trento, Trento.
- Levi-Strauss, Claude, 1966, *Il crudo e il cotto*. Il Saggiatore, Milano, (ed. or. 1964).
- Lombardi Satriani, Luigi, M., Bindi, Letizia,  
2002, (a cura di), *Panorami e spedizioni: le trasmissioni radiofoniche del 1953-54/Ernesto de Martino*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Malighetti, Roberto, Molinari, Angela,  
2016, *Il metodo e l'antropologia. Il contributo di una scienza inquieta*. Raffaello Cortina, Milano.
- Malinowski, Bronislaw,  
2004, *Argonauti del Pacifico Occidentale. Riti magici e vita quotidiana nella società primitiva*. Bollati Boringhieri, Torino, (ed. or. 1922).
- Marano, Francesco,  
2013, *L'etnografo come artista, "Intrecci fra antropologia e arte"*. CISU, Roma.
- Martinotti, Guido,  
1972, *Il condizionamento della ricerca: destinazione, utilizzazione e strutture istituzionali*. in Rossi, Pietro, *Ricerca sociologica e ruolo del sociologo*, Il Mulino, Bologna. pp. 121-148.
- Milillo, Aurora,  
1983, *La vita e il suo racconto*. Casa del libro, Reggio Calabria-Roma.
- Minicuci, Maria,  
2003, *Antropologi e Mezzogiorno*. In *Meridiana. Rivista di Storia e Scienze sociali*. n. 47-48, pp. 121-148, Viella, Roma.
- Musatti, Riccardo, Friedmann, Federico, Isnardi, Giuseppe, Nitti, Francesco, Tentori, Tullio,  
1996, *Matera 55. Radiografia di una città del Sud*. Edizioni Giannatelli, Matera.

- Pennacini, Cecilia,  
2005, *Filmare le culture. Un'introduzione all'antropologia visiva*. Carocci, Roma.
- Rossi, Annabella,  
2014, *Lettere da una tarantata*. Squilibri, Roma (ed. or. 1970).
- Sciretta, Gerardo,  
2005, *Album storico fotografico famiglia Sciretta – Cardellicchio*. Delta 3 Edizioni, Grottaminarda.
- Signorelli, Amalia,  
2015, *Ernesto de Martino. Teoria antropologia e metodologia della ricerca*. L'Asino d'oro, Roma.
- Sobrero, Alberto, M.,  
2009, *Il cristallo e la fiamma. "Antropologia fra scienza e letteratura"*. Carocci, Roma.
- Spini, Sandro,  
1980, (a cura di), *La ricerca folklorica*. n.2, «Antropologia visiva. La fotografia», Grafo, Brescia.
- Tentori, Tullio,  
2004, *Il pensiero è come il vento. Storia di un antropologo*. Edizioni Studium, Roma.
- Tonkin, Elizabeth,  
2000, *Raccontare il nostro passato*. Armando Editore, Roma, (ed. or.) *Narrating our past. The social construction of oral history*. Cambridge University Press, 1992
- Von Wright, Georg, H.,  
1977, *Spiegazione e comprensione*. Il Mulino, Bologna, (ed. or) *Explanation and understanding*. Ithaca, Cornell University Press, New York, 1971.
- Wittgenstein, Ludwig,  
1983, *Ricerche filosofiche*. Einaudi, Torino.
- AVLA-Archivio Visuale del Laboratorio di Antropologia "A. Rossi"*  
Pignatiello Rocco, Lacedonia, 16\_12\_2020, intervista audio-video, supporto HDD.  
Ruggiero Gerardo, Cortona, 26\_06\_2021, intervista audi-video, supporto HDD.  
Sciretta Gerardo, Lacedonia, 21\_12\_2020, intervista audio-video, supporto HDD.

## Appendice fotografica

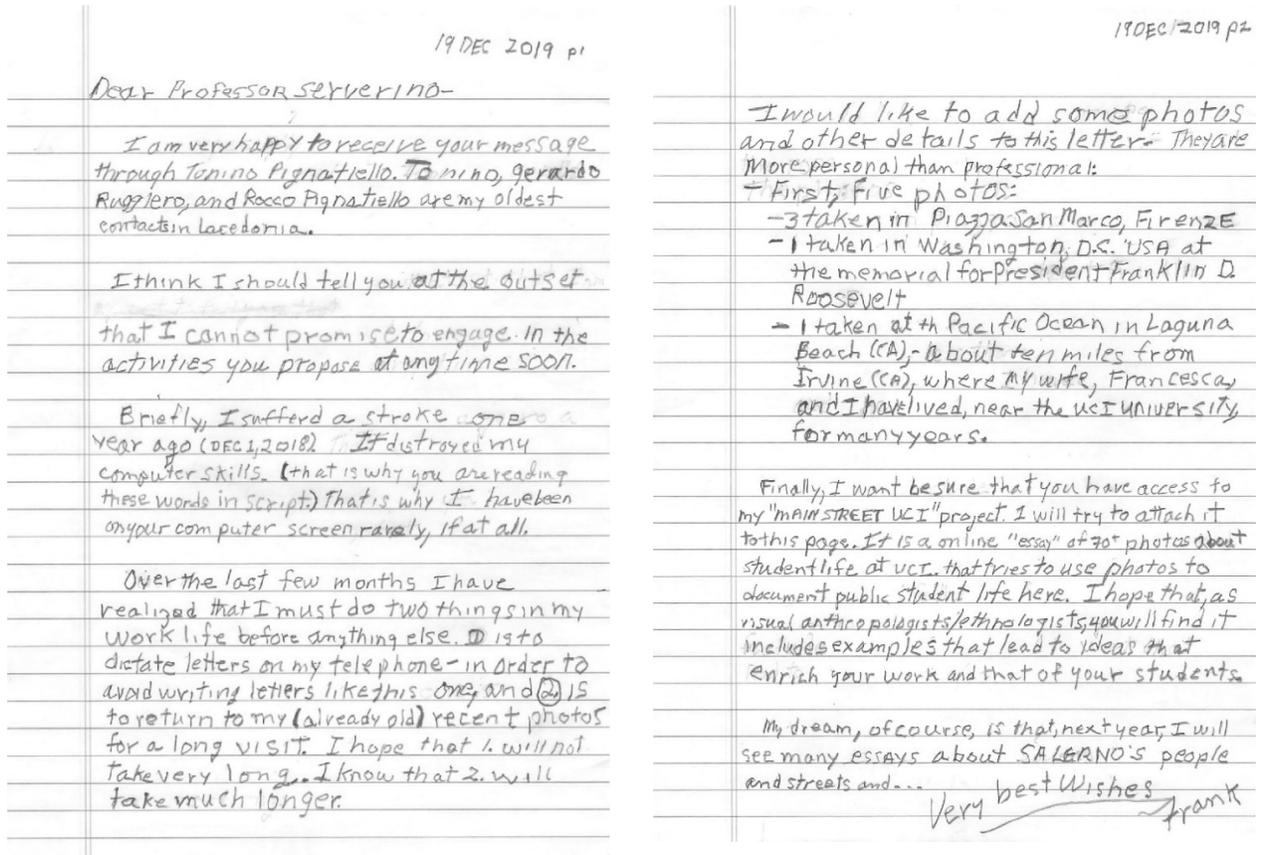


Fig. 1  
Lettera Cancian-Severino 19/12/2019.

Lacedonia 2012 ©

2.1

### Informazioni personali

Sono nato e cresciuto a Stafford Springs, nel Connecticut, non molto lontano da Natick, nel Massachusetts, dove molte persone di Lacedonia migrarono. Mia madre fu portata nel mio paese nel 1903, quand'era bambina, da un paese di montagna vicino Belluno, assieme a tante altre persone di quello stesso paese. Nel 1923 da Vittorio Veneto arrivò anche mio padre all'età di 22 anni. Mia madre lavorava in una filanda, mio padre era un muratore. Da giovane, nel fine settimana e durante le vacanze estive lavoravo come suo operaio.

Quando sono arrivato a Lacedonia avevo 22 anni. Già da dieci anni ero un fotografo (ma non professionista). Avevo conosciuto l'antropologia culturale solo due anni prima che venissi qui. A Lacedonia il mio principale interesse era la fotografia e i miei appunti presi in Lacedonia - che ancora ho - dimostrano che le mie qualità come antropologo non fossero ancora ben sviluppate. Intrapresi studi formali di antropologia nel 1958, mi sono laureato nel 1963e ho lavorato come professore di antropologia fino a che non sono andato in pensione nel 1999. Nel 1974 e nel 1996 ho pubblicato libri di foto di persone che ho anche studiato in qualità di antropologo - il primo riguardava il popolo Maya in Messico, il secondo su donne che facevano pulizie nelle case delle famiglie ad Irvine, in California dove ora vivo.

### I miei giorni a Lacedonia

Quando ho visitato Lacedonia per la prima volta era il gennaio del 1957. Ero uno studente di 22 anni proveniente dagli Stati Uniti che aveva appena finito il college da sei mesi. Non conoscevo nessuno qua. Due assistenti sociali, Renato e Chiara promisero ad un professore di antropologia in Roma che mi avrebbero aiutato a sistemarmi. Furono gentili, mi presentarono alle persone del paese e mi ospitarono in casa loro per alcuni giorni fino a quando non trovai una sistemazione. Durante il giorno andavo alla piazza e camminavo per le strade e quando conoscevo le persone spiegavo loro che ero a Lacedonia per capire come le persone vivevano e per fotografarne la quotidianità. In seguito, cominciai ad andare in giro con la macchina fotografica intorno al collo e cominciai a scattare foto, alle persone che fotografavo facevo le domande che il professore mi aveva dato. Se le persone non volevano essere fotografate non scattavo alcuna foto. Dopo alcune settimane avevo conosciuto molte persone in piazza. Alcune di queste furono molto cordiali e mi invitarono nelle loro case e nelle loro fattorie. Mi feci molti amici e riuscii a fare molte fotografie in diversi luoghi. Alla fine di luglio ero venuto a Lacedonia sette volte per periodi di una o due settimane, ed ho approfondito la conoscenza della vita del paese ed ho scattato più di 1800 foto.

### Alcuni dei miei ricordi di 55 anni fa

Molte delle persone che ho conosciuto in piazza studiavano per diventare insegnanti, ma solo alcuni di essi ci sono riusciti perché c'erano pochi posti di lavoro. La maggior parte degli uomini erano agricoltori, ma quasi tutti non guadagnavano abbastanza dalle loro aziende agricole ed erano scoraggiati dalle loro prospettive. Dormivo in affitto in una casa vicino alla strada dalla quale è stata fatta la foto dello scalpellino. Nella stanza c'erano due letti doppi, ma io di solito dormivo da solo, ad eccezione della notte antecedente il mercato, nella quale solitamente avevo solo metà letto per me.

### Ringraziamenti

Il mio ringraziamento più grande e più antico lo devo a tutte quelle persone di Lacedonia che mi hanno permesso di fotografare in mezzo a loro, nella loro città e nelle loro case. Di nuovo grazie a loro. Voglio anche ricordare e ringraziare la dottoressa Cipriana Scelba, direttore del Programma Fulbright in Italia nel 1956, che approvò la borsa di studio per il mio progetto a Lacedonia e al compianto professor Tullio Tentori, un eminente antropologo culturale italiano, che mi ha consigliato il lavoro e mi ha inviato qui. Apprezzo molto l'aiuto della Pro Loco di Lacedonia e ringrazio il suo presidente il professor Antonio Pignatiello e tutti gli altri funzionari locali che hanno promosso e ospitato questa mostra. Infine devo un ringraziamento particolare a Gerardo Ruggiero, figlio di Lacedonia, fotografo professionista, che nel corso delle ultime sei settimane, ha contribuito alla realizzazione di questa mostra con molte idee ed ha stampato tutte le foto che vedete qui.

Fig. 2

Flyer mostra 2012.

Bozza del testo comparso sul flyer informativo della mostra di foto organizzata a Lacedonia nel 2012

Gmail - I: Re: idea progettuale



---Messaggio originale---

Da: fcancian [mailto:fcancian@alice.it]  
Data: 20-nov-2012 22.22  
A: "roccopignatiello" [mailto:roccopignatiello@alice.it]  
Ogg: Re: idea progettuale

Dear Rocco-

Thank you very much for your message. I appreciate very much the details you included about your background. They will help me during our "conversations" in the future. I will try to send you more such material about me.

Tomorrow will begin a four-day vacation for our holiday of "Thanksgiving." I will return to work on Monday, and will try to reply to your letter by the end of next week.

I look forward to working with you on the project. I am sorry that I no longer write or speak Italian well enough to make our communication easier. I find that I can read your letter well enough, I hope, to appreciate your thoughts and proposals.

Warm regards,  
Frank

On 11/20/2012 8:48 AM, roccopignatiello@alice.it wrote:

Caro prof. Frank Cancian,

sono stato delegato dal presidente della Pro loco a prendere direttamente contatto con lei in merito alla pubblicazione di un libro sulla cultura dei cittadini di Lacedonia negli anni 50, che erano per l'80% contadini. Prima di entrare nel merito dell'opera mi voglio presentare. Mi chiamo Rocco Pignatiello e ho superato da poco i 60 anni. Sono laureato in lettere e insegno lingua e letteratura italiana e latina nel liceo scientifico di Vallata, un paesino a 20 minuti da Lacedonia. Non conosco la lingua inglese, ho potuto leggere la sua lettera grazie alla traduzione di una mia collega. Ho collaborato alla stesura di un libro di storia sull'Irpinia: "La transizione dal fascismo alla costituente", e di un'altro sulle lotte contadine nel secondo dopoguerra: "Terra e libertà" che mette al centro l'occupazione delle terre a Lacedonia e nell'Alta Irpinia. Non sono un esperto di antropologia e il mio metodo di conoscenza si basa sull'analisi e sull'interpretazione dei testi, proprio della letteratura. Sono però sempre stato affascinato da questa disciplina e ho letto in maniera abbastanza approfondita alcuni testi di Ernesto De Martino sulla magia e le pratiche religiose dei contadini del Sud. Sono perciò molto interessato alla pubblicazione di un libro sulla cultura dei contadini del mio paese, che conosco solo per esperienza diretta o tramite testi di letteratura di memoria o di storia. Mi manca quindi una conoscenza di quel mondo supportata da un metodo scientifico specifico. Sono convinto quindi che la pubblicazione avrebbe una funzione importante per la conoscenza delle nostre radici, essenziale per

<https://mail.google.com/mail/u/1/?ik=e53e98b540&view=pt&search=all&permthid=thr-read-1%3A1684445139526545699&siml=msg-1%3A1684445...> 1/2

**Fig. 3a**  
**Lettera, 20/11/2012**

Gmail - F: Re: idea progettuale

intervenire attivamente sulla società contemporanea, attraversata da una crisi non solo economica, ma anche di valori. I soci della Pro loco condividono questo progetto e perciò hanno costituito una redazione composta dal presidente, da me, da Franco Arminio e Angela Paoloantonio.

L'intento non è quello di pubblicare un libro di sole fotografie, ancorché belle, emozionanti e pregnanti, che, anche da sole, ci mettono di fronte il mondo dei contadini del Sud e il loro punto di vista. La mia idea progettuale è quella di pubblicare, con quelle fotografie, il riassunto antropologico comprendente gli articoli che lei ha scritto nel '61 con il titolo: "Il contadino meridionale: comportamento politico e visione del mondo". Se lei è d'accordo potrebbe rivisitare e rielaborare quel riassunto alla luce delle nuove conoscenze, che lei ha acquisito nel corso degli anni successivi. Il riassunto farebbe da introduzione alle fotografie commentate come negli esempi che lei ha inviato con la lettera precedente. Noi ci limiteremo a tradurre il testo, ad aggiungere una prefazione che ne illustri le finalità e a pubblicarlo. Se lei ha invece un'altra idea progettuale noi siamo pronti a discuterla. Nel frattempo mi piacerebbe che lei mi inviasse e mi permettesse di leggere il suo riassunto antropologico. Le sarei molto grato. Sono curioso e interessato.

Cari saluti, Rocco.

ps. Per la parte finanziaria è competente il presidente Antonio Pignatiello.

<https://mail.google.com/mail/u/1/?ik=e53a98b540&view=pt&search=all&permthid=thread-f%3A168445130826545699&siml=msg-f%3A1684445...> 2/2

**Fig. 3b**  
**Lettera, 20/11/2012**

---Messaggio originale---

Da: roccopignatiello

Data: 24-ago-2012 15.14

A: <pignatiello

Ogg: articolo

Ti mando l'articolo pubblicato dal corriere dell'Irpinia. Le domande possibili al prof. sono: quali sono le domande che rivolgeva ai cittadini di Lacedonia? Quale rapporto tra lui e il prof. di Roma? ciao Rocco

Una mostra fotografica emozionante, da non perdere, quella allestita dalla Pro loco "G.Chicone" di Lacedonia nell'ambito del festival di letteratura, musica e arti denominato Itaca. La mostra, inaugurata domenica 5 Agosto in piazza F. De Sanctis, racchiude in 40 foto quel mondo contadino, prevalente nelle nostre zone interne fino agli anni 50 del secolo scorso e scomparso ormai definitivamente a causa della cosiddetta modernizzazione, che ha provocato una forte emigrazione, e ha portato i paesi dell'Alta Irpinia a ridursi ormai al lumicino. Le foto sono state scattate da un allora giovane studente americano, di origine italiana, che a 22 anni nel lontano 57 del Novecento soggiorna a Lacedonia con una borsa di studio per "capire come le persone vivevano e per fotografarne la quotidianità", così come scrive, egli stesso, nelle sue *Informazioni personali* inviate al presidente della Pro loco, Antonio Pignatiello. Egli in quel momento ha appena finito il college, ha una esperienza di fotografo di dieci anni e si interessa di antropologia culturale da due anni. Viene inviato a Lacedonia da un eminente antropologo culturale italiano, Tullio Tentori, che l'anno successivo nel 58 presso il Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari allestisce una mostra di cultura popolare *Magia e fattura in Lucania*, in collaborazione con Ernesto de Martino. Che, nel frattempo, dal 50 al 57 ha raccolto direttamente in Lucania il materiale documentario, alla base della pubblicazione del famoso *Sud e magia*, nel 59. Sono anni questi di grande interesse dell'antropologia per le zone interne, "il mondo della miseria contadina" secondo Friedmann, che vedono schiere di antropologi studiare direttamente sul campo i riti magici, le forme di devozione religiosa, i costumi, le tradizioni, le feste, ma anche la struttura sociale ed economica, sulla scia soprattutto di *Cristo si è fermato ad Eboli* di Carlo Levi e di Rocco Scotellaro. Essi sono interessati a studiare un mondo che si vorrebbe ancora intatto e innocente, ma che rivelerà agli studiosi onesti contraddizioni, contrasti sociali e culturali. Frank Cancian è uno di questi. Egli raccoglie appunti dalle conversazioni con i cittadini che fotografa. Scrive: << Andavo in giro con la macchina fotografica intorno al collo e cominciai a scattare foto, alle persone che fotografavo facevo le domande che il prof. mi aveva dato. Se le persone non volevano essere fotografate, non scattavo alcuna foto>>. In questo passo è racchiuso il metodo di lavoro di Frank Cancian, un metodo che richiede grande rispetto per la cultura dell'altro. Egli non guarda quel mondo mettendosi al di fuori o al di sopra, tipico di chi pensa di essere superiore all'altro, ma coglie l'altro nella sua autonomia. Le 40 foto, scelte da lui stesso, tra le 1800 che ha scattato e che conserva gelosamente, mostrano questo mondo dall'interno, con i suoi valori, con i suoi comportamenti, con le sue forme di relazioni affettive: la fatica del lavoro, la devozione religiosa, la sofferenza della malattia, la miseria, la povertà, la vecchiaia prima del tempo, ma anche la dignità, la curiosità per il nuovo che avanza, la bellezza delle donne, la luce nei loro occhi, la speranza per un mondo diverso. Tutto questo è come raccontato dagli stessi personaggi. Essi, anche se ormai scomparsi, ci parlano ancora. E non ci dicono di tornare indietro, ma di guardare avanti. Soprattutto in un momento di crisi profonda come questa, che investe non solo l'economia, ma il tessuto sociale e la cultura stessa che di essa è "connettiva". Frank Cancian nel 1958 torna negli USA, dove intraprenderà gli studi formali di antropologia laureandosi nel 1963 e diventando professore. Ormai in pensione da qualche anno ringrazia "tutte quelle persone di Lacedonia che mi hanno permesso di fotografare in mezzo a loro, nella loro città e nelle loro case". Ma siamo noi che dobbiamo ringraziare lui, perché ci ha lasciato un grande patrimonio su cui riflettere per il presente e per il futuro.

Rocco Pignatiello

---

Fig. 4  
Lettera 24/08/2012



---

**I: answer for Prof. Rocco Pignatiello**

---

---Messaggio originale---  
Da: tpignatiello [redacted]  
Data: 23-set-2012 21.30  
A: <roccopignatiello@univcamerino.it> [redacted]  
Ogg: I: answer for Prof. Rocco Pignatiello

>---Messaggio originale---  
>Da: fcancian [redacted]  
>Data: 22/09/2012 1.39  
>A: "tpignatiello [redacted]"  
>Ogg: answer for Prof. Rocco Pignatiello  
>  
>Hi Tonino-  
>  
>Here are my answers for Prof. Rocco. There are four one-page attachments  
>in addition to the text below.  
>  
>I will write to you about the book project early next week.  
>  
>With warm regards,  
>Frank  
>  
>  
>21 September 2012  
>  
>Dear Rocco Pignatiello-  
>  
>Thank you very much for your article in "Corriere dell' Irpina" about my  
>fotos. I appreciate it very much, and am glad that you are interested in  
>details about my work in Lacedonia..  
>  
>My apologies for writing in English. I no longer write in Italian. I do  
>read it fairly well.  
>  
>Here are some answers to your questions that Tonino passed on to me.  
>  
>What questions did I ask in Lacedonia?  
>Have I saved notes and writings about Lacedonia?  
>What were my relations with Professor Tentori?  
>  
>  
>Professor Tentori, formal questions:

**Fig. 5a**  
**Lettera 21/09/2012**

Gmail - I: answer for Prof. Rocco Pignatiello

>  
>In late 1956 people at the Fulbright scholarship office in Rome sent me  
>to Professor Tullio Tentori. I met him at EUR where he directed a  
>program. He gave me a desk in the area he managed, advice, and helped me  
>prepare for work in a village. He also put me in contact with a couple  
>of social workers, Renato and Clara, who helped me when I arrived in  
>Lacedonia.  
>  
>I think he had visited Harvard University in the United States. I  
>believe he gave me copies of questions used with the Harvard Value  
>Orientations Method (HVOM) that was very popular at that time, and  
>encouraged me to translate the questions and use them in Lacedonia.  
>Professor Tentori was very helpful, and kind. I was a young student.  
>  
>My notes show that I used three of the HVOM questions in interviews with  
>four Lacedonia men: Filippo Chiauzzi, Nicola Quatrala, an unnamed  
>21-year-old farmer, and an older man shown with his wife and a mule in  
>one of my fotos (also in two others). The questions were long and  
>complicated. My translation may have been poor. Respondents often  
>appeared confused by the questions. I thought the questions were too  
>long for direct (oral) interviews. After those trials I stopped the  
>questionnaire experiment and concentrated on photography, and on more  
>specific questions about life in Lacedonia. (Yesterday I looked online  
>at materials from the HVOM. I found that questions were revised in later  
>years. They were made much shorter and less complex.)  
>  
>Informal general/ethnographic questions, notes:  
>  
>Living in Lacedonia and talking with people in the square, at parties  
>and ceremonies and on farms, I learned a lot. Unfortunately, I did not  
>take very systematic notes. I learned to do that in 1958 and later,  
>while I was a student at Harvard.  
>  
>I have my notes from Lacedonia. They are mostly about where I went, who  
>I talked with, what they said and what fotos I took. These notes are  
>written in English, in small letters. Unfortunately, sometimes I cannot  
>read them.  
>  
>I had access to public records in Lacedonia and took an interest in  
>emigration. I counted people who left Lacedonia around 1900 and again in  
>the 1950s and noted the places they plan to go. (All these records are  
>still available in Lacedonia?) Overall, my notes show that I had many  
>interests, but not a plan of research.  
>  
>  
>Publications, Shows.  
>  
>My scholarship ended in summer 1957, and I returned to the United States  
>and printed my fotos. In 1957-58 I worked as a reporter-photographer for  
>a newspaper. In fall 1958 I began graduate study at Harvard. In 1958 I  
>had shows of about 60 Lacedonia fotos in two places, and published an  
>article with fotos in the newspaper where I worked (see details in the  
>attached foto resume below ). A copy of a second article with photos in  
>1959 is attached. The text I wrote for the articles was simplistic.  
>  
>An article about peasants in southern Italy and the work of Edward C.  
>Banfield was published in 1961 in English and Italian. I do not have  
>digital copies of it. I will mail you paper copies if you want them. The  
>article is:  
>  
>"The southern Italian peasant: World view and political behavior."  
>Anthropological Quarterly 34:1-18, 1961.  
>  
>"Il contadino meridionale: Comportamento politico e visione del mondo."  
>Bolletino delle Recherche Sociali 1:258-277, 1961.  
>  
>I have not published anything else on Lacedonia. A short resume for  
>anthropological work is below. I have a longer "complete"  
>anthropological resume that includes the articles above. It is available

<https://mail.google.com/mail/u/1/?ik=53a98b540&view=pt&search=all&permmsgid=msg-f%3A1684620243979057149&simpl=msg-f%3A1684620...>

**Fig. 5b**  
**Lettera 21/09/2012**

Gmail - I: answer for Prof. Rocco Pignatiello

>in digital form if it would be useful to you. Please contact me if you  
>have other questions.  
>  
>Thank you again for your interest in my work.  
>  
>With best wishes,  
>Frank  
>  
>  
>FRANK CANCIAN  
>Resume for Photographic Work  
>September 2011  
>[www.frankcancian.net](http://www.frankcancian.net)  
>  
>  
>Selected Publications  
>  
>2009 Black & White Magazine, August Pp. 94-95  
>(Photos of Lacedonia, Avellino, Italy)  
>  
>2006 Orange County Housecleaners (photos and first-person life histories).  
>Albuquerque: University of New Mexico Press.  
>  
>1981 Zinacantan, Mexico. Pp. 80-85 (photos and text) in Exploring Society  
>Photographically, Howard Becker, ed. Evanston: Mary and Leigh Block Gallery,  
>Northwestern University (distributed by the University of Chicago Press).  
>  
>1974 Another Place: Photographs of a Maya Community. San Francisco,  
>The Scrimshaw Press. (Photos of Zinacantan, Chiapas, Mexico)  
>  
>1958 Lacedonia, A Photographic Essay. Cover and pp 6-12. The Rhode  
>Islander, Providence Sunday Journal, 4/27/58. (Photos of  
>Lacedonia, Avellino, Italy)  
>  
>Most years from the late 1960s to the late 1990s  
>a few to dozens of Zinacantan photos  
>published in books, monographs, and articles by others.  
>  
>  
>Selected Solo Exhibitions  
>  
>Main Street UCI (79 photos)  
>Irvine Fine Arts Center September 30 to October 29, 2011  
>  
>  
>While Waiting (30 photos) and Orange County Housecleaners (10 photos)  
>Irvine Fine Arts Center 2007  
>  
>Orange County Housecleaners (15 Photos)  
>La Casa del Libro, San Francisco 2006  
>  
>Another Place: Photographs of a Maya Community (81 photos)  
>Dartmouth College 1984  
>Stanford University Student Union Gallery 1974  
>  
>Southern Italian Hill Town (about 60 photos)  
>Rhode Island School of Design Museum of Art 1958  
>Wesleyan University Art Gallery 1958  
>  
>  
>Born: August 14, 1934, Stafford Springs, Connecticut Education: AB  
>Wesleyan University (1956) Philosophy PhD Harvard University (1963)  
>Social Anthropology Employment: 1957-58 Reporter/Photographer, the  
>Providence Journal Company, Providence, Rhode Island  
>  
>  
>  
>  
>  
>FRANK CANCIAN

<https://mail.google.com/mail/u/1?ik=e53a98b540&view=pt&search=all&permmsgid=msg-f%3A1684620243979057149&simpl=msg-f%3A1684620...>

**Fig. 5c**  
**Lettera 21/09/2012**

Gmail - I: answer for Prof. Rocco Pignatiello

>March 2011  
>  
>  
>Born: August 14, 1934, Stafford Springs, Connecticut  
>Home: 4 Canyon Ridge, Irvine, CA 92603  
>  
>  
>Brief Academic Resume  
>  
>  
>Education  
>A.B. Wesleyan University (1956) Philosophy  
>Ph.D. Harvard University (1963) Social Anthropology  
>  
>  
>Non-Academic Employment  
>1957 58 Reporter Photographer, the Providence Journal Company,  
>Providence, Rhode Island  
>  
>  
>Academic Positions  
>1963 64 Instructor, Department of Social Relations, Harvard University  
>  
>1964 66 Assistant Professor of Anthropology, Stanford University  
>  
>1966 69 Associate Professor of Anthropology, Cornell University  
>  
>1969 76 Professor of Anthropology, Stanford University  
>  
>1976 99 Professor of Anthropology, University of California, Irvine.  
>  
>1999- Professor of Anthropology, Emeritus, University of California, Irvine  
>  
>  
>  
>Anthropological Field Work  
>White Mountain Apache, Arizona, July and August, 1955  
>  
>Peasant Community in Southern Italy, December 1956 to July 1957  
>  
>Tzotzil speaking Maya group, Zinacantan, Chiapas, Mexico, 18 periods, 44  
>months  
>between August 1960 and August 1996.  
>  
>  
>  
>Books  
>1965 Economics and Prestige in a Maya Community: The Religious Cargo  
>System in Zinacantan. Stanford, Stanford University Press.  
>  
>1972 Change and Uncertainty in a Peasant Economy: The Maya Corn Farmers  
>of Zinacantan. Stanford, Stanford University Press.  
>  
>1974 Another Place: Photographs of a Maya Community. San Francisco, The  
>Scrimshaw Press.  
>  
>1979 The Innovator's Situation: Upper Middle Class Conservatism in  
>Agricultural Communities. Stanford, Stanford University Press.  
>  
>1992 The Decline of Community in Zinacantan: The Economy, Public Life,  
>and Social Stratification, 1960 to 1987. Stanford, Stanford University  
>Press.  
>  
>2006 Orange County Housecleaners. Albuquerque, University of New Mexico  
>Press. With Julieta (Mimi) Lopez, Esperanza Mejia, Leidi Mejia, Tina  
>Parker, Sharon Risley, Victoria Rua, and Sara Velazquez.  
>  
>  
>

<https://mail.google.com/mail/u/1?ik=e53a98b540&view=pt&search=all&permmsgid=msg-f%3A1684620243979057149&simpl=msg-f%3A1684620...>

**Fig. 5d**  
**Lettera 21/09/2012**

Gmail - I: Re: Reply to Tonino 29 december 12



**I: Re: Reply to Tonino 29 december 12**

1 messaggio

-----Messaggio originale-----

Da: fcanciar [redacted]

Data: 29-dic-2012 23,54

A: "ipignatiello [redacted] <spignatiello [redacted]>, "Angela Paolantonio" <angelap [redacted]>,"

"roccopignatiello [redacted] <roccopignatiello [redacted]>

Ogg: Re: Reply to Tonino 29 december 12

29 december 2012

Hi Tonino-

Thank you very much for your message and your Christmas and New Year's greetings. Please accept mine to you and your family for the Christmas now past and the New Year to come. I hope you are all well.

We had the joy of visits from our daughter, her husband and two daughters, 21 and 17, who live far from us in the state of Wisconsin, and from our son and his wife who live in Los Angeles, an hour from us by car. Unfortunately, at the same time there were difficulties in the family of a close relative, and I spent many days helping her resolve them.

In the next few weeks I expect to spend much of my time on our project: an expanded show in August of 2013 and, I hope, a photo book to go with it.

I'm very pleased that you and Rocco are seeking out people included in my photos. And, of course, any person who lived in Lacedonia in the 1950s might have recollections and reactions to the photos that would make the text in the book more alive. I have enjoyed my written exchanges with Rocco about the questions he raised, and look forward to his reply.

It would be good to talk in person. While I appreciate your invitation to talk by Skype, I am afraid that my rusty spoken Italian will not serve us well for the complicated matters we need to discuss.

There is one basic question that concerns me. When I wrote my email of 30 September to you I had in mind a photo book. That made sense - since the book project grew out of the interest in my photos for the show in Lacedonia. A photo book, for me, is one in which most of the communication is done by photos, not words, not description and/or analysis that uses words. It is not based on concepts or labels, it is based on images.. Of course, in practice, "photo" books vary greatly. Some have almost no words. Others have words on most pages and some pages that are entirely words. There is no sharp line that separates the photo book from the text book, the word book, but the contrast is a clear one.

It was only recently, after I had written two long emails in response to Rocco's questions, that I realized that he and the Pro Loco committee for the book project may envision a much more text-oriented, scholarly book than I do. They may be thinking of a text book complemented by photos, a book illustrated by photos. (Of course I admire well conceived, careful analysis and well written text in scholarly books; I

**Fig. 6a**  
**Lettera 29/12/2012 – Lettera 17/12/2012**

Gmail - 1: Re: Reply to Tonino 29 december 12

have spent most of my life trying to do that kind of work.) As I see it, our project is not that book. Our project is based on my photos of Lacedonia in 1957. I can imagine a photo book that includes an introductory essay and/or an interpretive essay that orients the viewer/reader to the situation of Lacedonia and its people in 1957 and adds perspective to what the photos display. Such essays could contribute very much to the value of a photo book. I do not want my photos used as illustrations for scholarly discourse of great length (please see more below\*\*). If there is to be extended text on the many aspects of Lacedonia history, society and society, it should be the subject of a separate book.

Please tell me soon as as is possible for you which book the committee plans to do: the "photo book" or the "text book."

Of course, I will be delighted if you choose the photo book alternative. I will work hard to finish more new photos soon, and will send them to Gerardo and Doug da Silva, the talented book designer Angela has recruited to design the book without payment.

If the committee chooses to do a scholarly book, a book with substantial essays or content not related to the photos or Lacedonia life during the period displayed in my photos, I will keep my promise to provide about 25 more photos for an expanded show next summer in Lacedonia. I will send the new photo files to Gerardo in April, so that he has ample time to prepare the prints. If you choose the text book alternative and you want photos as illustrations, I will provide some. And, I will withdraw from the remainder of the book project.

I'm sorry to present you with this decision on short notice. I now see that the problems in my relative's family took my close attention away from our project for several weeks. I should have formulated these concerns sooner.

With warm regards, and thanks for all you have done for the photo show in August of this year..

Frank

Post Scripts:

\*\*A. I have imagined and hoped for, almost from the beginning, a book with (1) an introductory essay providing the social, political, and economic context of Lacedonia in 1957, written by Rocco, and possibly others chosen by him, and (2) an essay by Franco Arminio, as paesologo.

B. I will send along the very short text I wrote to accompany 27 Lacedonia photos soon to be on [www.ARTstor.org](http://www.ARTstor.org) (a very large website designed to include and share broadly for non-profit use, images of art, including that usually kept by university art departments in local slide collections). I believe the text about Lacedonia was limited to 300 words or less.

C. I have mailed to Angela a copy of a photo book of mine published in 1974. Title: *Another Place: Photographs of a Maya Community* (done in Chiapas, Mexico). The book has its faults - too few words among them?, not very good reproduction of the photos (unless you are in strong light) . . . but it does communicate with photos. I hope Angela receives it and shares it with you.

On 12/17/2012 12:59 PM, tpignati@██████████ wrote:

> Ciao Frank,  
> ieri sera sono stato con Rocco e Franco, un amico e vice presidente della pro  
> loco.  
> Rocco ha iniziato a lavorare e fra qualche giorno ti contatterà.  
> Noi stiamo individuando i personaggi delle foto ancora in vita  
> per poterli contattare ed intervistare, come tu hai suggerito.  
> Ti invio la mia username SKYPE : ██████████

**Fig. 6b**

**Lettera 29/12/2012 – Lettera 17/12/2012**

Gmail - I: Re: Reply to Tonino 29 december 12

- > Se mi invii la tua username SKYPE potremo parlare in diretta.
- > Tanti auguri di buon natale e felice anno nuovo a te e alla tua famiglia.
- > A presto Tonino.
- >

**Fig. 6c**  
**Lettera 29/12/2012 – Lettera 17/12/2012**

*Gerardo Sciretta*

Gentile prof. Cancian,

*fcancia* [redacted]

*ho visionato con molta attenzione ed interesse, la mostra fotografica esposta nei locali della Pro Loco "G.Chicone" di Lacedonia. Ho rivisto tante facce a me molto note, dagli amici Donato Fierro( foto n° 3: A5216-16X), a quella del mio vicino di casa Pio Rocco( foto N° A 5202-21e ), a quella di Filippo Pignatiello e Nicola Quatrate( foto N° fc talking With-fn2 ) carissimi amici di tante battaglie amministrative , politiche e di tante cene , durante le quale si discuteva di tutto: dalla politica, alla poesia, alla musica e all'arte culinaria.*

*Dalla visione delle foto degli anni 1956/57 ho rivisitato tutta la storia di quegli anni. Io avevo 15 anni e avevo sofferto il periodo nero del dopo guerra: tanta miseria, tante ingiustizie sociali, tante idee per migliorare il paese, tanti progetti. Da quelle foto rivedo i miei concittadini poveri, ma pieni di entusiasmo e di forza di volontà. Tutti volevano migliorare sia economicamente che socialmente e culturalmente. Lei può immaginare che in quel periodo nelle case non c'era l'acqua potabile, ma le nostre mamme, spesso con molti figli, si recavano al fiume Osento per lavare la biancheria , a costo di enormi fatiche. Gli uomini e i ragazzi si recavano nella vicina Puglia a mietere il grano con la falce e raccogliere i covoni sotto il sole cocente( fino a 40 gradi all'ombra). Tutto questo veniva fatto con gioia e con entusiasmo, perché tutti credevano in un domani migliore. Proprio in quegli anni cominciò il triste fenomeno dell'emigrazione dal Sud dell'Italia al Nord e in Svizzera, Germania, Francia e paesi delle Americhe. Cominciò allora il progresso del Sud, grazie alle rimesse degli emigrati, i giovani cominciarono ad andare a scuola, i figli dei contadini poveri proseguivano gli studi e si laureavano, cominciò un'era nuova e piena di speranze. Nelle case c'era più igiene, perché era arrivata l'acqua(1956) e la gente finalmente si poteva lavare e le donne potevano fare meno fatica per assicurare ai figli condizioni di salute più vicine ai paesi più civilizzati. Ho letto tutto questo nei volti bellissimi dei miei compaesani e ho capito che da allora le cose cominciarono a cambiare radicalmente. Purtroppo il progresso non fu completo, per colpa di una classe politica corrotta ed irresponsabile, oggi ci troviamo, in questi paesi in condizioni disastrose e la popolazione è diminuita di oltre il 60% e tutto si è bloccato e la gente ha perduto l'entusiasmo degli anni 50 e 60 e si è quasi rassegnata al peggio, perché le forze attive hanno lasciato questi luoghi per trovare lavoro altrove sia in Italia che all'estero. Lacedonia contava nel 1950( 7048)abitanti, ora ne conta appena( 2714)!!!.*

*Spero di rivederla durante i mesi estivi a Lacedonia e di avere dei colloqui con lei. Oggi anche in questo piccolo paese è possibile avere tanti giovani in grado di parlare correntemente l'inglese e quindi potremmo avere la gioia di ascoltare le sue parole e di rivivere insieme l'esperienza bellissima degli anni in cui è stato un ospite molto gradito di Lacedonia.*

*Cordiali saluti, Gerardo Sciretta- Email: [gerardo.sciretta](mailto:gerardo.sciretta) [redacted]*

**Fig. 7**  
**Lettera Sciretta-Cancian**

1957

Franco CANSIAN a Lacedonia

Studente dell'ultimo anno del glorioso istituto magistrale "F. De Sanctis", corrispondente di alcuni quotidiani per Lacedonia e l'Alta Irpinia, venni presentato a Franco qualche giorno dopo il suo arrivo in paese. Il fatto di essere "il figlio del Sindaco" (e lo dico con orgoglio di "un grande Sindaco") e di essere appassionato, come molti miei compagni di scuola, di storia e tradizioni locali, mi consentì di fare subito amicizia con lo studente di "Antropologia culturale", venuto a Lacedonia nientedimeno che da una università degli Stati Uniti...*dall'America!*

La scelta di Lacedonia, come terreno di indagine e di studio, inorgogliò noi giovani studenti e contemporaneamente ... ci preoccupava, ma soprattutto ci incuriosiva.

Il nostro senso di ospitalità, sincera e genuina, gli facilitava l'approccio con i compaesani. Dopo qualche iniziale diffidenza, infatti, aveva stretto molte amicizie, veniva invitato nelle case sia in paese che in campagna e nei bar c'era sempre qualcuno pronto a offrirgli il caffè.

Per un antropologo era l'approccio ideale. Facemmo amicizia e lo invitavo spesso a casa.

Parlavamo della vita del paese, di tradizioni, di feste popolari, di politica paesana, delle lotte contadine, ma soprattutto dei bisogni della gente. Non vi erano ancora fenomeni di abbandono delle campagne, se non casi sporadici di emigrazione verso le Americhe. Nino, mio grande amico, si preparava a raggiungere i fratelli nella lontana Caracas.

Lacedonia contava più di seimila abitanti. Si viveva in piccoli vani, "li suttan", in promiscuità con l'asino, il maiale, le galline. Mio padre aveva invitato il Ministro Pastore, che poi venne e si commosse per le condizioni di vita della gran parte dei contadini promettendo aiuti e fondi per migliorarne le condizioni di vita. Non c'era ancora "l'acqua in casa" e alle fontane e fontanini si faceva "la vegeta" per riempire barili e recipienti vari. E Franco Cancian fotografava e immortalava nelle sue immagini. "L'acqua in casa", una grande realizzazione dell'amministrazione Di Gironimo.

Le macchine fotografiche di Franco. Ne ero affascinato. Abituato a fotografare con una vecchia AGFA 6x9 o con una modesta COMET, guardavo con ammirazione le due NIKON reflex 35mm. di Franco. Costruite in Giappone. Per me le macchine fotografiche erano o tedesche (Agfa, le mitiche e ...costose Leica) o americane (le Kodak), ma giapponesi ... mai sentito parlare. Eppure erano all'avanguardia sia come ottica che per la meccanica. Franco ne era entusiasta e mi permise di scattare delle foto. Che soddisfazione!

Lo aiutai anche a fare una sintesi, chissà se lo ricorda, della storia di Lacedonia, a iniziare dal mitico manoscritto del Canonico Franciosi, conservato negli archivi del Comune.

Nel rivedere la foto scattata nel giorno di San Filippo in piazza, con Peppe Onorato, Gerardo Pandiscia (il grande "portiere" dei tornei estivi di calcio) tutti agghindati con giacca e cravatta (!), e soprattutto la foto di mio padre sindaco alla processione di San Filippo, mi sono commosso.

Grazie, Franco Cancian. Mi hai riportato indietro ai miei sedici anni. Ti abbraccio idealmente, con emozione.

Enzo Di Gironimo

**Fig. 8**  
**Lettera Di Gironimo-Cancian**



**Fig. 9**  
**Lettera 19/01/2013**

Gmail - I: Re: mostra fotografica-pro loco-considerazioni



**I: Re: mostra fotografica-pro loco-considerazioni**

1 messaggio

---Messaggio originale---

Da: fcancian [redacted]

Data: 19-gen-2013 19.16

A: "gerardo.sciretta [redacted]" <gerardo.sciretta [redacted]>, "roccopignatiello [redacted]"

Ogg: Re: mostra fotografica-pro loco-considerazioni

Dear Pro. Gerardo Sciretta-

Thank you very much for your considerazioni. They are wonderful. You say so much in a few words. I hope you will allow the inclusion of all or parts of your statement to be published in the book of photos we are planning with the committee chaired by Rocco Pignatiello.

If all goes well, we will be able to talk face to face next August in Lacedonia. I look forward to meeting you then.

Warm regards,  
Frank

PS: If you know others who may want to write about their experiences and perspectives on life in Lacedonia in 1957 and the years before and after, please encourage them to do so. Of course, the perspectives and comments of women will be very valuable and very welcome.

I do not know if it will be possible to put very many contributions into the book, if we succeed in publishing it. But, certainly, all contributions will be preserved as part of the documentation of the era.

On 1/16/2013 2:13 AM, gerardo.sciretta@tiscali.it wrote:

- > Ho inviato considerazioni su foto.
- > Distinti Salute
- > Pro. Gerardo
- > Sciretta

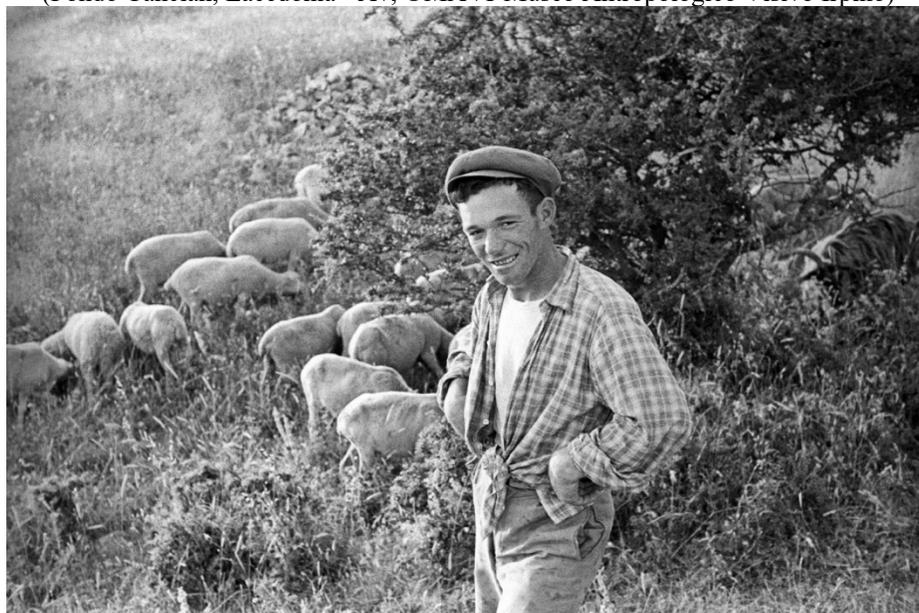
**Fig. 10**  
**Lettera 19/01/2013**



**Fig. 11**

**Fotografia alla quale fa riferimento Cancian nelle sue lettere. L'uomo ritratto venne intervistato utilizzando il questionario fornitogli da Tullio Tentori.**

(Fondo Cancian, Lacedonia - Av, ©MAVI-Museo Antropologico Visivo Irpino)



**Fig. 12**

**Filippo Chiauzzi fotografato da Cancian nel 1957. L'accoglienza amichevole ottenuta dalla famiglia Chiauzzi è stata ricordata spesso da Cancian nei racconti della sua esperienza sul campo.**

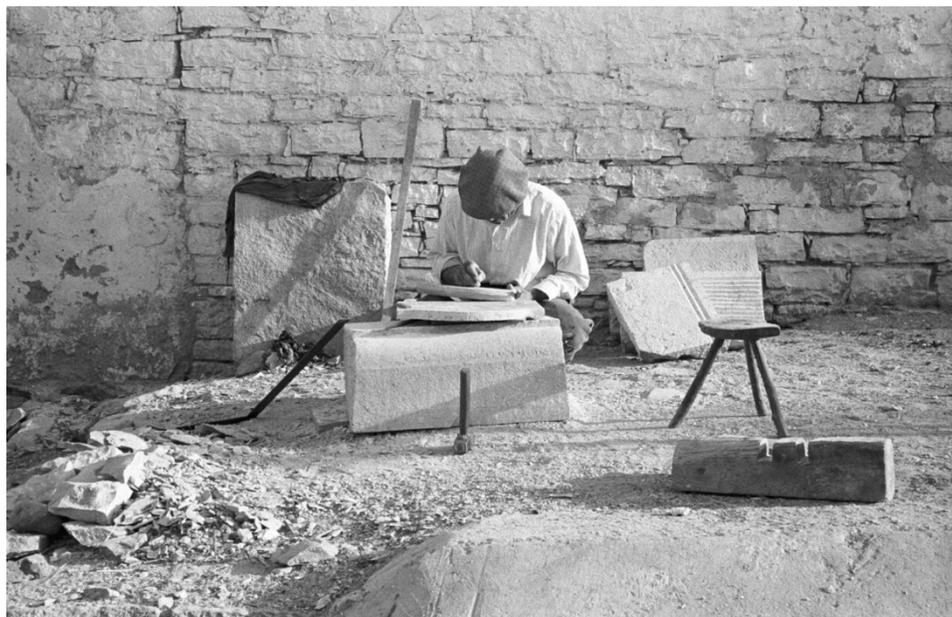
(Fondo Cancian, Lacedonia - Av, ©MAVI-Museo Antropologico Visivo Irpino)



**Fig. 13**

**Frank Cancian insieme a Filippo Chiauzzi. Il fotografo americano in uno dei pochi scatti che lo ritraggono scelse di farsi scattare una foto insieme a una delle persone con cui strinse un forte legame amicale.**

(Fondo Cancian, Lacedonia - Av, ©MAVI-Museo Antropologico Visivo Irpino)



**Fig. 14**

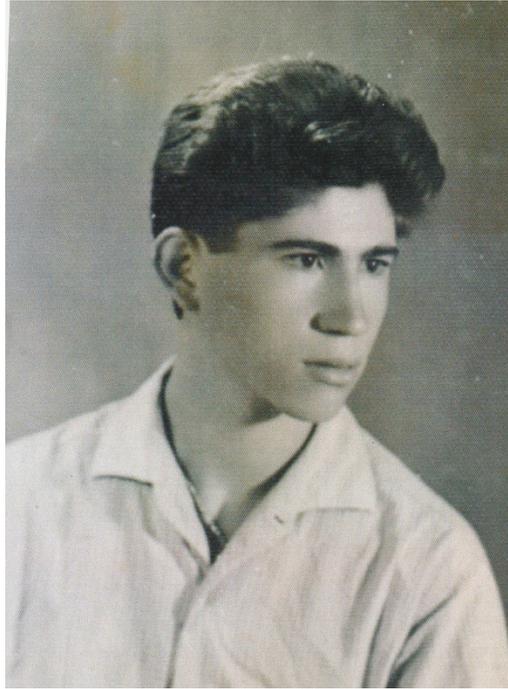
**Scalpellino. Questa fotografia viene ricordata da Cancian quando parla della stanza in cui dormiva a Lacedonia. La casa era situata proprio nella strada in cui lo scalpellino lavorava.**  
(Fondo Cancian, Lacedonia - Av, ©MAVI-Museo Antropologico Visivo Irpino)



**Fig. 15**

**Volto fotografato da Cancian. Nel riflesso degli occhiali da sole scorgiamo la figura di Cancian, che mostra probabilmente anche la disinvoltura con la quale scattava le sue foto in un momento informale di discussione per strada.**

(Fondo Cancian, Lacedonia - Av, ©MAVI-Museo Antropologico Visivo Irpino)



**Fig. 16**  
**Gerardo Sciretta nel 1953.**  
(per gentile concessione di Gerardo Sciretta)



**Fig. 17**  
**Gruppo a passeggio per le strade di Lacedonia. A destra un giovanissimo Enzo Di Gironimo.**  
(Fondo Cancian, Lacedonia - Av, ©MAVI-Museo Antropologico Visivo Irpino)



**Fig. 17**

**Enzo Di Gironimo fotografato da Cancian. Figlio del Sindaco dell'epoca e amico di Frank Cancian.**

(Fondo Cancian, Lacedonia - Av, ©MAVI-Museo Antropologico Visivo Irpino)



**Fig. 18**

**Festa di San Filippo Neri. Sulla sinistra, a lato della statua del santo, si può notare, in completo grigio, vicino al carabiniere, il sindaco dell'epoca Giuseppe Di Gironimo.  
(Fondo Cancian, Lacedonia - Av, ©MAVI-Museo Antropologico Visivo Irpino)**



**Fig. 19**

**La “*vegeta*”. Così veniva chiamata a Lacedonia la pratica di andare a riempire le botti d’acqua alle fontane pubbliche. Nel 1957 le abitazioni erano sprovviste di acqua potabile e la maggioranza non poteva usufruire neanche della corrente elettrica.  
(Fondo Cancian, Lacedonia - Av, ©MAVI-Museo Antropologico Visivo Irpino)**



**Fig. 20**

**“Li suttani”.** Era questo il nome con cui venivano chiamati i locali fronte strada nei quali la maggior parte della popolazione viveva.

(Fondo Cancian, Lacedonia - Av, ©MAVI-Museo Antropologico Visivo Irpino)



## **RECENSIONI**

Ulrich van Loyen, *Napoli Sepolta. Viaggio nei riti di fondazione di una città*. Roma: Meltemi, 2020, pp. 386

di Giuseppe Grimaldi

*“Tedesco italianizzato, il diavolo incarnato”*. Ulrich Van Loyen racconta che gli è stato detto anche questo dalle persone che lo hanno visto arrivare tra vicoli e bassi alla ricerca della “Napoli Sepolta”. Questo tedesco alto e robusto nella sua eccezionale etnografia condotta tra il 2013 e il 2015 tra cripte ipogee e forme di devozione popolare è riuscito a raggiungere un grado di “profondità” impressionante. Van Loyen è diventato di casa nel quartiere della Sanità. Andava quotidianamente a Secondigliano, quartiere famoso quasi esclusivamente per fatti di cronaca, a prendersi cura di ossa e teschi affidatigli dalle donne che portavano avanti il culto delle anime del purgatorio. Si infilava in bus organizzati per andare a conoscere medium in grado di parlare con i morti, anticipare il futuro o creare contatti con parenti defunti. Ha anche fatto il pellegrinaggio alla Madonna dell’Arco da Napoli a Sant’Anastasia di notte con un’associazione di battenti. Addirittura ha iniziato a sognarsi i fantasmi.

Nonostante ciò, non ha mai preteso di “diventare” napoletano né di prendere parola “per” Napoli. Anzi, nella sua scrittura emerge l’intento opposto. Nel testo ha chiaramente esplicitato che chi, tra i suoi interlocutori, credeva che il suo lavoro avesse “dato voce” a una parte di Napoli resa muta dai poteri che la attraversano (lo Stato, la Chiesa, la Camorra) sarebbe rimasto deluso. Alla profondità del dato etnografico Van Loyen ha contrapposto una freddezza, quasi chirurgica, nella modalità di trattarlo. Questa questione è tutt’altro che stilistica ma è uno dei perni attraverso cui leggere il testo e la sua rilevanza. Il suo *reportage scientifico* si pone l’obiettivo dichiarato di restituire i fenomeni culturali esperiti in un contesto “altro” da Napoli e dalle questioni che la attraversano. La sua estraneità, il suo

distanziamento (tanto dai soggetti con cui ha costruito il campo quanto dal mondo intellettuale napoletano) diventano dato etnografico e interpretativo, la prima linea di posizione attraverso cui guardare il culto dei morti, i riverberi del magismo e la città stessa (come dice nel sottotitolo, “i suoi riti di fondazione”). Van Loyen gioca con questa estraneità arrivando ad evocare persino immaginari che si connettono al *Grand Tour*: dello sguardo di Goethe ripropone però la forma reportistica e l’attenzione ai dettagli vividi e certo non l’esotismo o l’etnocentrismo. Il suo occhio è quasi cinematografico e si rifà, più che ai viaggiatori del XIX secolo, ai lavori di Luigi di Gianni sul mondo popolare subalterno.

Proprio perché slegato da qualsiasi forma di coinvolgimento politico e interpretativo, Van Loyen è “spietato” nel disegnare le dinamiche sociali che si creano attorno al culto dei morti napoletano; non parteggia, rifiuta categorizzazioni morali, pone sotto la stessa lente sia associazioni per la legalità che strutture para camorristiche, tanto pratiche clientelari quanto movimenti di liberazione popolare. Il suo è un lavoro rigoroso di critica a ogni costruzione ideologica della napoletanità, dove tutti sono sottoposti a uno sguardo chirurgico.

Di ognuno dei gruppi sociali che prende in considerazione analizza la rilevanza delle pratiche sociali che si attivano attorno alle forme devozionali, ai culti e alle credenze che mettono in gioco. E lo fa sia da etnologo delle religioni che da Mediterraneista. Così mette in relazione ad esempio il potere rigenerante del culto dei morti con la piega millenaristica che assume il movimento cinque stelle a Napoli per la classe media abbandonata dallo stato e fuori dalle reti clientelari locali. O identifica, seguendo Banfield<sup>1</sup>, il “familismo amorale” del sottoproletariato napoletano nelle pratiche attraverso cui si riproducono le associazioni dei devoti alla Madonna dell’Arco.

Quello di Van Loyen è sì un libro sui morti, quelli sepolti nelle cripte o evocati, ma è soprattutto un libro sulla loro rilevanza sociale. L’autore stesso dice che i morti non sono qualcosa “a” cui pensare ma qualcosa “con” cui pensare (p. 178). Il libro tratta dunque di quelle pratiche, quei riti, quelle credenze “sepolte” da modelli liturgici, processi culturali e istituzioni prodotte altrove. È un libro su come i morti entrano nei percorsi di vita e nei quartieri presi in considerazione dall’autore. In questo senso Van Loyen si pone in linea di continuità con la tradizione degli studi sul folklore in Italia e mostra la salienza di queste pratiche nei processi di costruzione di presenti e futuri possibili.

*In primis* perché attorno ai morti si costruiscono biografie, progetti di futuro individuale e collettivo, aspirazioni politiche. Nel libro non si parla solo delle forme che assume il culto delle ossa nelle cripte della chiesa di San Pietro ad Aran, di Santa Cosma e Damiano o del famoso cimitero delle Fontanelle. Ma si parla di imprenditori religiosi (e non) che mirano a patrimonializzare i luoghi di devozione popolare o di

---

<sup>1</sup> Banfield, Edward C., 2006 [1958] *Le basi morali di una società arretrata*, Il Mulino, Bologna.

associazioni che utilizzano il culto per fondare discorsi politici contro il potere costituito o per “emergere” dalla precarietà esistenziale del contesto in cui vivono. Così come non si racconta solo di medium e di fantasmi ma si parla dei circuiti economici che le medium attivano, di femminilità, di famiglie. Allo stesso modo le pratiche devozionali alla Madonna dell’Arco parlano di come si costruiscono le forme di esistenza nel sottoproletariato cittadino, delle strutture familiari e della loro ricomposizione, del rapporto tra queste pratiche e il potere statale ed ecclesiastico. Da questo punto di vista si può dire che ciò che è “sepolto” riproduce Napoli e la sua configurazione sociale.

D’altro canto, in una città come Napoli che, secondo Van Loyen, non si è mai sviluppata come tale restando in uno status perpetuo di “città possibile”, il culto dei morti diventa fondamentale. Il fatto che tali culti si svolgano nel liminale (sottoterra, in forma rituale, in stati di alterazione) li pone “oltre” le strutture sociali che fanno di Napoli un’incompiuta strutturale. Seguendo Turner<sup>2</sup> è il carattere “anti strutturale” di questi culti che diventa quindi fondamentale, che si pone come un regno di “pura possibilità” per far fronte alla precarietà di fronte al futuro. Insomma, nel sepolto c’è la possibilità di una struttura alternativa. È il liminale per eccellenza che viene evocato, mobilitato, “pregato” da chi non ha altro da pregare. È il ribaltamento di una struttura precaria che pur assumendo connotati diversi in base alla classe sociale di provenienza e alle aspirazioni connota le pratiche di culto.

In una città sopraffatta dalla precarietà, dall’immediatezza dalle gabbie storiche e sociali in cui è intrappolata, la cripta, il “sepolto”. Il “sotto” diventa in questo senso anche possibilità di un “sopra” diverso.

---

<sup>2</sup> Turner, Victor, 2017 [1969] *The ritual process: Structure and anti-structure*, Routledge, Londra.



## ***AUTORI DI QUESTO NUMERO***

DANIELA CALVO holds a Ph. D. in Social Sciences at the UERJ (State University of Rio de Janeiro) - Brazil and a Ph. D. in Mathematics at the University of Pisa-Italy. She is member of NUER (Nucleus of Religion Studies) of UERJ, of CETRAB (Center of Afro-Brazilian Religions) and of the IUAES Commission on Pandemic. She conducts research on Candomblé and African-derived religions in Brazil with focus on healing and more-than-human relationships; Tarantism and Neotarantism; Maria Lionza, and the relation among witchcraft, politics and consumptions in West Africa.

She can be contacted at [dnlclv7@gmail.com](mailto:dnlclv7@gmail.com).

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-3936-1976>.

ANTONELLO CICCOSZI è professore associato di Antropologia Culturale presso Dipartimento di Scienze Umane dell'Università degli Studi dell'Aquila. Inizialmente il suo approccio teorico-metodologico ha riguardato un'attualizzazione nella cornice della società globalizzata della tematica ciresiana dei "dislivelli di cultura", e della tensione gramsciana ad essa connessa in termini di opposizione egemonia/subalternità. Successivamente si è concentrato su una declinazione in ambito antropologico-culturale della teoria di Serge Moscovici delle rappresentazioni sociali, applicandola a questioni che riguardano i processi di formazione del senso comune sulla diversità culturale. I temi di ricerca che ha trattato riguardano un'etnografia sulla dinamica tradizione/mutamento nelle aree rurali dell'Appennino centrale; un'etnografia sulle forme di vita e le visioni del mondo espresse dalle subculture antisistemiche e altermondiste del movimento "no-global". In ambito di antropologia dei disastri – e primariamente in riferimento al campo d'indagine del dopo-terremoto dell'Aquila che ha percorso etnograficamente come antropologo residente – si è occupato di: analisi della relazione tra aiuti umanitari, profitto economico e propaganda politica, questioni di antropologia dell'abitare, del paesaggio e del patrimonio connesse ai processi di ricostruzione post-sismica, questioni di antropologia delle istituzioni politiche e scientifiche. In merito alla tematica del contatto culturale e alla questione migratoria svolto una ricerca etnografica a Castel Volturno (CE) sulla differenza delle rappresentazioni del contatto

culturale tra migranti e residenti. Rispetto ai fenomeni migratori ha messo in evidenza, attraverso l'utilizzo della teoria batesoniana della schismogenesi, come questo macro-processo storico di contatto culturale stia polarizzando il senso comune occidentale in un meta-tribalismo tra una cultura dell'accoglienza versus una cultura della sicurezza. Sul versante dell'antropologia del rischio a seguito del terremoto dell'Aquila ha svolto una consulenza giuridico-antropologica nell'ambito del processo alla "Commissione Grandi Rischi" in cui ha introdotto il concetto di 'rassicurazionismo'.

ASIA BEATRICE COSMA ha conseguito la Laurea Triennale in Storia presso l'università degli studi di Milano nel 2019, con una tesi dal titolo *Il personale è politico. I circoli del proletariato giovanile a Milano (1975-1976)*, che è stata inserita nei materiali dei percorsi di lettura online dell'archivio Primo Moroni, nell'ambito del progetto divulgativo del libro *Prendiamoci la città. Una storia così non dovrebbe finire mai* (Colibri edizioni, marzo 2019).

Nell'ottobre 2021, specializzandosi nell'ambito dell'Antropologia Politica, discute la tesi di Laurea Magistrale in Antropologia Culturale ed Etnologia presso l'Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia, dal titolo *Il processo assembleare tra presenza e connessione nei movimenti socio-politici a connotazione ecologista. I casi etnografici del movimento NO-TAV e di Extinction Rebellion Torino*.

È stata relatrice, nell'aprile 2022, al convegno TUAS a Napoli con un intervento incentrato sulle possibili intersezioni tra derive necropolitiche della gestione pandemica e il razzismo istituzionale nei sistemi di accoglienza territoriali attraverso una prospettiva etnografica, basata sull'esperienza professionale in qualità di operatrice dell'accoglienza, avviata nel novembre 2021.

Attualmente è ricercatrice nell'ambito del progetto *Acquanegra oggi, dopo Il trattore* promosso principalmente da Istituto Cervi- Biblioteca Archivio Emilio Sereni di Gattatico (RE) e dalla scuola di specializzazione in Beni Demontnoantropologici di Perugia.

GIUSEPPE GRIMALDI è un antropologo interessato agli effetti delle migrazioni sull'asse Sud-Nord Globale. Nel 2018 ha conseguito il dottorato di ricerca in antropologia culturale e sociale presso l'Università degli Studi di Milano Bicocca (Doctor Europeaeus) e ha svolto attività di ricerca etnografica in Israele, Etiopia, Regno Unito e in Italia.

La sua attività di ricerca si focalizza principalmente sulle modalità attraverso cui le migrazioni stanno impattando sui concetti di cittadinanza, identità e spazio con attenzione specifica ai figli dei migranti e al nesso tra migrazioni e agricoltura. Ha collaborato con università, istituti di ricerca e istituzioni in Italia e all'estero. Nel

2019 ha fondato l'associazione Frontiera Sud Aps, un progetto di ricerca intervento sul nesso tra migrazioni e identità locale nel Mezzogiorno italiano.

Attualmente è affiliato all'Università di Trieste (Dipartimento di Studi Umanistici) dove insegna Antropologia dei contesti educativi. Svolge inoltre attività di ricerca e valutazione per la Regione Campania nel progetto *P.I.U. Su.Pr.Eme.* (Percorsi Individualizzati di Uscita dallo Sfruttamento).

Ha recentemente pubblicato una monografia sulla relazione tra figli di migranti di origine etiope ed eritrea e la loro relazione con il costrutto dell'italianità: *Fuorigioco. Figli di migranti e italianità. Un'etnografia tra Milano, Addis Abeba e Londra*, Verona, Ombre Corte, 2022.

ANTONIO LUIGI PALMISANO ha lavorato come ricercatore e docente presso numerose Università italiane e straniere (Berlino, 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 statale 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 statale in Ecuador, Paraguay, Guatemala, Argentina e Cuba, elaborando una analisi critica della relazione fra sistemi giuridici, ordine sociale e ordine dei mercati. Palmisano intende il *fieldwork* come stile di vita.

AMELIO PEZZETTA, pubblicitista, laureato in filosofia presso l'Università degli Studi di Trieste, ex insegnante di Scuola Media in quiescenza, è attualmente studioso e ricercatore in proprio di tradizioni popolari e di etnografia dei Comuni della Valle dell'Aventino (Provincia di Chieti).

È autore di due volumi: 1) *Lama dei Peligni, il suo ambiente e la sua storia feudale e comunale*, Tommaso Bucci & C. s.a.s. Chieti, 1991; 2) *Casa rurale, ambiente, agricoltura e società a Lama dei Peligni dal 1770 ai giorni nostri*, Tipografia Savorgnan, Monfalcone (Go), 1994). A essi si aggiungono vari articoli etnoantropologici e storico-geografici pubblicati su varie riviste, tra cui: *Aequa*, *Dada*, *La*

Rivista Abruzzese, L'Universo, Palaver e Rivista di Etnografia. Alcune sue significative pubblicazioni recenti sono: 1) 2013, *Quando i santi andavano per il mondo. Tradizioni e leggende su San Pietro raccolte a Lama dei Peligni*, Palaver n. 2, pp. 143-172; 2) 2015, *La festa della Candelora nella Valle dell'Aventino*. Rivista Abruzzese n. 2, pp. 166-171; 3) 2018, *La Madonna della Valle di Taranta Peligna: chiesa, devozione, festa, leggende e tradizioni*, Palaver 7 (1), pp. 275-309; 4) 2019, *Le tradizioni di San Giovanni Battista da un passato lontano all'epoca di Internet: il caso di Lama dei Peligni*. Dada Rivista di antropologia post-globale n. 2, pp.117-138.

ANTONIO SEVERINO, nato ad Avellino il 19/05/1985, si è laureato in Antropologia Culturale (LM-1) presso l'Università degli Studi "La Sapienza" di Roma. Borsista di ricerca presso il DiSPAC - Unisa - Laboratorio di Antropologia Culturale "Annabella Rossi" nell'ambito del progetto dal titolo "Fotoelicitazione dei patrimoni immateriali". La sua attività di ricerca si è concentrata sull'analisi della costituzione di comunità affettive attraverso i meccanismi della memoria e del ricordo. Esperto nella realizzazione di documentari audiovisivi di taglio demoetnoantropologico, ha collaborato alla ricerca e alla realizzazione relative all'audiovisivo "*Frank' Stories*", 2021, ricerca sul patrimonio fotografico di 1801 foto realizzate da Frank Cancian nel 1957 a Lacedonia (Av). Ha collaborato alla realizzazione del documentario "3 marzo '44", 2014, prodotto dal DiSPAC - Unisa. Tra le sue recenti pubblicazioni l'articolo "Filmare per sopravvivere. Lo sguardo antropologico implicito e decoincidente di Vesna Ljubić sulle Guerre Jugoslave", in *Palaver*, Volume 9 n.s., 1 (2020), sintesi del lavoro di ricerca sulla produzione artistica e cinematografica della regista bosniaca Vesna Ljubić.