

n. 1 giugno 2026

Dada

Rivista di antropologia post-globale



Fondata e diretta da Antonio L. Palmisano

Direttore responsabile

Antonio L. Palmisano

Comitato scientifico

Alberto Antoniotto, Vito Antonio Aresta, Ariane Catherine Baghaï, Marco Bassi, Paolo Bellini, Loredana Bellantonio, †Brigitta Benzing, Gianluca Bocchi, Davide Borrelli, Elena Bougleux, Patrick Boumard, Andreas Brockmann, Jan Mauritius Broekman, Mauro Ceruti, Margherita Chang Ting Fa, Domenico Coccopalmerio, Antonino Colajanni, Fabio de Nardis, Vincenzo Esposito, Luisa Faldini, Michele Filippo Fontefrancesco, Guglielmo Forges Davanzati, Jorge Freitas Branco, Lia Giancristofaro, Roberta Iannone, Michel Kail, †Luigi Lombardi Satriani, Ulrich van Loyen, Ada Manfreda, Sergio Estuardo Mendizábal García, Jean-Pierre Olivier de Sardan, Paolo Pagani, Maria Paola Pagnini, Raffaella Sabra Palmisano, 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

Graphic designer

Italo Belamonte – copertina: © di Raffaella S. Palmisano, 2026

Web master

Gianluca Voglino

Direzione e redazione

Via della Geppa 4

34132 Trieste

antpalmisano@libero.it

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 XVI, n. 1 – Semestrale 2026

13 giugno 2026 – Trieste

ISSN: 2240-0192

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

Editor



Antropologi in Azione

Aia, Associazione Antropologi in Azione – Trieste-Lecce

DADA permette a terzi di scaricare le sue opere fino a che riconoscono il giusto credito citando la fonte ma non possono cambiarle in alcun modo o utilizzarle commercialmente (CC BY-NC-ND).

La rivista è fruibile dal sito www.dadarivista.com gratuitamente.

The Review

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

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

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

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

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

The Editor
Antonio L. Palmisano

Editoriale

Questo che state leggendo è il numero di Giugno 2026 di *Dada. Rivista di Antropologia post-globale*. Si tratta dell'edizione semestrale, contenente articoli su differenti temi.

Bernhard Streck sospende la concezione generalmente diffusa di un essere umano collocato tra due estremi opposti, il bene e il male, concentrandosi sulla Divinità intesa come contraddizione, una figura particolare, per sua natura ambigua e sfuggente, che compare frequentemente nei vari pantheon. Mario Pesce esplora le rievocazioni storiche nelle comunità locali, attingendo a ricerche etnografiche condotte in Sardegna e in Lazio, interpretandole come potente espressione della dinamica culturale difensiva di una comunità. Davide Costa considera l'olfatto come dimensione ancora poco valorizzata del potere moderno, esplorando il ruolo dell'odore nel plasmare l'ordine sociale. Amelio Pezzetta tratta delle tradizioni relative ai lupi mannari nella Valle dell'Aventino, rilevando attualmente una tendenza piuttosto diffusa al recupero e alla valorizzazione di antiche credenze e tradizioni. Vincenzo Scalia riesamina il caso di Julian Assange, intendendo Internet come un campo di lotta politica, e sostenendo che un uso aperto e senza restrizioni del web possa "controllare il potere e rafforzare la democrazia". Alice Ferretti analizza i temi dell'antropologia museale nel contesto del Museo diffuso di Empoli Valdelsa, indagando la riorganizzazione avvenuta durante la costruzione del nuovo museo locale e lo stesso uso all'interno della comunità.

Informo, inoltre, i colleghi interessati che i prossimi numeri speciali tratteranno i seguenti argomenti:

- The good and the evil (deadline: March 30, 2027),
- Anthropology and race (deadline: March 30, 2027),
- Anthropology of law (deadline: June 30, 2027),
- Research and communication in anthropology (deadline: June 30, 2027),
- Anthropology and psychiatry (deadline: September 30, 2027),
- Vittorio Lanternari's thought revisited (deadline: September 30, 2027).

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

Il Direttore
Antonio L. Palmisano

DADA

Rivista di Antropologia post-globale

Fondata e diretta da Antonio L. Palmisano

Numero 1 – Giugno 2026

a cura di

Antonio L. Palmisano

Indice

Essays

La contraddizione come Divinità: Trickster, Fuoco e Diabolos in una prospettiva comparativa tra culture

Bernhard Streck p. 7

Le vie del (ri)evocare. Costruzioni sociali, tradizioni “inventate” e consumo culturale nelle rievocazioni storiche

Mario Pesce p. 41

Olfactory Order and the Non-Discursive Power of Modernity: Reading Patrick Süskind's *Perfume*

Davide Costa p. 57

Articles

I lupi mannari nella valle dell'Aventino (Abruzzo) tra le antiche tradizioni e le riscoperte

Amelio Pezzetta p. 79

Counter-surveillance as a crime or as resistance? Julian *Assange* and the case of *Wikileaks*

Vincenzo Scalia p. 95

Ecomusei/musei diffusi nel Chianti, il caso “I Lecci”. Da centro per la cultura del vino a museo del territorio

Alice Ferretti p. 111

Autori

p. 127

La contraddizione come Divinità Trickster, Fuoco e Diabolos in una prospettiva comparativa tra culture

Bernhard Streck

Contradiction as a Deity: Trickster, Fire and Diabolos in a Cross-Cultural Comparison

Abstract

This article begins by reflecting on the widely held view of human beings as situated between two opposing extremes, good and evil, between which they are called upon to make a choice. The author, however, suggests setting aside for a moment this common view of a reality rigidly divided into two, to observe instead an aspect of the deities in which good and evil are not clearly separated, but often overlap, alternate or merge with one another. Although pagan deities do differ from the one God of monotheistic religions – Judaism, Christianity and Islam – due to their ambiguous and elusive nature, a particular figure frequently appears in the various pantheons who clearly embodies this contradiction. It is a figure who challenges, if not outright contradicts, everything that modern thought associates with order and clarity.

Contemporary ethnology and mythology define this type of deity with the English term ‘trickster’, that is, a ‘joker’ or ‘cheat’: a figure who sets traps for others but who, as popular wisdom also reminds us, often ends up falling into them themselves. And it is on this very contradiction as a deity that the author explores the subject in greater depth, from a cross-cultural perspective.

Keywords: contradiction, divinity, trickster, monotheism, paganism

All’etnologo e filosofo culturale francese Bruno Latour (1947-2022) va il merito di aver gettato nuova luce sul processo di sviluppo della civiltà con il termine *purification* (purificazione)¹, che almeno dai tempi di Max Weber (1864-1920) abbiamo imparato a comprendere come progressiva razionalizzazione². Il consenso occidentale sin dall’Illuminismo francese include il presupposto fondamentale che oggi sappiamo più di ieri e che quindi possiamo organizzare il nostro mondo in modo

¹ Latour, Bruno, *Wir sind nie modern gewesen*. Traduzione dal Francese di Gustav Roßler. Orig. Paris 1991. Frankfurt am Main: Fischer TV, 1998

² “Das zunehmende Eingreifen gesetzter Ordnungen aber ist für unsere Betrachtung nur ein besonders charakteristischer Bestandteil jenes Rationalisierungs- und Vergesellschaftungsprozesses, dessen fortschreitendes Umsichgreifen in allem Gemeinschaftshandeln wir auf allen Gebieten als wesentlichste Triebkraft der Entwicklung zu verfolgen haben werden”, trad. it.: “Il crescente intervento degli ordinamenti giuridici, tuttavia, ai fini della nostra analisi costituisce semplicemente un elemento particolarmente caratteristico di quel processo di razionalizzazione e socializzazione, la cui progressiva diffusione in ogni forma di azione collettiva dovremo seguire in tutti i campi come la forza motrice fondamentale dello sviluppo”. Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft* [1921]. Tübingen: Mohr, 1976, p. 196

migliore, nel senso di più razionale, rispetto a quanto fosse possibile ai nostri antenati. Latour ha cercato di dimostrare che questa visione è predominante in tutte le culture, che ogni epoca e ogni luogo cercano di imporre al mondo un ordine convincente che lo separi dal caos e renda distinguibili gli opposti. Nella sua reinterpretazione della storia culturale, anche il progetto della modernità è uno sforzo collettivo volto a creare purezza e chiarezza³, in cui tutto ciò che è irrisolto e non detto viene represso e dimenticato – in parole povere: nascosto sotto il tappeto.

Se la cultura può essere intesa come un progetto di purificazione, questo sforzo riguarda naturalmente anche la cosiddetta trascendenza, ovvero il mondo degli Dei e degli spiriti, che dovrebbe essere superiore e preordinato all'uomo e che nei monoteismi abramitici ha ricevuto un ordine unico nella storia mondiale, e ancora oggi è estremamente potente. Fin dai suoi stadi preliminari nel manicheismo iraniano⁴, ma soprattutto nella definizione scritturale della Torah ebraica, dei profeti e infine nel Nuovo Testamento cristiano o nel Corano, essa viene definita come dualismo. Il creatore e giudice del mondo trova il suo avversario in Satana, il signore dell'inferno e – per molti devoti ancora oggi – “signore del mondo” con i suoi errori e le sue seduzioni. L'uomo, infine, si trova tra questi due poli opposti e deve decidere. Questa è la sua libertà e responsabilità, che i colti teologi ogni domenica interpretano e propagano alle comunità.

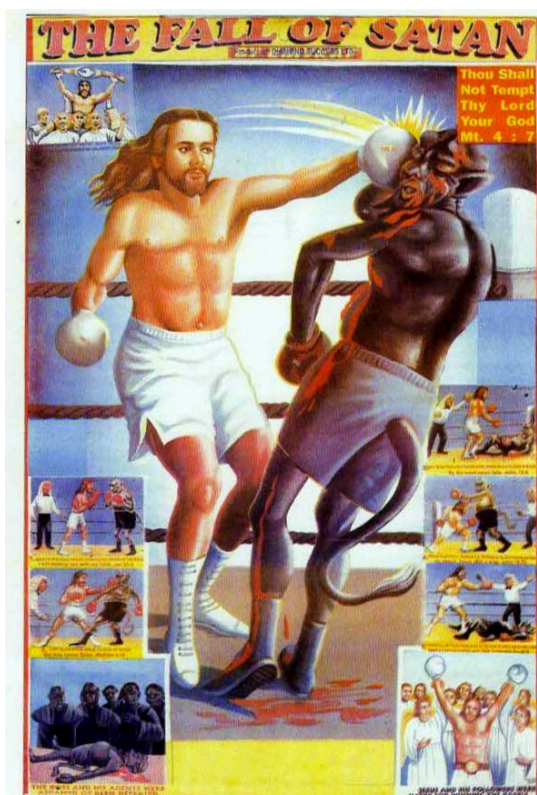


Lapidazione del diavolo durante lo *hajj* a La Mecca, TAZ 2014

³ Per quanto riguarda le implicazioni nel campo delle scienze culturali dal punto di vista di Latour, cfr. Ghanbari, Nacim/Marcus Hahn (Hg.) “Reinigungsarbeit”. *Zeitschrift für Kulturwissenschaft*, 1/2013. Bielefeld: Transcript, 2013

⁴ V. Lanczkowski, Günther, “Der Manichäismus”. In: Heiler, Friedrich, *Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart*. Stuttgart: Reclam, 1959, pp. 439-447

La separazione tra erbe buone ed erbacce, imposta a ogni cultura, ha portato oltre 2000 anni fa, nell'ampio campo della religione, alla separazione tra un Dio buono e un diavolo malvagio. Il modello era così convincente che oggi la maggior parte del mondo, avvicinato dalle tecnologie della comunicazione, lo segue, anche se ci sono conflitti aspri sulle modalità di attuazione e con questa monoteizzazione, che in realtà era una dualizzazione, cioè la divisione dei fenomeni in bene e male, non è stato possibile raggiungere la pace mondiale. Piuttosto, la modernità, come siamo soliti chiamare la cultura temporale odierna, in parte persino destrutturata, rimane un enorme cantiere in cui è necessario fermare continuamente nuove intrusioni, ripulire l'inquinamento e mettere ordine nelle contaminazioni. I credenti nella Bibbia sanno che queste continue battute d'arresto sulla via della salvezza sono opera di Satana, che secondo la testimonianza dell'Apocalisse di Giovanni potrà essere definitivamente sconfitto solo nella battaglia finale di Armageddon⁵, ancora da venire.



“The Fall of Satan”: manifesto della Diamond Success Ltd. Nigeria, 2002 circa. Foto: Museum der Weltkulturen, Francoforte

⁵ Apocalisse di Giovanni 16,16

Il mio saggio vorrebbe fare un passo indietro rispetto a questa concezione, a noi tutti familiare, di un mondo diviso in due parti, per liberare lo sguardo su una qualità delle divinità in cui il bene e il male non sono così nettamente separati, ma spesso coincidono, si alternano o appaiono intercambiabili. Anche se gli Dei pagani si distinguono comunque dai *monotheoi* degli ebrei, dei cristiani e musulmani per il loro carattere sfuggente, nei pantheon stranieri esiste spesso una figura speciale che incarna esplicitamente questa contraddittorietà e che sfida, per non dire offende, tutto ciò che il pensiero moderno associa alla pulizia e alla chiarezza. L’etnologia e la mitologia odierne chiamano questo tipo di divinità con il termine inglese “trickster”, che significa ‘burlone’ o “imbroglione”⁶: una divinità che scava una fossa agli altri, ma che, come conserva ancora la nostra saggezza popolare, ci cade dentro lei stessa. Di seguito esamineremo le divinità trickster nell’antica Europa, nell’America indigena e nell’Africa pre- o sub-missionaria, per mettere in discussione le nostre certezze teistiche o ateistiche.



Till Eulenspiegel – Associazione Carnevale di Eltville

⁶ V. Streck, Bernhard: “Ein Bewohner aller Himmel: Der Trickster weltweit”. In: Roch, Claudia/Maren Uhlig (Hrsg.): *Schöpfer, Schelm und Schurke. Der Trickster im mythologischen Zwielficht*. (Schriftenreihe Band 9 des Arbeitskreises für Vergleichende Mythologie e.V.) Leipzig: Edition Vulcanus, 2018, pp. 11-18



L'Arlecchino della *Commedia dell'Arte* commemorato dalla Deutsche Bundespost

Per non poter attribuire immediatamente l'estraneità di un Dio chiamato "contraddizione" ai popoli sottosviluppati e primitivi, osiamo prima dare una breve occhiata sotto il nostro tappeto, dove si accumulano in alta densità i prodotti di scarto di un progetto di pulizia durato due millenni: mi riferisco alle tracce lasciate dagli Dei trickster nella famosa letteratura picaresca, per esempio dall'umanista francese François Rabelais (1494-1553) nel suo "Gargantua" del 1532, dal partecipante alla Guerra dei Trent'anni Hans Jakob Christoffel von Grimmelshausen (1622-1676) nel suo "Simplicius Simplicissimus" del 1668, dal poeta fiammingo della libertà Charles de Coster (1827-1879) nel suo "Till Ulenspiegel" del 1867 o persino dal grande Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) nel suo "Reineke Fuchs" del 1794⁷. Mentre questa lunga ombra della contraddizione divinizzata riusciva ancora ad affermare il proprio posto nella sala della fama dell'Occidente, Arlecchino, insieme alla *Commedia dell'Arte* e tutte le maschere già nel XVIII secolo⁸, il *Festum Stultorum* e il *Festum Asinarium* furono cancellati dal calendario ecclesiastico già nel Medioevo e oggi le forme culturali di venerazione di contraddittori Dei si ritrovano solo

⁷ Cfr. Schenkel, Elmar: "Die Krähe auf dem Eiffelturm. Erscheinungsformen des Tricksters in Literatur, Kunst und Gesellschaft". In: Roch, Claudia/ Maren Uhlig (Hg.), v. nota 6, pp. 231-248

⁸ V. Baumbach, Gerda: "Maske und Theater". In: Diess.: *Konstruktion des Subjekts und Theater. Ansätze zur Maskenproblematik*. Seminarreader WS 1997/98, Institut für Theaterwissenschaft der Universität Leipzig, pp. 1-9; Baumbach Gerda: "Kreuzerkomödie. Vom Verschwinden und von der Beharrlichkeit der Comödie". In: Diess. (Hg.) *Theaterkunst und Heilkunst*. Köln: Böhlau, 2002, pp.1-4

nel lato oscuro della nostra civiltà. Il patto con il diavolo, le messe nere e il satanismo sono strettamente legati in modo antitetico al monoteismo e alle sue forme di culto, ma non godono di alcun riconoscimento pubblico⁹, a meno che non vengano attribuiti al terrorismo e alla criminalità e combattuti di conseguenza.



Il Signore dello Scioglimento e dell'Unione (*solve et coagula*), il Bafometto di Eliphas Lévi, 1854

Anche la stregoneria, strettamente correlata a questi fenomeni, è scomparsa da tempo dalla scena pubblica nei paesi occidentali, sebbene alcuni studiosi riescano ancora a dimostrarne la persistente esistenza, non solo in continenti lontani. Solo il carnevale, che in alcuni paesi industrializzati può svolgersi ogni anno con tutta la potenza del commercio e dei media, ricorda il culto della follia, una volta potente

⁹ V. Zacharias, Gerhard: *Satanskult und Schwarze Messe*. Wiesbaden: Limes, 1964/1970

perfino in Europa, ma allo stesso tempo anche la vittoria clericale attraverso la sua limitazione al periodo prequaresimale di fine inverno, tra Natale e Pasqua, quasi confinato in uno spazio vuoto dell'anno liturgico¹⁰.



<https://pixabay.com/de/images/download/gargoyle->

Tuttavia, proprio il carnevale e in particolare le sue interpretazioni scientifiche come “meccanismo di sfogo”¹¹ dimostrano molto chiaramente come l'intero complesso della religione della risata e della sventura sia stato integrato da tempo nella grande purificazione. Le usanze carnevalesche non servono tanto a scacciare l'inverno, che a febbraio è comunque già in fase di declino, quanto piuttosto la follia stessa che si è accumulata nel corso dell'anno e che ora deve essere eliminata, in

¹⁰ V. Kosack, *Godula: Magie. Die Kraft zum Schaden oder zum Guten*. Bad Schussenried: Gerhard Hess, 2013

¹¹ V. Schwedt, Herbert (Hg.) *Fastnachtforschung*. Mainz, 1978; Eco, Umberto/V.V.Ivanov/ M. Rector: *Carnival*. Berlin/New York/Amsterdam: Mouton, 1984

modo simile alle maschere demoniache che adornano l'esterno delle cattedrali romaniche e gotiche. Durante il carnevale, l'intera società si abbandona alla follia per un periodo limitato, per prepararsi al lungo Mercoledì delle Ceneri che sicuramente seguirà, proprio come gli iniziati nelle culture pagane godono di una limitata libertà di follia che li prepara alla serietà della vita adulta, psicodinamicamente attraverso lo shock¹². Le occasionali violazioni dei tabù avrebbero quindi lo scopo, in una concezione funzionalistica, di ricordare la benedizione permanente dei tabù e di consolidarli per il periodo più lungo dell'anno, ovvero per la fase più importante della vita.



Donato, 1900

Ciò che distingue in modo particolare il carnevale cristiano dai suoi paralleli pagani è l'assenza di una guida divina. I folli in uniforme e organizzati di Magonza o Colonia non possono imitare alcuna divinità, perché in questo paese non esiste più

¹² Cfr. Schäfer, Alfred: *Unsagbare Identität. Das Andere als Grenze in der Selbstthematization der Batemi (Sonjo)*. Berlin: Dietrich Reimer, 1999 – Ders.: *Das Unsichtbare sehen. Zur Initiation in einen Voodoo-Maskenbund*. Münster: Waxmann, 2004

una tale “incarnazione dell’eccesso”. Nemmeno il cattolicesimo, che con la sua variegata schiera di santi è in grado di offrire una diversità politeista, conosce una figura astuta o stupida che possa guidare i folli del carnevale. Anche nel sud Italia, dove Thomas Hauschild (1955*) ha potuto scoprire il pragmatico dislocamento del male invece della grande purificazione, il santo principale Donato è sì disabile, ma ancora in pieno possesso delle sue facoltà mentali¹³. La grande svolta nella storia della religione non ha permesso alcun successore al doppio Prometeo-Epimeteo o all’inventore e imbroglione Hermes¹⁴.

Loki e Syrdon

Il mitologo francese Georges Dumézil (1898-1986) ha cercato una risposta a questa domanda sulla divinità come contraddizione, che doveva cadere vittima della svolta verso la chiarezza e la purezza nell’antica Europa, e si è imbattuto – ai margini, come egli stesso affermava – nelle irritanti figure divine di Loki e Syrdon, il primo presso i Germani, il secondo presso gli Osseti nel Caucaso. Entrambi sono stati immortalati in canti che i chierici cristiani hanno trascritto finché sono stati cantati. Ciò è avvenuto più a lungo nelle montagne del Caucaso che in Islanda, cristianizzata già all’inizio del primo millennio¹⁵. Eppure, Loki, con le sue associazioni alla menzogna e al *logos*, o meglio al *lokalygi*, che in islandese significa “mentire correttamente”¹⁶, ci appare come la figura più importante. Ci condurrà nel cuore della contraddizione divina, in una sorta di archeologia della coscienza locale, prima di ampliare i nostri orizzonti ad altri continenti.

Loki discende da una stirpe di giganti, ma è anche considerato un membro della casata degli Dei Asi. Ha una figura maschile, ricreata in modo convincente da Franz Stassen (1869-1949), pittore dello stile Liberty, ma dà anche alla luce un cavallo a otto zampe (di nome Sleipnir, cavalcato dal padre degli Dei Odino) e i suoi figli Wali e Nari si dilanano come lupi. Con la gigantessa Angrboda genera il lupo Fenris, che morde la mano al più forte degli Asi, il Dio della guerra Tyr, e divorerà tutto nella catastrofe finale del Ragnarök, poi il serpente Midgard, che avvolge il mondo vivente mordendosi la coda, il cui respiro crea l’alta e la bassa marea e che partecipa anche alla fine del mondo Ragnarök, infine Hel, la terribile regina di vari mondi sotterranei e mangiatrice di uomini temuta in tutta la Scandinavia.

¹³ Hauschild, Thomas: *Magie und Macht in Italien*. Gifkendorf: Merlin, 2003

¹⁴ Cfr. Gentsch, Günter/Christoph Sorger, Reiner Tetzner (Hrsg.): *Vom Janusgesicht des Menschen. Texte zu Krieg und Frieden von der Antike bis zur Gegenwart*. Leipzig: Edition Vulcanus, 2014

¹⁵ Dumézil, Georges: *Loki*. Traduzione dal Francese [1948] di Inge Köck. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1959

¹⁶ Dumézil, *op. cit.*, p. 48



Sleipnir e Wotan secondo Franz Stassen

Secondo Dumézil, Loki è forse la terza figura della “triade creatrice germanica Odino, Hoenir e Lodurr”, che crea la prima coppia umana; accompagna il padre degli Dei Odino/Wotan, ma anche il suo impetuoso figlio Thor/Donar nelle loro spedizioni, ma in ruoli ambigui. “Egli riceve e assume il ruolo di messaggero, informatore, servitore, trasportatore e anche buffone”¹⁷. Si diletta nella sua arte di trasformarsi in mosca, foca, cavalla, salmone e soprattutto in fuoco, secondo Dumézil il suo abito naturale preferito, come rivela anche la parola *Lohe*. Il suo nome *Loptr* rimanda però anche all’aria o al vento (o addirittura alla luce, come suggerisce la somiglianza con il nome del Dio celtico del sole *Lugh*¹⁸). Il fuoco e il vento possono essere utili, ma Loki distrugge più di quanto sappia preservare. Infine, è un imbroglione, un trasgressore delle regole, un violatore della morale ed è sempre sleale.

¹⁷ Dumézil, *op. cit.*, p. 123

¹⁸ Cfr. Roch, Claudia: *Wie der Rabe die Sonne stahl. Der Tiertrickster in den Mythen der amerikanischen Nordwestküste*. In: Diess./ Maren Uhlig (Hrg.) v.nota 6, pp. 49-64



La morte di Balder, [https://commons.wikimedia.org/wiki/File: NKS 1867 4to, 96v, death of Baldr.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:NKS_1867_4to,_96v,_death_of_Baldr.jpg)

Il ricercatore danese Wilhelm Grönbech (1873-1948), esperto di civiltà germanica, ritiene che Loki sia il Dio che incita all'attacco destinato a finire con una sconfitta¹⁹. Il Dio raggiunge il culmine della malvagità con l'abile complotto per uccidere Baldr, il Dio della luce, un evento che i Germani associavano al solstizio d'estate. Per questo sacrilegio cosmico, gli Asi puniscono il loro avversario in modo duraturo: Loki viene legato a una roccia e un serpente gli gocciola veleno sul viso. La moglie di Loki, Sigyn, lo raccoglie, ma solo quando deve svuotare la coppa, perché piena, il Dio sofferente ne riceve un po', si dimena per il dolore e provoca un terremoto. Ora le scarpe alate, con cui un tempo poteva sfrecciare attraverso l'aria e l'acqua, non gli servono più a nulla. Anche la ruota e la rete, entrambe invenzioni a lui attribuite, non riescono a liberarlo dalla sua situazione sfortunata. Ciò avviene solo con il Ragnarök, la catastrofe finale che pone comunque fine a tutto.

I parallelismi con Prometeo, che nella mitologia greca ruba il fuoco agli Dei e per questo viene incatenato a una roccia nel Caucaso, dove un'aquila gli strappa il

¹⁹ Grönbech, Wilhelm: *Kultur und Religion der Germanen*. Traduzione dal Danese [1909-12] di Ellen Hoffmeyer. Darmstadt: Wiss. Buchgemeinschaft, II. 1954, Bd. II p. 258

fegato che ricresce continuamente, sono evidenti. Gli Dei che rendono felici gli uomini soffrono in eterno per questo. L'etnologo delle religioni Adolf Ellegard Jensen (1899-1965) ha chiamato questo tipo di divinità "divinità *Dema*" sulla base di materiali provenienti dalla Nuova Guinea²⁰. D'altra parte, le differenze, soprattutto rispetto al Cristo sofferente e redentore cristiano, rendono Loki ancora una volta intrigante. Diamo un'occhiata al suo omologo caucasico, il Syrdon degli osseti di lingua iraniana, che secondo Dumézil sono discendenti degli antichi Sciti, divisi negli ultimi secoli tra Islam e Cristianesimo, deportati da Stalin e oggi contesi tra Russi e Georgiani. Nei loro canti eroici vale il motto: "Meglio una fine gloriosa che una lunga vita senza gloria"²¹. A questo si adatta il Syrdon a forma di Loki, che indica la via verso la rovina e la percorre.

Come Loki, Syrdon è servitore degli Dei, trasformista e inventore. Anche lui uccide il Dio della luce Soslan e per questo viene bandito in un labirinto sotterraneo. Tuttavia, mantiene la sua popolarità. È forse per il valore intrattenitivo delle sue storie o per il suo ruolo sinistro in cui gli Osseti amano rispecchiarsi? Dumézil paragona Syrdon non solo a Loki, ma anche all'antica divinità irlandese Bricriu Nemthenga, "dalla lingua velenosa"²², che era in grado di dividere persino i due seni di una donna. Ciò rimanda chiaramente, in modo molto significativo, al divino burlone degli indigeni americani Winnebago, che era in grado di trasformare la mano destra in avversario della sinistra.

Wakdjunkaga e Katsinam

Nel 1912 l'etnologo americano Paul Radin (1883-1953) incontrò presso i Winnebago di lingua Sioux, che già allora vivevano in riserve nel Wisconsin centrale e nel Nebraska orientale, l'anziano Sam Blowsnake, convertitosi tre anni prima alla nuova religione del peyote. Raccontò al ricercatore 49 storie del personaggio burlone Wakdjunkaga, che da un lato era un normale cacciatore con moglie e figlio, dall'altro un vagabondo irrequieto, fuggitivo e pazzo, deriso come un imbranato ma anche ammirato come maestro della metamorfosi. Era solito portare con sé il suo pene sovradimensionato in una scatola. Quando lo scoiattolo morde pezzi del suo membro mostruoso, Wakdjunkaga li getta nell'acqua, da cui nascono alimenti per gli esseri umani²³: una caratteristica tipica della divinità *Dema* citata in precedenza.

²⁰ Jensen, Adolf Ellegard: *Mythos und Kult bei Naturvölkern*. Wiesbaden: Steiner, 1951

²¹ Dumézil, *op. cit.*, p. 174

²² Dumézil, *op. cit.*, p. 210

²³ Radin, Paul: "Der Schelmen-Zyklus, aufgezeichnet von Sam Blowsnake". In: Ders./Karl Kerényi/Carl Gustav Jung: *Der göttliche Schelm. Ein indianischer Mythen-Zyklus*. Traduzione dall'Americano di Ilse Krämer. Hildesheim: Gerstenberg-Verlag 1979, p. 128



Stati Uniti, a ovest dei Grandi Laghi

È noto che molti indiani conoscono la ricerca dello spirito protettore personale, per la quale si ricorre a stati mentali eccezionali come visioni e tormenti, intensificati nel momento dell'iniziazione. Questi possono essere animali come l'uccello del tuono, ma anche corpi celesti come il sole e la luna, e infine anche la terra, il Dio supremo chiamato "creatore della terra" o proprio Wajdunkaga, lo spirito della contraddizione, che a volte appare come un mostro, a volte come un aiutante dell'umanità e può sia infrangere che stabilire regole. Radin ha cercato di ordinare questo caos di significati seguendo il modello di un romanzo di formazione borghese. Wajdunkaga si purifica nel suo percorso da mostro a demiurgo. Torneremo sul problema dell'interpretazione dei miti dei trickster alla fine.



Danza indiana delle maschere. Fonte ignota

La contraddizione come divinità non svolge solo un ruolo di primo piano nei mondi indiani come figura divertente delle tradizioni narrative. Anche nei rituali ha un posto fisso, spesso sotto forma dei cosiddetti clown rituali o associazioni di clown, per cui sono diventati famosi i popoli Pueblo nel sud-ovest degli Stati Uniti. Come in molte società non soggette a restrizioni teologiche, anche presso gli Hopi, gli Zuni o gli Acoma gli spiriti svolgono un ruolo preminente nella vita quotidiana e nei giorni di festa. Sono responsabili di ogni fortuna e sfortuna e sono spesso considerati mediatori tra gli esseri umani e l'irraggiungibile mondo degli Dei. In questo modo incarnano inevitabilmente anche le contraddizioni della vita nella sua mutevolezza e l'umorismo con cui è possibile sopportarle.

Nei pueblo sul Rio Grande, due confraternite di clown si dividono il difficile compito di rappresentare in modo teatrale le insufficienze della vita terrena. A tal fine, infrangono soprattutto le regole della decenza e caricaturizzano vicini e stranieri. Indossando determinate maschere, si fondono con gli spiriti corrispondenti, che diventano così visibili nel rituale. Allo stesso tempo, i loro portatori umani scompaiono come persone identificabili. Le confraternite dei clown degli indiani Pueblo sono organizzate come società segrete, proprio come le altre "confraternite

mediche” (per la pioggia, la fertilità, la caccia o la guerra). Infatti, le loro esibizioni non solo mettono in scena il furfante in modo spesso divertente, ma attraverso acrobazie goffe e battute volgari vengono anche caricaturizzate e ostracizzate persone influenti, cosicché possono essere interpretate anche ai fini del controllo sociale²⁴.

Alla cultura degli spiriti-contraddizione appartengono infine anche le bambole chiamate *katsinam*, che dal 1900 vengono vendute ai turisti come figure intagliate e vestite. I loro modelli sono però le ceramiche, le pitture rupestri e i murali che nel nord dell’Arizona e nel New Mexico risalgono al XIII e XIV secolo. I motivi spesso enigmatici di figure contraddittorie vengono oggi ripresi nelle scuole di pittura degli Hopi, che, a causa del rigoroso divieto di fotografare durante i riti segreti, rappresentano spesso l’unica fonte di immagini di questi complessi eventi²⁵.

Truffatori e trance in Africa

Le associazioni di clown che si ritrovano nel nostro confinante continente a sud fanno parte della tradizione delle maschere ampiamente documentata, ma in alcuni casi sono state identificate anche come unificati specialisti di una divinità-contraddizione senza nome. Nel 1977, durante uno dei miei viaggi attraverso il Sudan nilotico, ho avuto modo di conoscere gli Ingessana e i *caalk*²⁶, descritti in modo più dettagliato dai colleghi M. C. Jedrej²⁷ e Akira Okazaki²⁸, che li hanno interpretati da diverse prospettive. Gli Ingessana, che si autodefiniscono *Gamk* (montanari), appartengono alla “cintura pagana” sempre più minacciata nell’Africa coloniale e postcoloniale, che si è mantenuta sulle montagne insulari della striscia sudanese, una striscia lunga 6000 chilometri che va dal Senegal al Corno d’Africa. Frobenius chiamava questi indigeni, che spesso sono costituiti da profughi provenienti da zone più facilmente accessibili, “Etiopi” (facce nere) con Erodoto, “Antichi Nigriti” con Hermann Baumann. A volte

²⁴ Cfr. Lindig, Wolfgang/Mark Münzel: *Die Indianer*. München: Wilhelm Fink, 1976, p. 134; Makarius, Laura Levi: “Le mythe du Trickster”. *Revue de l’Histoire des Religions*, CLXXV, 1, 1969

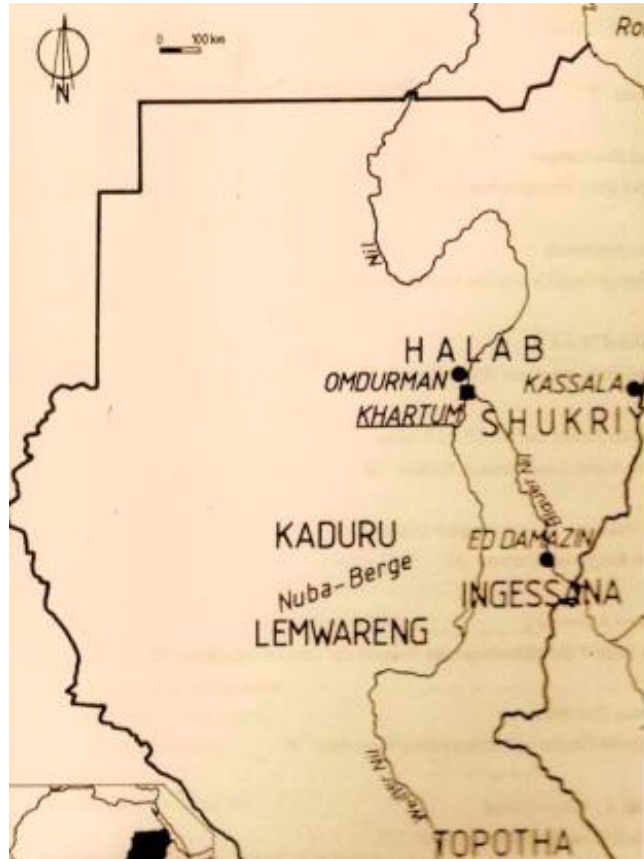
²⁵ Cfr. Fekete, Zoltán: “Katsinam. Regenbringer aus dem Jenseits”. In: Feest, Christian (Hg.): *Indian Times. Nachrichten aus dem roten Amerika*. Frankfurt am Main: Museum der Weltkulturen, 2003, pp. 61-62

²⁶ Cfr. Streck, Bernhard /Walter Wilz: *Beim Stamm der Ingessana im Ost-Sudan*. Dok-Film, Bayerischer Rundfunk. Länder-Grenzen-Abenteuer, 1981; Streck, Bernhard: “Schatten und Traum bei den Ingessana im Sudan”. In: Kohl, Karl-Heinz/Burkhard Schnepel (Hg.): *Hundert Jahre “Die Traumdeutung”*. Köln: Rüdiger Köppe, 2001, pp. 168-177; Streck, Bernhard: “Träumereien. Vom Ursprung des Tages in der Nacht”. In: Schmidt, Bettina (Hg.): *Wilde Denker. Unordnung und Erkenntnis auf dem Tellerrand der Ethnologie*. Festschrift für Mark Münzel zum 60. Geburtstag. Marburg: Curupira, 2003, pp. 49-66

²⁷ Jedrej, M.C.: *Ingessana. The Religious Institutions of a People of the Sudan-Ethiopian Borderland*. Leiden/New York/Köln, 1995

²⁸ Okazaki, Akira: *Open Shadow. Dreams, histories and selves in a borderland village in Sudan*. London: School of Oriental and African Studies. Thesis for a PhD degree, 1997

coltivano il miglio in terrazzamenti molto ben fatti e allevano maiali, con grande orrore dei loro persecutori musulmani.



Sudan del Nilo

Purtroppo, devo tralasciare l'attuale destino di questi contadini delle montagne Tabi sul Nilo Azzurro, nel Sudan diviso dal 2011 e teatro di una guerra civile senza fine, divampata nuovamente pochi anni fa. Dobbiamo concentrarci sulla confraternita culturale dei *caalk* (tradotto in italiano: sogni, gemelli o anche testicoli). A differenza della loro associazione rivale *semk* (letteralmente: medicina), i *caalk* incarnano la vita nella sua forma grezza, nell'indifferenziazione, nella decomposizione come nel rinnovamento. Può diventare membro chi è o è stato gemello, dopo la morte del fratello. Mentre i *semk* rappresentano nei loro rituali la legge, l'ordine e la violenza, così come governano la vita dopo i corrispondenti processi di purificazione (vedi sopra), i *caalk* recitano mondi onirici in cui i morti dettano legge e la ragione, per esperienza, rimane sullo sfondo. Le buffonate e le oscenità che i membri presentano continuamente per il divertimento degli spettatori possono essere interpretate come materie prime rinnovabili, analogamente alla boscaglia che fornisce legna da ardere e

nella quale vengono ricavati i terreni coltivabili dopo il suo abbattimento. Questo è almeno ciò che sostiene l'etnologo polacco-britannico Jedrej, influenzato dallo strutturalismo francese.



Ascesa dei Caalk, 1978. Foto Bernhard Streck

Il giapponese Akira Okazaki, che nel semestre estivo 2004 è stato professore ospite all'Università di Lipsia, vede le esibizioni dei *caalk*, che possiamo tranquillamente paragonare ai clown rituali dei Pueblo, come ammonimenti del lato oscuro della vita, come integrazioni necessarie e benefiche a tutti i rituali ufficiali delle stagioni o del ciclo della vita. I membri di questa associazione di danzatori onirici non solo mostrano gesti selvaggi e grotteschi, ma radunano anche animali da sacrificio affinché possa essere compiuto il sacrificio cruento, come arcaico rimedio universale. Come nell'antica Grecia, con i suoi eccessi, per esempio il culto di Dioniso²⁹, in cui la frammentazione del mondo veniva rappresentata anche nell'animale sacrificale, gli Ingessana, con le loro rappresentazioni *caalk*, mettono in scena la caduta dell'ordine e la rottura di tutte le regole. Ma poi non è il nulla a regnare, bensì gli spiriti; in particolare, sono gli spiriti dei morti (chiamati "ombre"), rappresentati dai membri del *caalk*, a prendere il potere.

²⁹ V. Otto, Walter F.: *Dionysos. Mythos und Kultus*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1933

Il calare delle ombre in occasione delle grandi feste è di durata limitata. Tuttavia, esso richiama alla memoria e rappresenta l'infinità del regno dei morti come stato di quiete della vita, come un caos selvaggio in cui avvengono azioni abominevoli, vengono pronunciate frasi incredibili e vengono avanzate richieste oltraggiose. Allo stesso tempo, dalla parte della luce, ha inizio un nuovo ciclo agricolo, un giovane viene promosso a uomo o viene celebrato un matrimonio. Gli Ingessana sono convinti che la luce non possa esistere senza l'ombra e che quindi entrambe siano necessarie per il successo di una transizione. Okazaki va ancora oltre nella sua interpretazione: ciò che è essenziale non ha bisogno di luce. Per questo motivo l'uomo chiude gli occhi nella preghiera o nell'atto sessuale, ogni volta che cerca l'appagamento invece dell'identificazione.

Dopo aver conosciuto il culto come manifestazione sociale della divinità-contraddizione anche in Africa, passiamo rapidamente all'esempio mitologico più significativo di una divinità africana imbrogliona, l'Edschu degli Yoruba in Nigeria, su cui esiste molta letteratura³⁰ e che nella religione yoruba, ormai diffusa in tutto il mondo, continua ad essere venerato non solo come contraddizione e avversario divinizzato, ma anche come fondatore dell'oracolo, il centro del mondo, per dedicarci completamente al vero popolo imbroglione in Africa, i Khoisan che vivono tra i deserti del Kalahari e del Namib, nel sud-ovest del continente. A tal proposito mi baso principalmente sull'opera dell'etnologo tedesco-canadese Matthias Guenther, che ho avuto il piacere di conoscere all'inizio degli anni '90 a Marburg. Mi ha insegnato alcuni suoni schioccanti caratteristici delle lingue khoisan³¹ e nel 2001 mi ha regalato la sua opera principale: *Tricksters and Trancers*³².

Come gli Dei imbroglioni dei Germani, degli Osseti o dei Winnebago trattati finora, anche le figure simili dei popoli Khoisan dell'Africa sud-occidentale si distinguono per la loro multiforme natura e mutevolezza: non solo oscillano in termini di dimensioni tra un pidocchio e un'antilope *eland*. Ogni gruppo, sia esso appartenente ai Khoikhoi (precedentemente chiamati Ottentotti), dediti all'allevamento del bestiame, o ai San, dediti alla caccia e alla raccolta, ha un proprio nome per la divinità-contraddizione, anche se le loro bizzarre qualità coincidono quasi sempre. Le prime fonti su questo intrigante argomento risalgono alla metà del XIX secolo³³; il teologo e linguista Wilhelm Heinrich Bleek (1827-1875) fu il primo a vedere nei racconti dei Boscimani un parallelo con Reinecke Fuchs, dopo che alcuni boeri avevano già notato nelle storie dei loro servitori Khoisan la somiglianza con l'"Uilspieel" (in inglese "Howleglass", in tedesco "Till Eulenspiegel"), ma anche con

³⁰ Per esempio, Bianchi, Ugo: "Edschou, le Trickster divin Yorouba". *Paideuma*, 24/1978, pp. 121-129

³¹ Qui nel testo sono resi in modo semplificato con il segno //.

³² Guenther, Matthias: *Tricksters and Trancers. Bushman Religion and Society*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1999

³³ Anderson, C. *Lake Ngami*. London: Hurst and Blackett, 1856; Bleek, W.H. *Reynard the Fox in South Africa*. London: Trübener & Co., 1864

il diavolo. Matthias Guenther si è occupato in particolare dei Boscimani Nharo. Il loro trickster si chiama //Gauwa. Guenther sottolinea che esiste anche un plurale //gauwasi o, in un altro dialetto, //gauwani. Con questo termine si intendono però gli spiriti dei morti guidati da //Gauwa³⁴.

Il legame tra il trickster e i morti sembra essere molto complesso. Lo abbiamo già notato nel caso degli Ingessana, delle loro ombre e dei loro interpreti (vedi sopra). I rappresentanti divini dell'irrazionalità sembrano essere letteralmente alimentati da coloro che hanno abbandonato la vita razionale. Almeno il confine tra i defunti che svaniscono e gli imbroglioni che tornano vivi nei racconti è fluido. Altrimenti, questi ultimi possono essere rappresentati in modo molto concreto come esseri umani storpi, ragni in agguato o misteriose mantidi religiose (come vengono chiamate in latino botanico). I ragni e gli insetti predatori tendono agguati alle loro vittime, colpiscono con rapidità fulminea e poi le divorano con gusto. Anche gli imbroglioni fanno lo stesso, ma spesso sono loro stessi le vittime. Questo è ciò che in inglese viene chiamato *betwixt and between* (Victor Turner³⁵), spesso anche ambiguità, ovvero doppiosenso: da un lato carnefice, dall'altro vittima.

Le caratteristiche ambigue di “//Gauwa” sono al centro dei racconti. È aria e corpo, alba e tramonto, è uomo e donna, destrorso e mancino, ora nero, ora bianco (entrambi in contrapposizione agli indigeni khoisanidi, definiti “rossi”), egocentrico e contemporaneamente altruista. Un essere che è al tempo stesso creatore e distruttore, come può talvolta accadere anche nelle cosiddette religioni superiori, basti pensare alle ambivalenti «divinità opposte» delle mitologie indoeuropee³⁶ o alla figura sfuggente di Shiva nella triade indù insieme Brahma e Vishnu³⁷. I Nharo collocano il loro //Gauwa al di sotto di un Primo Creatore anch'esso concepito: come questi ha creato il cavallo e il bovino, così //Gauwa ha creato al massimo l'asino e la capra³⁸. A volte //Gauwa viene anche presentato come figlio di un Primo Creatore, che egli emula senza mai riuscire a raggiungere la sua grandezza. Anche questo rapporto asimmetrico con un Dio supremo è familiare agli studiosi dei trickster. Il filosofo italiano della religione Ugo Bianchi (1924-1996) ha sviluppato da questo concetto negli anni '50 la sua teoria della Seconda Creazione³⁹, che riprende molti elementi della satanologia cristiana, e di cui parleremo ancora alla fine.

³⁴ Guenther, *op. cit.*, p. 104

³⁵ Turner, Victor: *Betwixt and Between. The liminal period in Rites de passage*. Washington: Univ. of Washington Press, 1964

³⁶ Das, Rahul Peter (Hg.): *Die Widergötter! Ritualisierende “Götter”-Geschlechter in der Mythologie indogermanischer Völker*. Bremen: Hempers Verlag, 2011

³⁷ V. Heiler, Friedrich: *Die Religionen der Menschheit*. Stuttgart: Reclam, 1959, p. 374 e ss.

³⁸ Guenther, *op. cit.*, p. 101

³⁹ Bianchi, Ugo: “Der demiurgische Trickster und die Religionsethnologie”. *Paideuma*, VII, 1961, pp. 335-344



Arte dei Boscimani. Fonte ignota

Ciò che era già stato notato nei Winnebago vale anche per i Nharo: il riferimento alla sessualità. //Gauwa ha un fallo mostruoso, con cui viene spesso identificato. Il suo pene acquista ripetutamente vita propria, ma lo stesso vale anche per altre parti del corpo. Guenther parla di parti del corpo non integrate. Tuttavia, queste non solo seguono strade proprie, ma spesso entrano anche in conflitto tra loro. Ricordiamo la suddetta discordia che l'irlandese Bricriu sapeva suscitare tra i seni di una donna. Ci sono poi anche aspetti concreti di lotta di classe o antirazzismo. //Gauwa può uccidere il Buren-Baas e violentare sua moglie e le sue figlie. Ma ha anche violentato sua madre poco dopo la sua nascita. Anche in età matura parla ancora il linguaggio dei bambini, non diventa mai veramente adulto, confonde piuttosto i tempi e vive – come i suoi cugini spirituali già citati sopra – infrangendo le regole.

Guenther afferma che i trickster sono divinità di cui è lecito ridere⁴⁰. Spesso le divinità trickster sono caratterizzate anche dall'assenza di un culto. Nell'Africa sud-occidentale, tuttavia, sono noti molti luoghi in cui il trickster è venerato, per esempio tramite un cumulo di pietre. In questi "Haiseb-graves" (derivato da Heitsi-Eibib, un nome molto diffuso in Namibia per la divinità trickster) anche i passanti possono pregare e chiedere pioggia, cibo o tabacco. Ciò può sembrare strano: come può un Dio che pratica l'incesto o mangia carne umana o escrementi fornire aiuto? Forse è proprio il potere dell'eccesso che qui viene invocato come fonte di forza e aiuto.

Comprendiamo che la missione cristiana tra i pagani dovesse generalmente vedere nel trickster il diavolo stesso e combatterlo. Tuttavia, esistono anche delle eccezioni. Martin Gusinde (1886-1969), allievo prediletto, insieme a Paul Schebesta (1878-1967), del fondatore dell'etnologia cattolica e della teoria del monoteismo dei primordi, padre Wilhelm Schmidt (1868-1954), ha voluto salvare il trickster boscimano dalla demonizzazione ed elevarlo a Dio creatore del monoteismo dei primordi, per Guenther «un fantasioso pezzo di etno-fiction»⁴¹. Il Dio cristiano, come gli altri Dei monoteisti notoriamente gelosi, insegna infatti l'obbedienza incondizionata e non la "tolleranza per l'ambiguità". Ma anche la scienza razionalista, secondo Guenther, ha avuto difficoltà con l'eredità del trickster delle religioni pagane. Mentre i diffusionisti, per esempio il viennese Walter Hirschberg (1904-1996)⁴², lamentavano in esso un "luogo di raccolta" di frammenti culturali nuovi e antichi, i simbolisti cercavano un collegamento con le misteriose immagini rupestri⁴³, che forse riflettono esperienze di trance, e ricercatori influenzati dallo strutturalismo come Alan Barnard (1949*)⁴⁴ parlano di fluidità e flessibilità nella religione come nella società.

Guenther, invece, contrariamente a tutte le corrispondenze tra base e sovrastruttura o alle funzioni di rappresentazione, sottolinea la relazione contrappuntistica tra religione e società. I gruppi di cacciatori-raccoglitori seguivano rigide regole interne di reciprocità, mentre la loro religione rifletteva altre leggi, fondate piuttosto sulle imponderabilità della vita precaria di antichi cacciatori-raccoglitori e gruppi marginali nel Sudafrica moderno. Nei rapporti con un ambiente sociale e naturale tanto capace di sopravvivere quanto spietato, contraddizione e conflitto non rappresentavano un'eccezione, ma l'essenza stessa della vita sociale⁴⁵.

⁴⁰ Guenther, *op. cit.*, p. 113

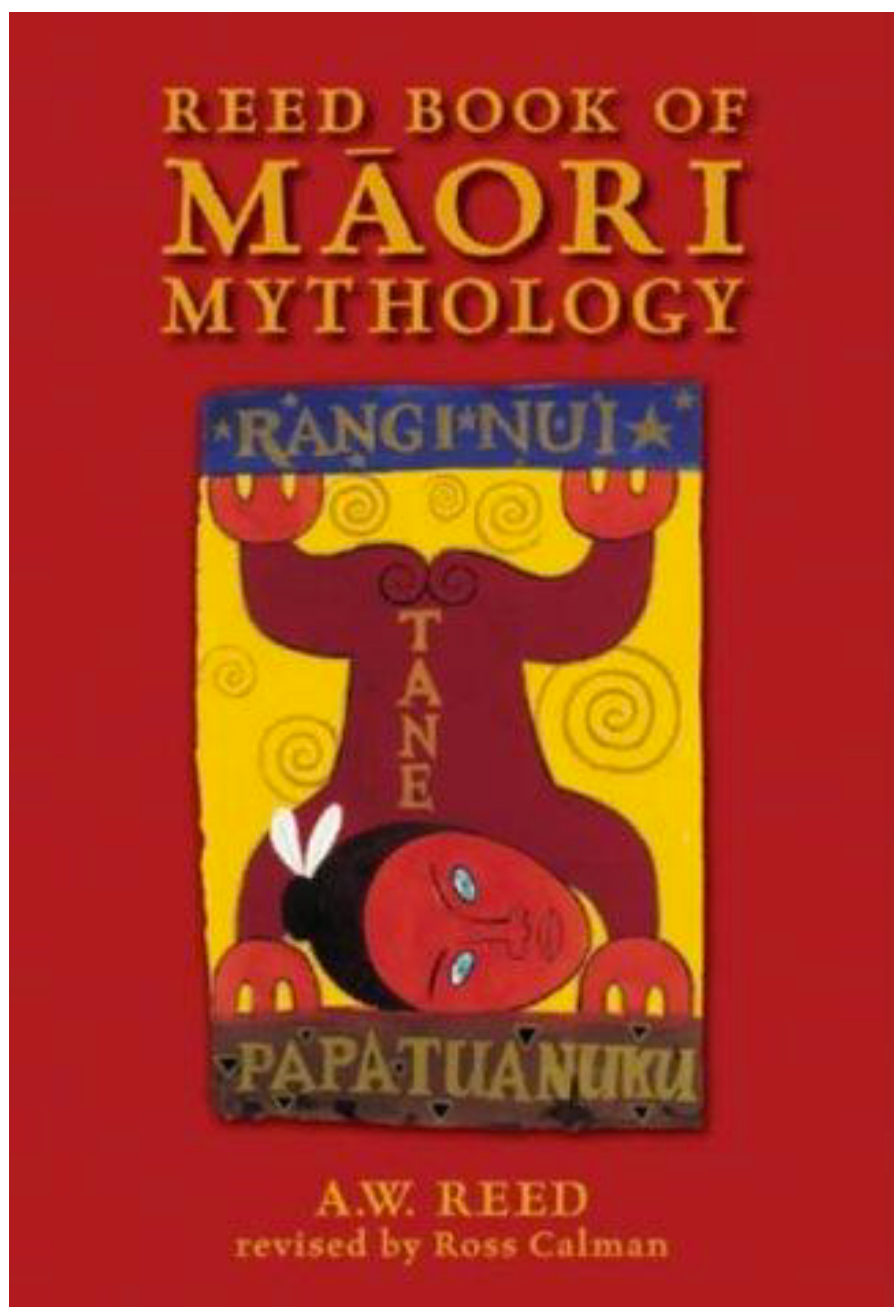
⁴¹ Guenther, *op. cit.*, p. 115

⁴² Hirschberg, Walter: "Gibt es eine Buschmannkultur?". *Zeitschrift für Ethnologie*, 65, 1933, pp.19-36

⁴³ Cfr. per esempio Lewis-Williams, David: *Believing and Seeing: Symbolic Meanings in Southern San Rock Paintings*. New York: Academic Press, 1981

⁴⁴ Barnard, Allen: "Structure and Fluidity in Khoisan Religious belief". *Journal of Religion in Africa*. 18:216-36, 1988

⁴⁵ Guenther, *op. cit.*, p. 247



Il Tane polinesiano sulla copertina del libro, 2004

Conclusioni

Per valutare adeguatamente la divinità-contraddizione occorre tenere presente che in molte mitologie essa è associata al separatore del cielo e della terra come genitore del mondo. Hermann Baumann (1902-1972) ha definito questo mito molto diffuso, secondo cui un tempo il cielo e la terra erano strettamente uniti e dopo terribili sforzi sono stati separati con la forza da uno dei bambini intrappolati tra di essi, il mito cosmico per eccellenza⁴⁶. L'eroe ambiguo che riuscì in questo atto tanto brutale quanto liberatorio viene logicamente ritenuto responsabile di tutto ciò che ne derivò: la luce, il freddo, la maledizione dei genitori separati, in particolare del padre castrato – di cui soffrì, per esempio, nella mitologia greca Crono dopo aver evirato Urano. Spesso il fuoco era il mezzo decisivo per far esplodere le metà cosmiche, ma anche l'unico mezzo per sopravvivere nello stato post-paradisiaco e nella sua dura lotta per l'esistenza, e ancora una volta il “demiurgo”, come viene chiamato il separatore del cielo e della terra per la sua opera creatrice di cultura, ha proprio le caratteristiche del trickster sopra descritto: presuntuoso e geniale, temerario e maldestro, trionfante e tragico.

Il già citato studioso Ugo Bianchi, esperto di trickster, alla fine delle sue riflessioni sulla figura del Secondo Creatore si chiede se non si tratti piuttosto di una sorta di alter ego del Primo Creatore, ovvero del Creatore Dio Padre. In effetti, l'origine del diavolo nelle religioni abramitiche è un problema irrisolto, mentre il portatore di luce Lucifero può essere facilmente individuato nei pantheon politeisti, anche se, come abbiamo dovuto constatare, non senza contraddizioni. Tuttavia, nella nostra rappresentazione abbiamo cercato di risolvere la sua ambiguità intrinseca con la sua divinizzazione: la contraddizione come divinità che ora deve tollerare altri Dei accanto a sé, soprattutto meno contraddittori.

Laddove questa tradizione universale, sotto molteplici aspetti oggetto di studio da parte dell'etnologia religiosa⁴⁷, di un politeismo e demonismo intrinsecamente contraddittori ha dovuto cedere il passo alla grande svolta religiosa con le sue promesse di chiarezza e verità, essa non è affatto scomparsa del tutto, come accennato all'inizio, ma ha sviluppato – quasi come se fosse stata “nascosta sotto il tappeto” – molteplici forme oscure, dalle quali traggio ora come esempio conclusivo la carta dei folli nei tarocchi.

⁴⁶ Baumann, Hermann: *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker*. Berlin: Reimer, 1936; Baumann, Hermann: *Das doppelte Geschlecht. Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos*. Berlin: Reimer, 1955

⁴⁷ Cfr. Streck, Bernhard: *Sterbendes Heidentum*. Leipzig: Eudora, 2013



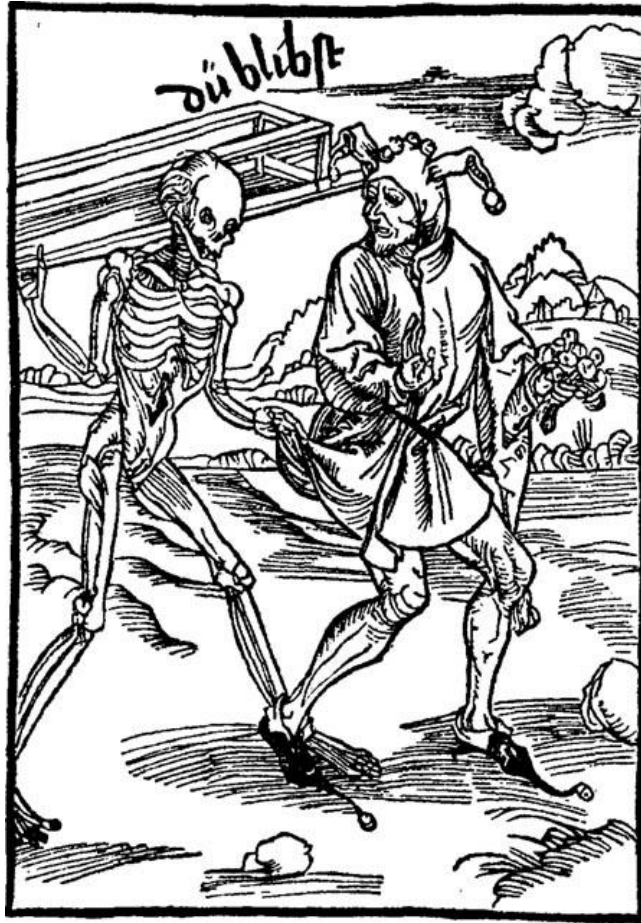
https://de.wikipedia.org/wiki/Der_Narr_%28Tarot%29#/media/Datei:RWS_Tarot_00_Fool.jpg

Questa tecnica divinatoria, le cui origini risalgono all’Egitto e all’India pagani, ha una sequenza di carte canonizzata a partire dal primo Rinascimento – ma forse solo nel XIX secolo – e numerata, precisamente a 78, ovvero la somma di tutti i numeri fino a dodici. Solo la carta del Matto non ha ricevuto un numero, ovvero lo zero. Si colloca al di fuori dei Grandi Arcani (misteri) intorno ai quattro elementi acqua, terra, aria, fuoco e dei Piccoli Arcani intorno alla triade – a seconda del contesto: Iside-Osiride-Horus, uomo-mondo-Dio o padre-figlio-spirito santo.

L’etnologo zurighese Karl H. Henking (1923-2005) concluse il suo intervento al convegno “Il Matto”⁴⁸ del 1990, diretto dal suo collega Hugo Huber, con la domanda: la carta del Matto dei Tarocchi, che non occupa alcuna posizione,

⁴⁸ Huber, Hugo (Hg.) *Der Narr. Beiträge zu einem interdisziplinären Gespräch*. (Studia Ethnographica Friburgensia 17). Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1991, pp. 71-92

rappresenta l'uomo alla ricerca o la divinità mascherata? La risposta potrebbe essere, secondo quanto detto finora: il folle è l'uomo eteronomo, talvolta chiamato anche "divino", che nella trance⁴⁹ come nell'iniziazione appare presente, anzi vivente – non come modello, piuttosto come terrore ed esperienza limite del fallimento. Il già citato antropologo pedagogico Alfred Schäfer (1951*) ha definito le cerimonie di iniziazione alla gioventù con le loro crudeltà ed esperienze di follia come il confronto con l'"indisponibile"⁵⁰.



Morte - Matto – Dualità nel XV secolo. *Der Narr*. Studia Ethnographica Friburgensia. Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag Freiburg, 1991

⁴⁹ Cfr. Palmisano, Antonio: "On the Theory of Trance. The zar Cult in Ethiopia". *KEA. Zeitschrift für Kulturwissenschaften*, 13, pp. 119-136, 2000. Sul problema della comprensione dell'incomprensibile e del contraddittorio, v. Palmisano, Antonio: "Trance and translation in the zar cult of Ethiopia". In: Tullio Maranhao and Bernhard Streck (eds.) *Translation and Ethnography*. Tucson: The University of Arizona Press, 2003, pp. 135-151

⁵⁰ V. Schäfer, nota 11

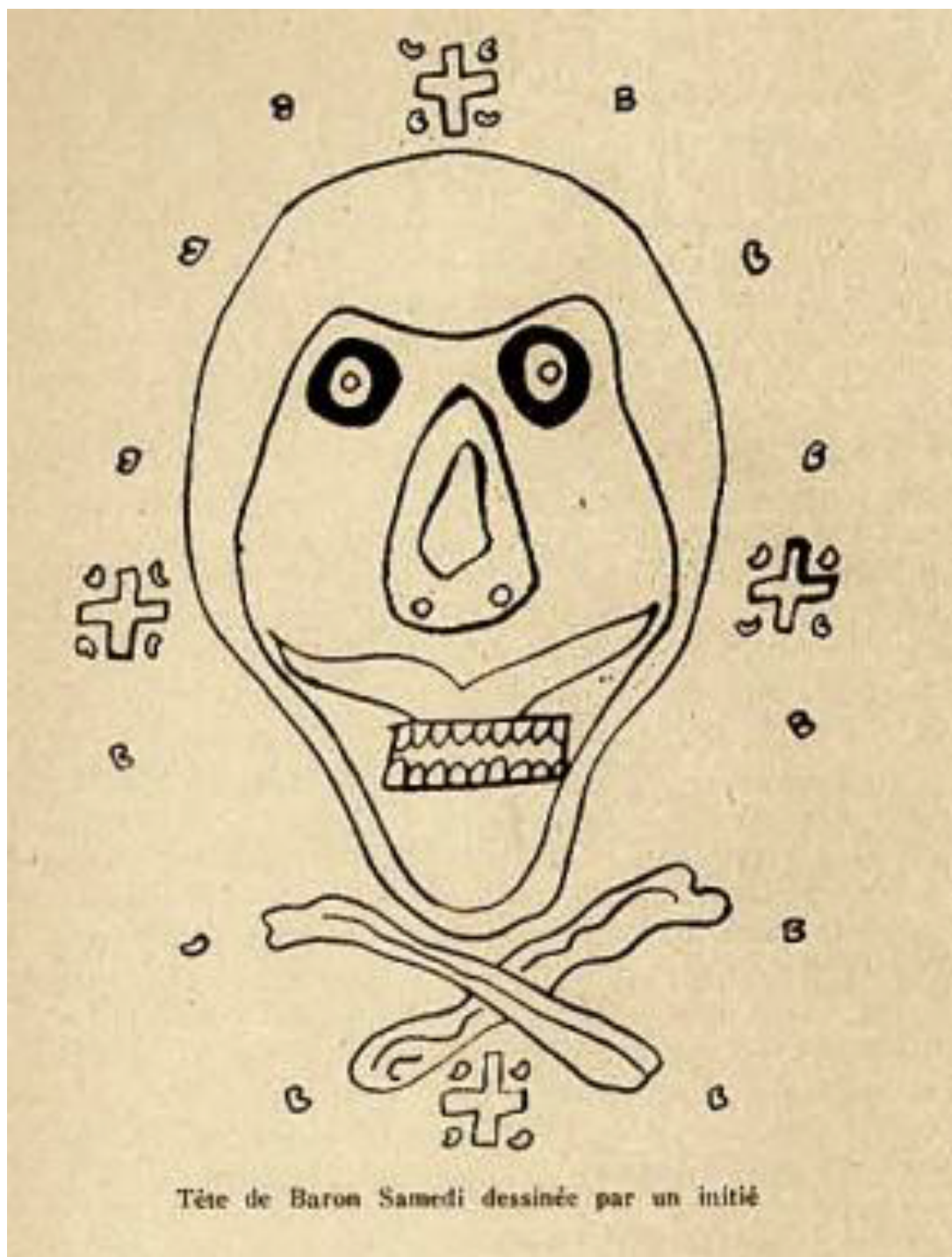
Nell'Islam della fratellanza di lingua araba, che ho avuto modo di conoscere quasi "per caso" durante i miei studi sul riciclaggio artigianale nel Sudan del Nilo, esiste un proverbio: *al ma indu shekh, shekhu iblīs*. Tradotto liberamente: chi non riconosce uno sceicco (come guida spirituale) sarà guidato dal diavolo. Il termine arabo *iblīs* deriva dal greco *diabolos*, il semina-zizzania sicuramente precristiano. L'abbiamo incontrato sopra con i nomi di Loki, Syrdon, Wakdjunkaga, Edschu o //Gawa? Nell'Occidente cristiano, secondo le indicazioni dell'Antico Testamento, questa figura rappresenta la divinità destituita o l'angelo caduto, senza che ciò risolva la contraddizione.

«A volte sono silenzioso, a volte sono rumoroso – a volte sono anima, a volte sono pelle»: con questa citazione di origine sconosciuta⁵¹, l'etnologo svizzero Hugo Huber (1919-2014) ha riassunto i risultati del convegno sui folli tenutosi a Zurigo. La divina irragionevolezza si è incarnata nel folle e qui sulla terra diventa una maschera, una parte importante del gioco di ruolo sociale, un compagno costante della vita, paragonabile all'umorismo e alla morte. È forse identico a quest'ultima? Ogni fine settimana Saturno, alias Crono (vedi sopra), divora la fiera schiera degli Dei della settimana come Sole, Luna, Ziu, Wotan, Donner e Freya, forse per il motivo sopra citato della paura della vendetta. Questa è la verità del sabato, che i giovani affogano nella febbre del sabato sera e che i seguaci del vudù caraibico venerano nel Baron Samedi, il loro Dio della morte⁵². Il cristianesimo pre-riforma conosceva ancora la danza macabra⁵³, dove la morte e il buffone diventano una cosa sola e tutti gli sforzi razionali verso la domesticazione e la purificazione vengono ridotti all'assurdo. Tutti, secondo il messaggio universale di questa tradizione artistica altrettanto universale, vengono resi buffoni dalla morte. La morte è il buffone supremo.

⁵¹ Huber, *op. cit.*, p. 145

⁵² Cfr. Marcelin, Milo: *Mythologie Vodou (Rite Arada)*. 2 vols. Port-au-prince: Les Éditions Haïtiennes, 1950; Rigaud, Milo: *La Tradition Voudou et Le Voudou Haïtien (Son Temple, Ses Mystères, Sa Magie)*. Paris: Éditions Nielaus, 1953

⁵³ Cfr. Sörries, Reiner (Hg.): *Tanz der Toten – Todestanz. Der monumentale Totentanz im deutschsprachigen Raum*. (Museum für Sepulkralkultur Kassel) Dettelbach: J.H. Röhl, 1998



Tête de Baron Samedi dessinée par un initié

Testa del Baron Samedi disegnata da un iniziato. Milo Marcelin: *Mythologie Vodou II*. Paris: Éditions Canapé – Vert, 1950



La danza macabra di Norimberga, 1493, wikipedia

In questo modo il Dio ingannatore sarebbe anche il Dio della morte, un *numen* che seppellisce se stesso e quindi precede gli uomini. Dürer forse aveva in mente qualcosa di simile con la sua triade tanto famosa quanto cupa “Cavaliere, Morte e Diavolo” del 1513. L’armatura è in diabolico contrasto con la totale nudità della morte. La morte inesorabile priverà completamente della sua protezione l’orgoglioso guerriero, per il quale forse il modello è stato il cavaliere del Graal Parsifal di Wolfram von Eschenbach, e lo spoglierà fino alle ossa, lasciando solo il sorriso diabolico del terzo. Radin ha appreso da informatori Winnebago, ai quali ha chiesto il significato della storia, come il trickster Wakdjunkaga si dondola con i gambi di canna, che lui scambia per danzatori: “Noi Winnebago facciamo esattamente così. Balliamo e facciamo molto rumore e alla fine non abbiamo fatto nulla”⁵⁴. Con questa

⁵⁴ Radin, *op. cit.*, p. 135

lezione nichilista, l'interpretazione del trickster data da Radin viene contrastata come uno sviluppo verso l'"agire significativo". Anche l'interpretazione correlata di C.G. Jung (1875-1961)⁵⁵, secondo cui il buffone non ha ancora coscienza del bene e del male, non è così convincente come la tesi di Karl Kerényi (1897-1973)⁵⁶, ispirata da Friedrich Nietzsche, secondo cui il buffone forse aveva già questa corretta coscienza del bene e del male, ma poi l'ha sicuramente persa.



Il Cavaliere, la Morte, il Demonio. Albrecht Dürer, 1513

⁵⁵ Jung, Carl G.: "Zur Psychologie der Schelmenfigur". In: Radin, *op. cit.*, pp. 183-207

⁵⁶ Kerényi, Karl: "Mythologische Epilegomena". In: Radin, *op. cit.*, pp. 155-181

Bibliografia

Apocalisse di Giovanni 16,16

Anderson, C. *Lake Ngami*. London: Hurst and Blackett, 1856

Barnard, Allen: "Structure and Fluidity in Khoisan Religious belief". *Journal of Religion in Africa*. 18, 1988, pp. 216-236

Baumann, Hermann: *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker*. Berlin: Reimer, 1936

Baumann, Hermann: *Das doppelte Geschlecht. Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos*. Berlin: Reimer, 1955

Baumbach, Gerda: "Maske und Theater". In: Diess.: *Konstruktion des Subjekts und Theater. Ansätze zur Maskenproblematik*. Seminarreader WS 1997/98, Institut für Theaterwissenschaft der Universität Leipzig, pp. 1-9

Baumbach Gerda: "Kreuzerkomödie. Vom Verschwinden und von der Beharrlichkeit der Comödie". In: Diess. (Hg.) *Theaterkunst und Heilkunst*. Köln: Böhlau, 2002, pp. 1-4

Bianchi, Ugo: "Edschou, le Trickster divin Yorouba". *Paideuma*, 24/1978, pp. 121-129

Bianchi, Ugo: "Der demiurgische Trickster und die Religionsethnologie". *Paideuma*, VII, 1961, pp. 335-344

Bleek, W.H. *Reynard the Fox in South Africa*. London: Trübener & Co., 1864

Das, Rahul Peter (Hg.): *Die Widergötter! Ritualisierende "Götter"-Geschlechter in der Mythologie indogermanischer Völker*. Bremen: Hempers Verlag, 2011

Dumézil, Georges: *Loki*. Traduzione dal Francese [1948] di Inge Köck. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1959

Eco, Umberto/V.V.Ivanov/ M. Rector: *Carnival*. Berlin/New York/Amsterdam: Mouton, 1984

Fekete, Zoltán: “Katsinam. Regenbringer aus dem Jenseits”. In: Feest, Christian (Hg.): *Indian Times. Nachrichten aus dem roten Amerika*. Frankfurt am Main: Museum der Weltkulturen, 2003, pp. 61-62

Gentsch, Günter/Christoph Sorger, Reiner Tetzner (Hrsg.): *Vom Janusgesicht des Menschen. Texte zu Krieg und Frieden von der Antike bis zur Gegenwart*. Leipzig: Edition Vulcanus, 2014

Ghanbari, Nacim/Marcus Hahn (Hg.) “Reinigungsarbeit”. *Zeitschrift für Kulturwissenschaft*, 1/2013. Bielefeld: Transcript, 2013

Grönbech, Wilhelm: *Kultur und Religion der Germanen*. Traduzione dal Danese [1909-12] di Ellen Hoffmeyer. Darmstadt: Wiss. Buchgemeinschaft, II. 1954

Guenther, Matthias: *Tricksters and Trancers. Bushman Religion and Society*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1999

Hauschild, Thomas: *Magie und Macht in Italien*. Gifkendorf: Merlin, 2003

Heiler, Friedrich: *Die Religionen der Menschheit*. Stuttgart: Reclam, 1959

Hirschberg, Walter: “Gibt es eine Buschmannkultur?”. *Zeitschrift für Ethnologie*, 65, 1933, pp.19-36

Huber, Hugo (Hg.) *Der Narr. Beiträge zu einem interdisziplinären Gespräch*. (Studia Ethnographica Friburgensia 17). Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1991, pp. 71-92

Jedrej, M.C.: *Ingessana. The Religious Institutions of a People of the Sudan-Ethiopian Borderland*. Leiden/New York/Köln, 1995

Jensen, Adolf Ellegard: *Mythos und Kult bei Naturvölkern*. Wiesbaden: Steiner, 1951

Jung, Carl G.: “Zur Psychologie der Schelmenfigur”. In: Radin, *op. cit.*, pp. 183-207

Kerényi, Karl: “Mythologische Epilegomena”. In: Radin, *op. cit.*, pp. 155-181

Kosack, Godula: *Magie. Die Kraft zum Schaden oder zum Guten*. Bad Schussenried: Gerhard Hess, 2013

Lanczkowski, Günther, "Der Manichäismus". In: Heiler, Friedrich, *Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart*. Stuttgart: Reclam, 1959, pp. 439-447

Latour, Bruno, *Wir sind nie modern gewesen*. Traduzione dal Francese di Gustav Roßler. Orig. Paris 1991. Frankfurt am Main: Fischer TV, 1998

Lewis-Williams, David: *Believing and Seeing: Symbolic Meanings in Southern San Rock Paintings*. New York: Academic Press, 1981

Lindig, Wolfgang/Mark Münzel: *Die Indianer*. München: Wilhelm Fink, 1976

Makarius, Laura Levi: "Le mythe du Trickster". *Revue de l'Histoire des Religions*, CLXXV, 1, 1969

Marcelin, Milo: *Mythologie Vodou (Rite Arada)*. 2 vols. Port-au-prince: Les Éditions Haitiennes, 1950

Okazaki, Akira: *Open Shadow. Dreams, histories and selves in a borderland village in Sudan*. London: School of Oriental and African Studies. Thesis for a PhD degree, 1997

Otto, Walter F.: *Dionysos. Mythos und Kultus*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1933

Palmisano, Antonio L.: "On the Theory of Trance. The zar Cult in Ethiopia". *KEA. Zeitschrift für Kulturwissenschaften*, 13, 2000, pp. 119-136

Palmisano, Antonio L.: "Trance and translation in the zar cult of Ethiopia". In: Tullio Maranhao and Bernhard Streck (eds.) *Translation and Ethnography*. Tucson: The University of Arizona Press, 2003, pp. 135-151

Radin, Paul: "Der Schelmen-Zyklus, aufgezeichnet von Sam Blowsnake". In: Ders. / Karl Kerényi/Carl Gustav Jung: *Der göttliche Schelm. Ein indianischer Mythen-Zyklus*. Traduzione dall'Americano di Ilse Krämer. Hildesheim: Gerstenberg-Verlag 1979

Rigaud, Milo: *La Tradition Voudou et Le Voudou Haitien (Son Temple, Ses Mystères, Sa Magie)*. Paris: Éditions Niclaus, 1953

Roch, Claudia: *Wie der Rabe die Sonne stahl. Der Tiertrickster in den Mythen der amerikanischen Nordwestküste*. In: Diess./ Maren Uhlig (Hrg.) v. nota 6

Schäfer, Alfred: *Unsagbare Identität. Das Andere als Grenze in der Selbstthematization der Batemi (Sonjo)*. Berlin: Dietrich Reimer, 1999

Schäfer, Alfred: *Das Unsichtbare sehen. Zur Initiation in einen Voodoo-Maskenbund*. Münster: Waxmann, 2004

Schenkel, Elmar: "Die Krähe auf dem Eiffelturm. Erscheinungsformen des Tricksters in Literatur, Kunst und Gesellschaft". In: Roch, Claudia/ Maren Uhlig (Hg.), v. nota 6, pp. 231-248

Schwedt, Herbert (Hg.) *Fastnachtforschung*. Mainz, 1978

Sörries, Reiner (Hg.): *Tanz der Toten – Todestanz. Der monumentale Totentanz im deutschsprachigen Raum*. (Museum für Sepulkralkultur Kassel) Dettelbach: J.H. Röhl, 1998

Streck, Bernhard: "Schatten und Traum bei den Ingessana im Sudan". In: Kohl, Karl-Heinz/Burkhard Schnepel (Hg.): *Hundert Jahre "Die Traumdeutung"*. Köln: Rüdiger Köppe, 2001, pp. 168-177

Streck, Bernhard: "Träumereien. Vom Ursprung des Tages in der Nacht". In: Schmidt, Bettina (Hg.): *Wilde Denker. Unordnung und Erkenntnis auf dem Tellerrand der Ethnologie*. Festschrift für Mark Münzel zum 60. Geburtstag. Marburg: Curupira, 2003, pp. 49-66

Streck, Bernhard: *Sterbendes Heidentum*. Leipzig: Eudora, 2013

Streck, Bernhard: "Ein Bewohner aller Himmel: Der Trickster weltweit". In: Roch, Claudia/Maren Uhlig (Hrsg.): *Schöpfer, Schelm und Schurke. Der Trickster im mythologischen Zwielficht*. (Schriftenreihe Band 9 des Arbeitskreises für Vergleichende Mythologie e.V.) Leipzig: Edition Vulcanus, 2018, pp. 11-18

Streck, Bernhard /Walter Wilz: *Beim Stamm der Ingessana im Ost-Sudan*. Dok-Film, Bayerischer Rundfunk. Länder-Grenzen-Abenteuer, 1981

Turner, Victor: *Betwixt and Between. The liminal period in Rites de passage*. Washington: Univ. of Washington Press, 1964

Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft* [1921]. Tübingen: Mohr, 1976

Zacharias, Gerhard: *Satanskult und Schwarze Messe*. Wiesbaden: Limes, 1964/1970

Le vie del (ri)evocare Costruzioni sociali, tradizioni “inventate” e consumo culturale nelle rievocazioni storiche

Mario Pesce

To conjure (from bottom) up. Social construction and cultural use in historical re-enactments

Abstract

This study explores the cultural dynamics and socio-anthropological significance of historical reenactments in local communities, drawing on ethnographic research conducted in the regions of Sardinia and Lazio, Italy. The central argument posits that reenactment is a powerful expression of a community's defensive *cultural dynamic*, acting as a counter-thrust against the homogenizing, consumerist forces of globalization and mass culture.

The research utilizes Vittorio Lanternari's concept of *cultural dynamic* to frame the phenomenon. It analyzes the creative tension between external, disintegrative forces (leading to identity crisis and deculturation) and the internal, revitalistic push of local communities seeking to reclaim their shared history, memory, and cultural values. Through ethnographic observation and interviews with key informants, the essay demonstrates that the reenactment act is a substantive process of communal mobilization and a means of generating social capital.

A key focus is the resolution of the perceived dichotomy between “tradition” and “innovation”, or the concept of the “invented tradition” (Hobsbawm). The findings suggest that, far from being a static or inauthentic creation, the reenactment is a form of cultural continuity. It is a reflexive process where a community deliberately selects and re-signifies symbols and practices from its past – proximate or remote – to address the current “void of values”. This adaptive invention serves to re-establish social cohesion, ethical belonging, and a renewed collective identity, effectively transforming a moment of crisis into a period of cultural resurgence and conscious self-determination. The historical reenactment, therefore, functions as a vital, dynamic, and elastic response to modernity, actively fostering continuity between the past's values and the present's social needs.

Keywords: Vittorio Lanternari, tradition, historical re-enactments, social construction, social capital

1. La rievocazione storica tra presente culturale e passato valoriale

Negli ultimi anni, e soprattutto nelle comunità locali, si può evidenziare un movimento dal basso che fa emergere una dinamica culturale rispecchiante, da una parte, forme diverse di conservazione dell'identità culturale e sociale e, dall'altra, una re-invenzione e rivendicazione dei valori e dei tratti culturali passati.

Grazie all'esperienza di ricerca per la mappatura delle rievocazioni storiche, nella regione Sardegna e nella regione Lazio, nel 2022¹, abbiamo ritenuto utile scomporre e analizzare il fenomeno rievocativo e cercare di comprendere quali siano le parti fondanti che permettono a una comunità di riconoscersi in un evento che per alcuni è un'invenzione e per altri senza soluzione di continuità del passato. In questo caso si è ritenuto centrale e funzionale, per questo tipo di analisi, il concetto di dinamica culturale, approccio teorico ed epistemologico dell'antropologo Vittorio Lanternari.

Proviamo, in prima istanza, a formulare alcune domande che porteranno a riflessioni successive e che, attraverso l'osservazione etnografica e le interviste ai protagonisti della ricerca, ovvero alcuni informatori privilegiati di diverse rievocazioni storiche, porteranno a dimostrare come l'atto rievocativo è forma sostanziale di un processo di movimento delle comunità, in contrapposizione a forze, o spinte, che da ora in poi possiamo indicare come *variabile dinamica*.

Questa variabile, culturale, che per noi ha valore di sostanzarsi come categoria conoscitiva, è l'opposizione, o contropinta, ad un mondo globalizzato, consumistico, che punta all'omologazione e che trova un contrasto, una spinta contraria, una contropinta appunto, in un cosiddetto "locale". O meglio, per essere più precisi, in una comunità locale che vede la riappropriazione di valori specifici della storia culturale di un gruppo e della memoria quali mantenimento dell'identità personale e della comunità, di conserva alla capacità di rivedere il folklore, quindi, la tradizione, come una rivalsa ad una industria culturale che porta a disgregazione, deculturazione e crisi di identità².

C'è oggi una forte spinta al consumismo e al depauperamento dei valori, frutto di certa industria culturale imperante, che porta a forme di appiattimento dei gruppi. Queste forze, esogene, producono una disgregazione dei tratti propri di una comunità, spingendo gli individui verso l'omologazione e portandoli a forme concrete di standardizzazione che, se mantenute per lunghi periodi, tendono all'appiattimento della cultura³.

Nelle comunità patrimoniali la spinta contraria ha la capacità di contrapporsi come forma di contrasto e di confronto, a diverse dinamiche esterne che si evidenziano come forma tangibile della globalizzazione, del consumismo, e che sfociano in forme sociali di crisi di identità degli individui. Ciò pone la comunità di fronte a un bivio: trovare adeguate contromisure culturali o cedere all'oblio. Proprio il

¹ Su mandato dell'ICPI, Istituto Centrale per il Patrimonio Immateriale, e come ricercatore esterno per conto di SIMBDEA, Società Italiana per la Museografia e i Beni Demotnoantropologici, chi scrive si è occupato di mappare, nel 2022, le rievocazioni storiche di Lazio e Sardegna.

² Lanternari 1974, p. 12.

³ Intervista a Rita Zaru, Noragugume, 26 giugno 2023, sala del comune di Noragugume.

concetto di dinamica culturale, categoria socio-antropologica ideata da Vittorio Lanternari, è la forma di questa contromisura⁴.

La «disintegrazione dei tratti culturali»⁵ specifici e distintivi delle diverse comunità è la risultante sociale di queste forze esterne, che portano a una crisi di identità profonda dovuta anche all'urbanizzazione o a forme di spopolamento dei paesi per necessità lavorative.

È indubbio che i fenomeni di revival, anche di tipo religioso, di *rivitalismo*, come li definiva Lanternari, ci permettono di comprendere in modo profondo, come nel mondo di oggi:

«non si può né si deve trascurare di prendere atto di quell'insieme di *controspinte* volte in senso contrario rispetto alle *spinte* di cui sopra s'è detto: volte verso l'eterogeneità, la diversificazione, la salvaguardia dei caratteri etnici e socio culturali specifici e distinti delle singole società, dei singoli gruppi sociali»⁶.

Siamo di fronte, in questo senso, a due forze, a due forme di dinamica culturale: una che porta alla massificazione e l'altra che si dirige verso il particolarismo locale. La crisi è forma dello scontro tra le due mobilità delle comunità, che, nella loro storia sociale, devono decidere dove far propendere la loro storia culturale: se verso la massificazione e l'omologazione o verso l'autoidentificazione e l'autodeterminazione.

Non è un caso che, per la maggior parte, le rievocazioni storiche⁷ nascano e si sviluppino – almeno nell'esperienza di ricerca di chi scrive – nell'ambito di comunità locali, piccole città o paesi, che hanno una popolazione nella maggior parte dei casi al di sopra dei sessantamila abitanti, come è possibile notare nella mappatura delle rievocazioni storiche⁸ sia in Sardegna⁹ che nel Lazio¹⁰. Questo ci permette di considerare la variabile della dinamica della comunità locale, che porta a forme condivise di riacquisizione di una storia comune, dei simboli universalmente

⁴ Cfr. Lanternari, op. cit., pp. 12-13.

⁵ Ibid.

⁶ Ivi, p. 14.

⁷ In questa sede non si ritiene utile dare una definizione di rievocazione storica, non per mancanza di strumenti o di voglia, ma perché si ritiene più opportuno analizzare l'evento per i suoi simboli, valori, il collegamento con il passato, reale o percepito e per i significati profondi per la comunità e non la rievocazione come tale. Si rimanda alla definizione in: Dei, Di Pasquale 2023; Dei, Di Pasquale 2017; Treccani, Magazine, *Lingua Italiana*, Articoli, Scritto E Parlato, M. BRANDO, *Rievocazioni storiche: un glossario che guarda al futuro*, https://www.treccani.it/magazine/lingua_italiana/articoli/scritto_e_parlato/rievocazioni.html. Consultato il 22 gennaio 2025. Si veda, anche: Pesce 2005.

⁸ <https://rievocazionistoriche.cultura.gov.it>, Consultato il 22 gennaio 2025.

⁹ <https://www.tuttitalia.it/sardegna/97-comuni/popolazione/>, Consultato il 22 gennaio 2025

¹⁰ <https://www.tuttitalia.it/lazio/27-comuni/popolazione/>, Consultato il 22 gennaio 2025.

riconosciuti e di una memoria valoriale¹¹, come forma di tradizione che diacronicamente trova un suo nuovo spazio e tempo culturale.

I simboli del passato trovano spunto grazie a movimenti spontanei degli attori sociali diretti a «compensare il vuoto dei valori»¹² e la crisi dei legami di relazione depauperati dalla cultura di massa. Il vuoto dei valori¹³, che si identifica anche come vuoto culturale, è una forma di perdita di memoria culturale, ovvero nella capacità della comunità di creare narrazioni e valori specifici e individuali, e di trasmetterli alle generazioni future¹⁴.

I valori e la memoria culturale ri-fondata sono le basi della tradizione e dell'identità culturale e diventano così parte di quel riconoscimento che un gruppo ha di se stesso come tale, ovvero dell'immagine di sé in quanto comunità¹⁵.

2. Verso una ri-soluzione della dicotomia tradizione/innovazione

La rievocazione porta ad un'identificazione tra gli attori sociali, permette un riconoscimento reciproco e pone un freno, se non una barriera, alla crisi di identità dovuta alle spinte della dinamica culturale, definibili negative per il gruppo, che sono statiche e disgreganti, portando tra i partecipanti ad una fiducia che produce capitale sociale.

Il dibattito sociologico e antropologico sul capitale sociale è ampio ma per i nostri costrutti teorici propendiamo per la categoria di elaborata da Pierpaolo Donati. Per il sociologo di Budrio, in contrasto con il pensiero di Robert D. Putnam, non è tanto la quantità di associazioni presenti sul territorio, che poi vengono riconosciute nel cosiddetto terzo settore, ma la capacità di partecipazione e azione dei suoi componenti che creano la categoria della relazione, centrale nel suo concetto di capitale sociale. Ancora, tali associazioni, in rete, e con intenti comuni, sviluppano “bene relazione” in contrapposizione al “male relazionale”. Per Donati il capitale sociale produce democrazia, una fitta rete di relazione e fiducia reciproca. Questi presupposti portano a sintetizzare il capitale sociale, per mezzo dell'approccio relazionale, come «una qualità delle relazioni sociali, e non già un attributo degli individui o delle strutture sociali o un loro mix»¹⁶. Il capitale sociale delle

¹¹ Arendt 2023.

¹² Lanternari, op. cit., p. 14.

¹³ L'assenza dei valori è una caratteristica delle comunità che si scontrano con la massificazione e il consumismo. Pier Paolo Pasolini ne parla, ampiamente, negli articoli sul *Corriere della Sera* e Carl Schmitt definisce questo vuoto il passaggio da valori che una volta erano tra i primi nella lista di considerazione di un gruppo a quelli secondari o in fondo a tale lista. Schmitt chiama questo momento nella vita di una cultura il “capovolgimento dei valori”. Pasolini 2015; Schmitt 2008.

¹⁴ Intervista a Antonio Tempesta, Soriano nel Cimino.

¹⁵ Hobsbawm 1983.

¹⁶ Donati 2007a, pp. 173.

associazioni e dei singoli è asimmetrico, aumenta e si depaupera a seconda del momento storico, della capacità di mettere a frutto con una più ampia capacità associativa e la sua proprietà estensiva o la sua riduzione è direttamente connessa alla capacità di partecipazione del singolo attore sociale.

A questo punto i rievocatori si riconoscono nella rievocazione, in contrapposizione al vuoto culturale precedente. È come se i fenomeni di globalizzazione e di deculturazione portassero a «un disturbo nella trasmissione di tradizioni culturali»¹⁷ che l'evento rievocativo riporta in una giusta posizione e al centro del "villaggio".

È il confronto con la realtà precedente, vuota, e quella attuale, ricostituita di valori e significati che, anche per mezzo della memoria e forme di compartecipazione, porta a una identificazione e appartenenza con il nuovo.

Estellie Smith ha sostenuto che i concetti di tradizione e innovazione sono categorie di valore descrittivo piuttosto che connotativo e simbolico. Il tema principale è che la comunità, portatrice di tratti culturali, si modifica proprio perché è nella propria capacità di mutarsi e di essere permeabile a costrutti dinamici. Quello che emerge nelle pratiche culturali è sempre un qualcosa di nuovo: nella prospettiva, però, di recuperare apparati simbolici tradizionali. Non è possibile – a nostro avviso – utilizzare la dicotomia tradizionale/nuovo, in forma duale e oppositiva. Il problema di fondo, fuorviante rispetto a una buona comprensione della dinamica culturale, è che si considerano le comunità senza continuità e a limitatamente a porzioni temporali in cui nasce una festa o una tradizione o un evento rievocativo, per poi dimenticarlo completamente. In questo modo si tende a voler scomporre un aspetto culturale cercando di capire, quasi al microscopio, cosa è vecchio e cosa è tradizione, anziché impegnarsi a comprendere le ragioni profonde di tale cambiamento e i collegamenti con il passato, recente e remoto, soprattutto nella percezione degli attori sociali protagonisti di tale cambiamento¹⁸. Questa è la questione centrale.

Questa dicotomia tra innovazione e tradizione ha portato a leggere gli eventi storici, sociali e culturali di una comunità, o lo stesso singolo evento, come separati o completamente differenti e, alcune volte, in antitesi tra loro. I gruppi definiscono, nel loro interno e in modo flessibile, eventi festivi, come le rievocazioni o le sagre che recuperano, invece, nella loro struttura, i valori conosciuti, simbolizzanti e utili al gruppo ma con funzioni proprie del momento storico e sociale che la cultura vive. Per una comunità è ancora più incisiva la capacità di simbolizzazione che permette ai suoi componenti di essere capaci di agire e vivere il sistema di valori sottostante, di portare avanti una volontà associativa e di seguire con consapevole determinazione la possibilità di mantenerla nel tempo¹⁹.

¹⁷ Lorenz 1974, p. 339.

¹⁸ Smith 1982, pp. 127-142.

¹⁹ Ivi, p 131.

È legittimo, così, ritenere che la crisi di identità, a cui sopra abbiamo fatto cenno, aderisca al momento storico che il gruppo vive, e in relazione alla possibile dissoluzione il gruppo stesso cerca e trova le contromisure culturali.

È per la coerenza della continuità fra la tradizione e l'evento festivo in atto nel presente che tali tradizioni ed eventi sono riconosciuti dalla cultura, sia nei livelli di trasmissione che di ricezione nella contemporaneità.

Possiamo dire che gli individui si identificano nell'evento attuale perché riconoscono, in modo culturalmente corretto e funzionale, gli elementi socioculturali e i valori della tradizione.

Se seguiamo il discorso di Shils, secondo cui la tradizione cambia continuamente, possiamo concordare anche con la sua affermazione che una società ferma, bloccata, statica e immutabile non è mai esistita. La tradizione, allora, non sarebbe se non un momento passato che nell'aspetto diacronico e di cambiamento è divenuto altro, nuovo per chi lo guarda con occhi moderni o con categorie attuali²⁰. La tradizione «cambia continuamente e diviene un oggetto culturale nuovo e nel suo senso più scarso ed elementare... è tutto ciò che viene trasmesso o tramandato dal passato al presente»²¹.

Il passaggio successivo della nostra analisi consisterà nel testare gli assunti teorici finora delineati attraverso il lavoro sul campo. Grazie al dato etnografico e alle interviste²², cercheremo di confutare o confermare le ragioni della costruzione culturale dietro la rievocazione storica, analizzando come l'evento folklorico venga concretamente vissuto e interpretato.

3. La voce dei soggetti della ricerca

Interrogiamoci ora su due questioni fondamentali. La prima è quali siano le reali motivazioni sociali e culturali, su un piano socio-antropologico e psicologico-sociale, della persistenza o, per dirla con le parole di Vittorio Lanternari, del rivitalismo, nella contemporaneità in modo molto forte, di diverse manifestazioni folkloriche e, quindi, delle rievocazioni storiche²³. La seconda questione è come sciogliere la sottostante dicotomia tra “tradizione inventata” e “nuova tradizione”.

A queste domande, come punti di partenza della nostra analisi profonda dell'atto rievocativo e per mezzo del costruito teorico, ci accingiamo a dare risposta anche, e soprattutto, grazie alle interviste ai rievocatori.

²⁰ Cfr. Shill 1971, pp. 122-159. Cfr. Shill 1972, pp. 21-34.

²¹ Ivi, p. 12.

²² Bichi 2007.

²³ Lanternari, op. cit., p. 30.

Grazie alla disponibilità di nuovo capitale sociale viene riassorbita la crisi di valori e la conseguente dissoluzione, risultante dello scontro delle due forze in campo, nella specificità della dinamica culturale e delle spinte esogene globalizzanti e deculturatrici, da un lato, e delle contospinte endogene proprie della comunità, finalizzate alla riacquisizione di valori e alla riappropriazione della propria storia, dall'altro.

Proprio l'associazionismo e il riscatto portato avanti dalle contrade permettono di far nascere la rievocazione storica. Il "Palio delle Contrade di Allumiere":

«nasce in un periodo di profonda crisi identitaria e sociale per Allumiere (anni '60 del '900) che a seguito della chiusura delle attività estrattive stava rischiando di diventare un paese dormitorio a causa del pendolarismo lavorativo. Le sei Contrade da allora svolgono un ruolo fondamentale per la creazione di legami sociali e identitari e questo si è mostrato essere ancora oggi il punto di forza della comunità che, dalla pandemia in poi, è riuscita a mettersi nuovamente in moto soprattutto grazie alle attività svolte dalle Contrade nel tessuto sociale di Allumiere»²⁴.

È l'intera comunità che si propone come punto di termine alla crisi di identità e mette a valore il capitale sociale individuale trasformandolo in patrimonio comune. Tanto da far propendere a ritenere la rievocazione:

«un modo di vivere che si trasforma in comunitario, coinvolgendo l'intera comunità Selargina, un evento privato come il matrimonio. Così come avveniva realmente nei secoli passati fino alla prima metà del secolo scorso. Come cultori delle nostre tradizioni culturali abbiamo ritenuto doveroso occuparci dello Sposalizio».²⁵

Proprio la coscienza che la globalizzazione stia impoverendo il tessuto culturale e stia anche ostacolando il passaggio di saperi alle generazioni future fa sì che l'evento rievocativo divenga forma di ricostruzione storica e sociale. In questo senso, per Giampaolo Pisu:

«È stata la consapevolezza della poca conoscenza che hanno i sardi della propria storia. Tale evento è stato veicolato in lingua sarda. Si è pertanto unita la necessità della fondamentale conoscenza della propria storia con quella altrettanto fondamentale della conoscenza della lingua sarda, fortissimi elementi culturali identitari, creatori di coscienza di appartenenza collettiva»²⁶.

²⁴ Intervista a Tiziana Franceschini, Allumiere, al telefono, 26 giugno 2023.

²⁵ Intervista a Gigi Ragatzu, Selargius, al telefono, 30 giugno 2023.

²⁶ Intervista a Giampaolo Pisu, Sardara, al telefono, 29 giugno 2023.

E ancora:

«Sentiamo forte il dovere di salvaguardare la storia, la lingua, la cultura e le tradizioni (anche dell'agro alimentare) del nostro territorio. Crediamo di essere qui per questo e che siamo in pericolo in termini culturali e identitari, anche per non essere travolti da una globalizzazione selvaggia che appiattisce le differenze e ci rende tutti uguali. Vogliamo quindi esistere per quello che siamo dando un nostro piccolo contributo alle 'culture del mondo'. Riteniamo lo scambio culturale sempre benefico e salutare, lo scambio e non la ricezione spesso passiva, inconsapevole imposta dalle culture più forti e dominanti...»²⁷.

La rievocazione storica è la risposta alla modernità, o meglio all'attuale mondo modernista e globale fortemente destoricato²⁸ e massificato ed è la «presa di coscienza della propria condizione di crisi se non della propria storia»²⁹, quindi una forma di resistenza verso le spinte della dinamica culturale e contro la perdita di identità. Diviene quindi forma di riscatto e di crescita comunitaria. Si ha una forma di coscienza, e di conseguenza di conoscenza, del passato, costituito da aspetti simbolici e di scelte di ciò che è utile, in questo momento storico, per la comunità. Si ha, quindi:

«La consapevolezza che le nostre tradizioni sono le nostre radici, la nostra, cultura la nostra identità. Un popolo senza passato è un popolo senza anima... Il lavoro è costante sia come comunità che come singolo... Uno dei valori principali è il sentimento di appartenenza, nel quale si consolidano i legami sociali e si costruisce il senso di identità sociale, etica, religiosa e culturale»³⁰.

In questo senso: «Tra le dimensioni identitaria e patrimoniale la continuità, la stabilità e l'attualizzazione contribuiscono a una (ri)memoria del passato»³¹.

La continuità con il passato è forma sia di collegamento con le tradizioni che di ri-fondazione dei valori: «Il rispetto dei cicli culturali stagionali, la condivisione con i poveri, la venerazione della Madonna delle Grazie sono parti centrali dei nostri valori»³². E proprio il valore della fede è:

²⁷ Intervista a Giampaolo Pisu, Sardara, 29 giugno 2023.

²⁸ Si pensi alla rievocazione storica, che si svolge ogni due anni, a Sanluri: *Sa Battalla*. Lo scontro moderno, simbolicamente, ricorda la battaglia tra gli eserciti di Aragona, che si accinge a conquistare parte della Sardegna agli inizi del XV Secolo, e l'esercito del Giudicato d'Arborea. È la rappresentazione metaforica, oggi, del continuo depauperamento delle tradizioni e della cultura sarda in relazione al consumismo e alla globalizzazione.

²⁹ Lanternari, op. cit., p. 35.

³⁰ Intervista a Giovanni Polidori, Scauri, sala del Museo di Scauri, 10 giugno 2023.

³¹ Tuailleon Demésy 2014, pp. 725-736: p. 725.

³² Intervista a Giuseppe Nocca, Scauri, sala del Museo di Scauri, 10 giugno 2023.

«Ciò che da sempre mi spinge è la consapevolezza della fede cattolica, nonché l'importanza di preservare un rito antico che è stato tramandato dai nostri padri. Dal mio punto di vista, rivitalizzare costantemente l'offerta del cero è un elemento essenziale per sentirmi parte della comunità e degno dei miei antenati iglesienti»³³.

Proprio la deculturazione è la spinta più forte a cui nelle loro interviste i rievocatori fanno cenno, anche se non in modo palese. In questo senso la contropinta, e quindi la dinamica culturale verso la rievocazione, è verso una forma di ricerca storica.

Definita forma fondamentale per dare legittimazione alla rievocazione dell'offerta del cero, essa è descritta nel *Breve* di Villa di Chiesa, antico codice di leggi del XIII secolo; e ad esso ci si vuole attenere. Tuttavia, le ricerche più recenti hanno offerto interessanti conoscenze innovative che descrivono la storia dell'offerta del cero fino a tutto il XVII secolo. Malgrado ciò queste fasi sono ancora poco conosciute e meriterebbero maggiore attenzione³⁴.

Ricerca storica, allo stesso tempo passione e costruzione di un sapere condiviso collegato:

«ad una profonda fede. La ricerca storica, o comunque la ricerca di tipo scientifico, su quali fini e scopi si dirige ovvero che senso ha per voi, la comunità e per le generazioni future; la ricerca storica, che ha dato frutti molto positivi, avalla, sostiene e rafforza il sentimento religioso»³⁵.

Inoltre:

«A ciò si deve aggiungere indiscutibilmente un amore per la città di Iglesias pressoché totale, nonché la volontà di tramandare intatta una tradizione consolidata»³⁶.

Quello che emerge è il forte collegamento con il passato quale forma stabile di memoria e il passaggio dalla tradizione, per mezzo dei valori sedimentati, alla nuova forma di "invenzione", ovvero la rievocazione storica.

La tradizione viene 'inventata' perché, necessariamente, si sviluppa una ricostruzione nel presente, con la possibilità di modifiche di alcune attività da parte dei partecipanti, che si riservano di farlo, nell'invenzione³⁷. Per Eric J. Hobsbawm:

³³ Intervista a Fabio Manuel Serra, Iglesias, chiesa del Collegio, 10 agosto 2023.

³⁴ Intervista a Fabio Manuel Serra, Iglesias, chiesa del Collegio, 10 agosto 2023.

³⁵ Intervista a Giuseppe Nocca, Scauri, sala del Museo di Scauri, 10 giugno 2023.

³⁶ Intervista a Fabio Manuel Serra, Iglesias, chiesa del Collegio, 10 agosto 2023.

³⁷ Cfr. Hymes 1975, pp. 345-369.

«Il termine ‘tradizione inventata’ viene usato in un senso generico, e tuttavia non impreciso. In esso rientrano tanto le ‘tradizioni’ effettivamente inventate quanto quelle emerse in modo meno facilmente ricostruibile nell’arco di un periodo breve e ben identificabile - un paio d’anni, magari - e che si sono imposte con grande rapidità»³⁸.

Per “tradizione inventata” si vuole indicare un insieme di pratiche, eventi, feste e tutte quelle manifestazioni o quei momenti definibili “di coesione sociale”, che una comunità, per mezzo di norme e valori, sedimentati e accettati – in modo implicito che esplicito – mette in atto, attraverso atti rituali che – grazie ad approcci simbolici dove è evidente il collegamento con un passato prossimo, remoto o percepito opportunamente selezionato – creano un’estensione nei vissuti del gruppo. Il passato in questione non deve essere troppo remoto, deve essere percepito come forma di memoria collettiva, che è fonte di valori³⁹. L’invenzione di una tradizione è *stricto sensu* una delle risposte di una società in rapida trasformazione che di fronte ad una crisi di identità trova la modalità per contrapporsi alla perdita dei propri punti fermi.

È interessante rilevare che tipi di linguaggi o pratiche culturali recuperano ancora spazio nella memoria valoriale e sociale dei gruppi, costituiscono forma tangibile della “tradizione inventata”: il nuovo evento è parte, nella forma e nella sostanza, dell’antico. Non per caso linguaggi e pratiche sono deliberatamente scelti e adattati⁴⁰. Questo permette alla “tradizione inventata” di coprire un vuoto, quello lasciato da una precedente tradizione, e di proporre una ‘nuova’, trasformando il gruppo in una comunità riflessiva⁴¹ e senza diseguaglianze. Tutto questo permette di risolvere controversie, e propone una coesione sociale improntata sull’impegno reciproco⁴².

Conclusioni che portano ad altre domande e ricerche: verso una continuità della cultura, verso un moderno tradizionale

Ci siamo chiesti: ma gli attori sociali rievocano per difesa, per manifestare la singolarità dei loro tratti culturali, per resistenza alle spinte omologatrici,

³⁸ Hobsbawm, op. cit., pag. 3.

³⁹ Ivi, 3-4

⁴⁰ Ivi, 8-10.

⁴¹ Intervista a Renzo Solinas, Borutta, per telefono, 15 giugno 2023.

⁴² Si pensi a *S’Ardia* e principalmente ai paesi di Sedilo, Pozzomaggiore e Noragugume, dove le ‘faide’, in passato, venivano ricondotte per mezzo della corsa in onore di *Santu Antinu* il 6 e 7 luglio di ogni anno.

deculturalizzanti e massificanti o per rifondare una identità culturale e sociale, individuale e collettiva, che va disgregandosi e porta una profonda crisi di valori? A nostro avviso tutte le ipotesi sono plausibili e confidiamo di aver dato risposta a tali domande nei paragrafi precedenti. Ma forse necessita ancora un supplemento di approfondimento che contiamo di dare in questa parte come risposta collettiva.

Se per Lanternari nella dinamica culturale è presente una possibilità di «soffocare l'identità umana come tale»⁴³, ciò si riferisce a quella parte che con spinte 'negative' depauperano il capitale sociale di un gruppo, creano crisi di identità, allontanano i membri di un gruppo dall'essere comunità.

Vale ancora la pena valutare se abbia significato, sotto l'aspetto concettuale e interpretativo, descrivere in senso dicotomico e oppositivo le categorie di tradizione vecchia e tradizione nuova. Abbiamo compreso che le rievocazioni storiche sono ciò che Eric Hobsbawm definisce "tradizioni inventate"⁴⁴. Si tratta di finzioni culturali che creano un ponte con il passato: non sono fisse nel tempo, ma cambiano continuamente, mescolando valori antichi con nuovi rituali per mantenere viva l'identità di un gruppo⁴⁵. Non concordiamo, e questo forse è uno dei limiti della teoria di Hobsbawm, nell'idea che la tradizione inventata sia immutabile. Anzi, trae la sua forza dal fatto di essere elastica, dinamica e ricettiva al cambiamento. Riteniamo, infatti, che ci sia una correlazione inversa nel concetto di "tradizione inventata": una tradizione può essere definita "debole" quando le regole e le pragmatiche mettono in discussione o sconfessano la tradizione del passato e non viceversa.

Nella rievocazione, nella sua inventata tradizione, i valori e le diverse forme rituali, si trasformano in simboli centrali del gruppo, in antitesi, in modo più o meno esplicito, alla cultura tecnologica e globale, con una forte polemica contro le spinte deculturalitrici proposte da sistemi politici ed economici dominanti⁴⁶. Quindi, le rievocazioni storiche "inventate" servono a «fissare o simboleggiare la coesione sociale o l'appartenenza a gruppi o comunità, reali o artificiali»⁴⁷.

La rievocazione, a questo punto, può risultare sterile, se guarda troppo a se stessa, e se non è proiettata verso il futuro. A questo punto la questione centrale è il passaggio alle nuove generazioni che, grazie alla ricerca storica e alla capacità di fare rete con altre realtà simili presenti sul territorio, sono alla base di un incremento del capitale sociale. È la contropinta di quel glociale che Gilberto Mazzoleni prese ad esempio come risposta umanamente culturale alle spinte uniformatrici, come distacco

⁴³ Lanternari, op. cit., p. 15.

⁴⁴ Ivi, p. 28.

⁴⁵ Non sono delle copie esatte del passato, ma creazioni moderne che servono a dar un senso di appartenenza al gruppo.

⁴⁶ Hobsbawm, op. cit., p. 35.

⁴⁷ Ibid.

dalla globalizzazione e dai valori ambivalenti e dalle istanze depauperatrici del tessuto sociale⁴⁸.

Nella rievocazione non c'è «manipolazione consumistica del prodotto folklorico»⁴⁹ e la dinamica culturale diviene forma di contrasto alla crisi di identità che nasce dalla ricerca di una forma condivisa di storia e identità locale⁵⁰.

In questo senso c'è una logica tra l'identità sociale e lo sviluppo dal basso delle rievocazioni storiche. Alla comparsa di una minaccia esterna verso la comunità, l'atto rievocativo è la risposta a questa minaccia «trincerandosi in sé stessa, rivalutando, rievocando e confermando un'identità compromessa o in crisi»⁵¹. Va poi sottolineata la forza della rievocazione come strumento culturale di difesa da forze esterne delineanti un modello culturale ostile e del tutto estraneo, attivato da quei fenomeni di disgregazione culturale che Vittorio Lanternari chiama colonialisti o neo-colonialisti. Questo *in fieri* porta ad annichilire e a “fagocitare”⁵² il potenziale sviluppo sociale e culturale di una comunità.

Sul piano culturale le risposte del gruppo si dirigono in due direzioni: verso una comunità coesa e nella direzione un linguaggio culturale volto al recupero di modelli sociali pregressi forieri di un tipo di associazionismo che si “veste” di tratti culturali del passato, che “parla” una lingua o un dialetto autoctono e che ricorda e attualizza simboli simbolizzati precedenti e li attualizza rievocandoli in un senso comune di valori.

Questi valori, alla base del capitale sociale⁵³, nella realtà di una comunità praticante sono contigui a quelli conosciuti in passato e alternativi a quelli disgreganti

⁴⁸ Cfr. Mazzoleni 1991.

⁴⁹ Lanternari, op. cit., p. 30.

⁵⁰ Questa asserzione è anche frutto dell'ultimo passaggio del lavoro etnografico, ovvero la restituzione del saggio ai soggetti della ricerca. Possiamo sintetizzare così: i rievocatori condividono «fermamente il significato e lo spirito che è quello di considerare le rievocazioni storiche un baluardo alla massificazione e all'impoverimento culturale causati dalla globalizzazione, che uniforma tutto in funzione del consumismo più esasperato. Concordo anche sui concetti relativi alle tradizioni che si evolvono, senza arrivare a quelle “inventate”, pur lasciando intatti i legami da cui provengono. È lo spirito che anima noi e chi ci ha preceduto, nel rievocare lo Sposalizio Selargino. A questo proposito, se mi consenti, vorrei fare una precisazione: noi non rievochiamo un episodio o un fatto che è avvenuto tempo fa e lo ricordiamo, i matrimoni fortunatamente si fanno ancora, noi rievochiamo un modo di vivere, un modo di sentire nella società di Selargius un evento privato che interessa molti aspetti della comunità e che coinvolge, nel saggio è riportato comunica, tutta la comunità Selargina che diventa protagonista dell'evento». Restituzione dopo la lettura del saggio da parte di Gigi Ragatzu, Selargius. E ancora: «mi trova completamente assonante. Io continuo le ricerche, incentrate sulla metà dell'Ottocento, dove scopro le motivazioni, i fatti e persone che hanno contribuito alla formazione della tradizione come elemento identitario per riaffermare il proprio essere qui oggi e la nostra unicità». Restituzione dopo la lettura del saggio da parte di Giuseppe Nocca, Scauri. Possiamo dire che il folklore è sintomo della mobilità del gruppo.

⁵¹ Lanternari, op. cit., p. 175.

⁵² Ivi, p. 176.

⁵³ Donati 2007b.

che producono crisi sociale. Ancora per mezzo della dinamica della tradizione folklorica e, quindi, dell'atto rievocativo, hanno efficacia sociale e, in ultima istanza, producono coesione.

L'efficacia è data dalla propensione di una tradizione a recuperare e rifondare i valori. Il fallimento è possibile solo nell'incapacità del gruppo nella sua produzione *axiopoietica* e, alla fine, di trovarsi in una condizione di vuoto culturale⁵⁴.

In conclusione, la rievocazione storica partecipa della possibilità di costruire una forte coesione sociale che ha come parte fondante l'impegno dei suoi membri. Tanto da poter affermare che l'impegno degli attori sociali a mettere in scena l'atto rievocativo può essere definito un momento centrale per il gruppo nella ricerca di ricreare e rifondare forme scomparse di comunità o, anche, poco conosciute⁵⁵.

Chiudiamo con una domanda che è anche una provocazione, tanto care a Gilberto Mazzoleni: per quale ragione gli scienziati sociali, principalmente sociologi e antropologi dovrebbero dedicare la loro attenzione a questi fenomeni? Prima di tutto perché, al pari di Vittorio Lanternari, non crediamo nella neutralità del ricercatore. Nella scelta di quale atomo dell'immenso universo culturale sia da studiare la non neutralità del ricercatore è la stessa scelta attuata dalle diverse culture di cosa – e come – rivitalizzare, in parte o nella sua totalità, dei propri tratti culturali.

Questo avviene perché si è venuto a creare quello che Ernesto De Martino chiama "folklore progressivo", ovvero una «proposta consapevole del popolo contro la propria condizione subalterna, o che commenta, esprime in termini culturali, le lotte per emanciparsene»⁵⁶.

⁵⁴ Cfr. Lanternari, op. cit., pp. 175-188.

⁵⁵ Loudcher 2009, pp. 35-51: 43.

⁵⁶ L'emancipazione della comunità attraverso la "dinamica culturale", il "folklore progressivo" e la consapevolezza e consequenziale riscatto dalla propria condizione subalterna sono le tematiche, teoriche ed epistemologiche, di un prossimo lavoro sulle rievocazioni storiche. De Martino 1951, p. 3; De Martino 1949, pp. 411-435; De Martino 1949, pp. 650-667.

Bibliografia

Arendt, Hannah

- *Che cos'è l'autorità*, Garzanti: Milano, 2023

Bichi, Rita

- *L'intervista biografica. Una proposta metodologica*, Vita e Pensiero: Milano, 2007

Dei, Fabio. Di Pasquale, Caterina (a cura di),

- *Rievocare il passato. Memoria culturale e identità territoriale*, Pisa University Press: Pisa, 2017

- *Le rievocazioni storiche*, Donzelli: Roma, 2023

De Martino, Ernesto

- *L'unità*, 26 giugno 1951, p. 3

- "Intorno a una storia del mondo popolare subalterno", *Società*, V (3), 1949, pp. 411-435

- "Note lucane", *Società*, VI, (4), 1949, pp. 650-667

Donati, Pier Paolo

- "Capitale sociale, reti associazionali e beni relazionali", *Impresa Sociale*, 2 (76), 2007a, pp. 168-191

- "L'approccio relazionale al capitale sociale", *Sociologia e Politiche Sociali*, vol. 10, n. 1, 2007b, pp. 9-40

Hobsbawm, Eric J., Range, Terence

- *L'invenzione della tradizione*, Einaudi: Torino, 1983

Hymes, Dell

- "Folklore's Nature and the Sun's Myth", *The Journal of American Folklore*, Vol. 88, No. 350, Oct. - Dec. 1975, pp. 345-369

Lanternari, Vittorio

- *Folklore e dinamica culturale*, Liguori: Napoli, 1974

Lorenz, Konrad

- *L'altra faccia dello specchio*, Adelphi: Milano, 1974

Mazzoleni, Gilberto

- *Il pianeta culturale. Per un'antropologia storicamente fondata*, Bulzoni: Roma, 1991

Pasolini, Pier Paolo

- *Scritti Corsari*, Garzanti: Milano, 2015

Pesce, Mario

- "(Ri)evocare i simboli. Beni relazionali e memoria lunga nel vissuto di una comunità", *Illuminazioni*, n. 71, gennaio-aprile 2025, pp. 91-112

Schmitt, Carl

- *La tirannia dei valori*, Adelphi: Milano, 2008

Shils, Edward

- "Comparative Studies in Society and History", Vol. 13, No. 2, Apr. 1971, *Special Issue on Tradition and Modernity*, pp. 122-159

- "Intellectuals, Tradition, and the Traditions of Intellectuals: Some Preliminary Considerations", *Daedalus*, Spring, Vol. 101, No. 2, 1972, pp. 21-34

Smith, Estellie M. et alii,

- "The Process of Sociocultural Continuity [and Comments and Replies]", *Current Anthropology*, Vol. 23, No. 2, April 1982, pp. 127-142

Treccani, Magazine, *Lingua Italiana*, Articoli, Scritto E Parlato, M. Brando, *Rievocazioni storiche: un glossario che guarda al futuro*, https://www.treccani.it/magazine/lingua_italiana/articoli/scritto_e_parlato/rievocazioni.html Consultato il 22 gennaio 2025

Tuailleon Demésy, Audrey

- "L'histoire vivante médiévale. Pour une ethnographie du «passé contemporain»", *Ethnologie française*, T. 44, No. 4, Octobre-Décembre 2014, pp. 725-736

Olfactory Order and the Non-Discursive Power of Modernity: Reading Patrick Süskind's *Perfume*

Davide Costa

Abstract

This paper offers a sociological interpretation of olfaction as an under-integrated dimension of modern power. While the sociology of the senses has explored the cultural and symbolic meanings of scent, its role in shaping social ordering remains less explicitly theorized. Reading *Perfume: The Story of a Murderer* as a form of speculative sociology, the paper examines how smell operates as a medium of classification, exclusion, and affective orientation. Through the figure of Jean-Baptiste Grenouille, the analysis highlights how sensory absence and olfactory mastery reveal the importance of perceptual participation in processes of social recognition. Rather than proposing olfaction as an alternative framework, the paper shows how it clarifies the sensory and affective conditions through which power is exercised. In doing so, it contributes to a more integrated understanding of how social order is sustained not only through discourse and representation, but also through the embodied organization of perception.

Keywords: olfaction, social theory, sensory power, sociology of the senses, social recognition

Olfaction and the Blind Spot of Social Theory

Modern social theory has been built upon a marked sensory asymmetry. Vision and language have functioned as the privileged media through which social order is rendered intelligible, governable, and legitimate, while olfaction has been comparatively marginalized within dominant theoretical frameworks. Smell has often been treated as residual, instinctual, or pre-social, a physiological remainder to be disciplined rather than a meaningful dimension of social life. This hierarchy of the senses is neither neutral nor accidental. It reflects the broader civilizational project of modernity, which has systematically privileged distance over proximity, abstraction over immersion, and reflexive control over affective exposure. In this context, olfaction emerges as a problematic sense: intrusive, involuntary, and resistant to rationalization. Precisely because smell implicates the body so directly, it unsettles

the epistemological and moral architecture upon which modern social theory has been constructed (Synnott, 1991).

At this regard, recent interdisciplinary reviews in sensory studies highlight that sensory perception is not merely a biological given but a culturally and socially constructed system of meaning and practice, with scholars underscoring how sensoria are shaped by power, identity, and social norms (Bull and Howes, 2025).

The relative marginalization of olfaction is therefore best understood not simply as an oversight but as a constitutive blind spot within dominant paradigms. Smell complicates the modern aspiration to govern social life through visibility, discursivity, and representation. Unlike vision, which allows for detachment and surveillance, or language, which enables classification and normativity, olfaction operates through immediacy and affect. It cannot be easily bracketed or deferred: one smells before one judges, reacts before one interprets. This temporal and affective priority helps explain why olfaction has remained analytically elusive within traditions invested in the fiction of rational autonomy. The relative neglect of smell thus mirrors a broader tendency to background those sensory dimensions of social power that operate beneath conscious articulation (Low, 2005).

Classical sociology already contains important, if partial, insights into this dynamic. Georg Simmel's reflections on sensory interaction, for instance, gesture toward the disruptive potential of olfaction. In his analysis, smell occupies a peculiar position: it is the sense that most radically collapses social distance. Whereas sight allows individuals to observe one another without contact, smell imposes proximity, generating attraction or repulsion without mediation. For Simmel, this intrusive quality helps explain both the association between smell and disgust and the intensity with which modern societies seek to regulate it. Smell does not merely communicate information; it produces an immediate relational effect, binding bodies together or separating them through affective response (Simmel, 1909).

Norbert Elias situates this sensory anxiety within the *longue durée* of the civilizing process. The progressive refinement of manners in Western societies involved not only the regulation of violence and sexuality but also the increasing control of bodily emissions. Odour became a moral and social problem. Practices of washing, deodorization, spatial segregation, and the privatization of bodily functions were central to the formation of modern habitus. To smell "right" became a marker of self-restraint, respectability, and social competence; to smell "wrong" signaled moral failure, lack of discipline, or social inferiority. In this sense, olfaction was incorporated into a broader regime of bodily governance, transforming sensory experience into a site of moral evaluation and social distinction (Elias, 1982).

State-of-the-art sensory sociology emphasizes that sensory regimes including smell are historically and culturally mediated, not universal or static, and that cultural norms actively shape which sensory experiences are legitimized and which are marginalized (Bull and Howes, 2025).

Yet even within these classical accounts, olfaction appears primarily as an object of regulation rather than as a medium of power in its own right. Smell is something to be controlled, suppressed, or neutralized, not a force that actively structures social relations. While such analyses illuminate the historical disciplining of the senses, they leave comparatively underdeveloped the question of how olfaction itself may function as a generative dimension of social ordering, producing effects of inclusion and exclusion, authority and submission, independently of explicit discourse or institutional mediation (Hoffmann, 2023).

It is at this analytical juncture that *Perfume: The Story of a Murderer* (2010) becomes particularly productive. By constructing a fictional world in which smell operates as the primary axis of social perception, Süskind foregrounds dynamics that often remain implicit in everyday life. The novel does not so much introduce a wholly unfamiliar logic as it amplifies existing olfactory regimes, rendering visible how identity, morality, and social evaluation can be organized at the level of sensory perception (Lusiana, 2013).

Read in this way, *Perfume* (2010) does not function as proof of a theoretical claim but as a heuristic device that allows the sensory infrastructure of social order to be more clearly articulated. It suggests that beneath rational norms and institutional arrangements lies a layer of affective regulation that shapes perception and response prior to conscious deliberation. Smell, in this sense, operates as a pre-discursive force, not by persuading subjects, but by orienting their embodied dispositions in advance of interpretation (Metaphors et al., 2025).

This perspective resonates with broader critiques of modernity that have questioned the overemphasis on rationality and representation within social theory. Karl Marx's analysis of fetishism, for example, already hinted at affective and sensorial dimensions of social relations that escape conscious control (Lewin and Morris, 1977), while Michel Foucault's work on biopolitics displaced the primacy of discourse by demonstrating how power increasingly targets bodies, capacities, and sensations (Anderson, 2012). Yet even within these critical traditions, the role of the senses, and olfaction in particular, remains only partially specified. *Perfume* (2010) extends these insights by dramatizing a form of power that operates not only through discipline or ideology, but through the modulation of affective perception.

What makes olfaction especially significant in this regard is its resistance to abstraction and stabilization. Smell is context-dependent, relational, and deeply entangled with memory and affect. This instability does not diminish its social efficacy; rather, it helps explain how it can operate below the threshold of explicit normativity. One does not argue with a smell; one responds to it. In this way, olfaction draws attention to forms of power that precede justification and exceed conscious consent (Synnott, 1991).

To foreground smell, then, is not to claim that it has been entirely absent from sociological inquiry, but to suggest that its implications for theories of power remain

insufficiently integrated into dominant frameworks. *Perfume* (2010) invites a reconsideration of these limits by rendering perceptible the sensory conditions under which social order is reproduced. It highlights how processes of recognition, evaluation, and belonging are shaped not only through discourse and representation, but through embodied, pre-reflexive forms of perception (Low, 2006).

In this sense, olfaction constitutes not only a blind spot but also a productive entry point for rethinking modern social theory. Attending to the ways in which smell structures social perception makes it possible to grasp forms of power that are at once intimate and collective, diffuse yet effective. Rather than overturning existing theoretical frameworks, such an approach seeks to extend them by accounting for the sensory conditions through which social life is lived and organized. *Perfume* (2010), read as a speculative sociology of the senses, serves precisely this purpose: it does not impose a new theory, but enables a clearer articulation of dimensions of social order.

Odourlessness and Social Non-Existence

Jean-Baptiste Grenouille's defining characteristic, his complete lack of personal odour, functions as one of the most striking sociological provocations in *Perfume: The Story of a Murderer* (2010). In a world saturated with smells, odourlessness does not signify neutrality or purity but a breakdown in sensory recognizability. Grenouille is not simply unnoticed; he is socially illegible. His condition foregrounds a fundamental insight that remains only partially articulated within social theory: social existence is not secured by biological presence alone, but by participation in shared regimes of perception. To exist socially is to be sensed, evaluated, and situated within a collectively intelligible field. Grenouille's odourlessness places him at the threshold of this field, rendering him a kind of living absence (Dortyol, 2020).

Smell, in this sense, operates as a form of implicit inscription. Bodies become socially meaningful not only through language or appearance but through sensory emanations that are interpreted according to culturally sedimented schemas. Odour can signal belonging, normality, danger, intimacy, or exclusion prior to explicit judgment. Grenouille's lack of smell deprives him of this minimal sensory legibility. He cannot be easily classified, trusted, or affectively located within the moral economy of his environment. His exclusion is not articulated through discourse or codified norms; it emerges pre-reflexively, through unease, neglect, and avoidance. Others recoil without fully knowing why. The absence of smell thus corresponds to an absence of social intelligibility (Howes, 1987).

This condition draws attention to a rarely foregrounded dimension of social life: that recognizability is sensory before it becomes cognitive. Social actors do not first interpret and then react; rather, sensory cues orient interpretation in advance. Grenouille's odourlessness can therefore be read as a disruption of the ordinary

mechanisms of social recognition. He is not perceived as morally transgressive but as perceptually indeterminate. His presence fails to stabilize within the sensory coordinates through which social reality is ordinarily organized. In this respect, odourlessness approximates a form of social non-existence, echoing broader sociological concerns with marginality, abjection, and non-personhood (Classen, 1992).

The significance of this condition becomes clearer when considered through the lens of symbolic capital. In Bourdieusian terms, bodies carry value insofar as they conform to the implicit norms of a given social field. Although rarely theorized explicitly, smell can be understood as one such dimension of embodied competence. To smell appropriately is to demonstrate self-regulation, social attunement, and adherence to collectively recognized standards. Grenouille's body fails to emit these signs. As a result, he is unable to accumulate even minimal symbolic capital, remaining excluded from processes of recognition that would render him socially legible (Bourdieu, 2004).

At the same time, Süskind's narrative complicates this exclusion. Grenouille's odourlessness is inseparable from his extraordinary olfactory perception. While lacking a smell of his own, he perceives the smells of others with unparalleled acuity. This asymmetry situates him in a paradoxical position: excluded from the sensory economy of recognition, yet granted heightened access to its underlying structure. He detects distinctions, of class, intimacy, and affect, that remain only dimly perceptible to others. His marginality thus becomes the condition for a particular form of sensory knowledge, one that is embodied rather than discursive (Gumilang and Saksono, 2021).

This knowledge does not take the form of explicit understanding. Grenouille does not interpret social life through norms or categories; he navigates it as a sensory landscape. In this respect, he approximates a kind of involuntary analyst of the senses, perceiving the tacit distinctions that structure social interaction. His position outside ordinary sensory participation allows him to apprehend, in exaggerated form, the otherwise taken-for-granted role of olfaction in organizing social relations (Panea, 2015).

Such a perspective complicates conventional accounts of marginality (Varghese and Kumar, 2022). Grenouille is not excluded because he violates norms, but because he fails to register within them at all. His marginality is not primarily punitive but structural. He is not sanctioned; he is bypassed. This mode of exclusion is analytically significant precisely because it operates without explicit justification. It exemplifies a form of power that functions through sensory omission rather than overt repression, producing forms of non-existence that remain largely unarticulated (Gumilang and Saksono, 2021).

At the same time, his developing mastery of scent introduces the possibility of reversal. By learning to produce and manipulate odours, Grenouille acquires the

capacity to inscribe meaning onto bodies and environments. He moves from perceiving the sensory order to intervening within it. In doing so, he reveals the contingency of the very structures that excluded him. If social existence depends upon sensory recognizability, then control over the sensory field becomes a powerful means of shaping recognition itself (Shaw, 2022).

The implications of this reversal are significant. Grenouille's odourlessness initially marks him as socially absent, yet it also frees him from the internalized constraints associated with olfactory normativity. Unlike others, he is not governed by anxieties about smelling "right" or being judged through sensory cues. His body is not subject to the same forms of self-monitoring that characterize modern subjects. This absence of sensory selfhood renders him both vulnerable and, paradoxically, less constrained by the affective mechanisms that sustain social conformity (Low, 2006). From a broader theoretical perspective, Grenouille's condition challenges assumptions that locate social power primarily in visibility or discourse. His case suggests that sensory absence can be as consequential as sensory excess. Just as certain smells can stigmatize, their absence can erase. Both dynamics indicate that social inclusion depends upon relatively narrow thresholds of sensory normativity. Those who fall outside these thresholds, through excess, deficiency, or difference, risk becoming socially unintelligible (Dortyol, 2020).

Read in this way, *Perfume: The Story of a Murderer* (2010) does not simply dramatize an exceptional condition but foregrounds the sensory foundations of recognition and belonging. Grenouille's odourlessness makes perceptible a dimension of exclusion that typically operates without visibility. By failing to participate in the olfactory order, he exposes the extent to which social existence is contingent upon sensory participation (Lusiana, 2013).

More broadly, this condition can be interpreted as an exaggeration of modernity's ambivalent relationship to the body. Modern social orders demand increasing control over bodily emissions while simultaneously minimizing their acknowledged significance. Smell is regulated intensively yet often treated as analytically negligible. Grenouille embodies a limiting case of this tension: a body stripped of sensory trace, and therefore of social presence. His odourlessness is less a natural anomaly than a conceptual device that renders visible the sensory conditions of social existence (Metaphors et al., 2025).

In this sense, the figure of Grenouille does not simply illustrate exclusion but helps clarify the mechanisms through which recognition itself is constituted. Before one can be judged, categorized, or addressed, one must first be perceptible within a shared sensory field. Where this perceptibility fails, social existence becomes precarious. By foregrounding this dynamic, *Perfume* (2010) invites a reconsideration of the sensory thresholds through which the boundaries of the social are continuously drawn and maintained (Coronil, 2001).

Smell, Distinction, and the Sensory Economy of Class

The social world depicted in *Perfume: The Story of a Murderer* (2010) is structured through a pervasive olfactory hierarchy. Urban spaces, occupations, and bodies are saturated with classed odours that function as immediate markers of social position. Markets, tanneries, fish stalls, slaughterhouses, and overcrowded dwellings emit smells that adhere to the bodies of those who inhabit them, marking the lower classes as morally suspect and aesthetically offensive. Conversely, perfumed interiors, private chambers, and carefully regulated bodily scents signal refinement, civility, and legitimacy. Smell operates here not simply as an additional social cue, but as a classificatory principle that organizes perception at the level of affective immediacy rather than reflective judgment (Waskul and Vannini, 2008).

Alain Corbin's historical analysis of olfactory regimes finds a particularly suggestive resonance in Süskind's narrative. Corbin demonstrates how, in eighteenth- and nineteenth-century Europe, odours became progressively moralized and medicalized, functioning as indicators of danger, degeneration, or virtue. Smell thus operated as a diagnostic medium through which broader anxieties about poverty, disease, and disorder were articulated. *Perfume* (2010) can be read as an amplification of this historical logic, rendering explicit how olfactory perception may organize social evaluation prior to discursive interpretation.

From a Bourdieusian perspective, olfactory competence can be understood as a form of embodied cultural capital. Knowing how to smell, or more precisely, how not to smell, is not an innate capacity but a socially acquired disposition, unevenly distributed across class positions. The regulation of bodily odour presupposes access to material resources, spatial arrangements, and forms of practical knowledge: clean water, private space, perfumed products, and the time required for bodily maintenance. These conditions are differentially available, such that the capacity to conform to dominant olfactory norms becomes a marker of distinction, translating structural inequality into embodied difference (Garratt, 2015).

In this context, perfume is not merely an aesthetic accessory but a technology of distinction operating directly at the level of the body. To smell "appropriate" is to embody social legitimacy; to smell "wrong" is to carry stigma. Because olfactory perception presents itself as immediate and self-evident, these distinctions tend to appear natural rather than socially produced. Smell does not require explicit interpretation to be effective; it is experienced as an intuitive response. For this reason, olfactory hierarchies can function as a particularly subtle form of symbolic violence, naturalizing social difference through sensory experience (Waskul and Vannini, 2008).

Recent scholarship in cultural sociology also highlights how senses become resources of distinction, arguing that taste, sound, and smell are shaped by inequalities of class, power, and cultural capital rather than being transparent windows onto social reality (Howes, 2021).

What Perfume: The Story of a Murderer (2010) makes visible, however, is the contingency of this sensory economy. Through Grenouille's apprenticeship in perfumery, the novel foregrounds the technical and cultural processes through which smells are produced, stabilized, and circulated. Odours are not simply given; they are composed, manipulated, and reproduced. This insight destabilizes the apparent naturalness of olfactory hierarchies. If scents can be fabricated and transformed, then the social distinctions they sustain cannot be understood as fixed or inherent (Moffatt, 2001).

Grenouille's intervention operates by short-circuiting the established relationship between smell and status. His perfumes do not merely refine existing distinctions; they suspend them. By producing scents that elicit admiration, desire, and reverence independently of social position, he disrupts the tacit correspondence between olfactory perception and class hierarchy. The crowd that later responds to him does not recognize conventional markers of status, wealth, lineage, respectability, but reacts to an affective stimulus that reorganizes perception itself. In this moment, smell becomes the primary medium through which value is attributed, displacing more familiar criteria of social differentiation (Classen et al., 2002).

This disruption has broader theoretical implications. It suggests that class distinction, often treated as a relatively stable structure grounded in economic relations, is also sustained through fragile sensory conventions. These conventions operate continuously at the level of everyday perception, stabilizing social hierarchies by rendering them immediately intelligible. When such sensory expectations are manipulated, the apparent solidity of class distinctions becomes less secure. The authority of social hierarchy depends not only on institutions and norms, but on the ongoing reproduction of shared perceptual frameworks (Low, 2013).

At the same time, the novel resists any straightforward reading of this disruption as emancipatory. Grenouille's mastery of olfactory production does not dissolve hierarchy; it reconfigures it. By gaining control over the sensory conditions of perception, he acquires a form of power that exceeds conventional class authority. This power operates not through recognition of status but through the modulation of affect, compelling responses that bypass reflection. In this sense, *Perfume* (2010) points toward a form of domination grounded in the capacity to shape perception itself.

The sensory economy of class depicted in the novel also extends beyond individual bodies to the organization of urban space. Paris appears as an olfactory landscape in which different zones are marked by distinct smells. Spatial divisions are reinforced through sensory differentiation: certain areas are avoided not because of

formal prohibitions, but because their odours signal danger, contamination, or moral degradation. Smell thus participates in regulating movement, proximity, and interaction, shaping the lived experience of class through everyday practice (Mattern, 2008).

Grenouille's ability to navigate and manipulate this landscape further underscores its constructed character. His perfumes allow him to move across spaces and social contexts from which he would otherwise be excluded. In doing so, he reveals how access and exclusion may be mediated less by explicit rules than by sensory perception. Class, in this sense, is not only an economic or symbolic position but also a perceptual condition, continuously reproduced through embodied experience (Öneç, 2025).

From a broader perspective, this analysis suggests the need to extend class theory beyond its traditional focus on economic relations, institutional structures, and symbolic representation. While these dimensions remain central, they are sustained by a sensory infrastructure that stabilizes social difference at the level of perception. Smell functions as one such medium, translating abstract inequalities into immediate experience. By foregrounding this process, *Perfume* (2010) highlights a dimension of class power that is at once intimate, diffuse, and difficult to contest (Shaw, 2022).

This dynamic also resonates with contemporary developments in which sensory environments are increasingly designed and managed. Practices such as ambient scenting and olfactory branding illustrate how smell can be strategically deployed to produce atmosphere, influence behavior, and differentiate spaces. While distinct from the fictional scenario depicted in the novel, such examples point to the broader relevance of understanding olfaction as part of the material and affective organization of social life (Lawler, 2005).

Ultimately, the novel suggests that the economy of class cannot be fully understood without attending to the economy of the senses. Smell operates as a form of embodied capital that both reflects and reproduces social hierarchy. Grenouille's intervention reveals the contingency of this order while also demonstrating its susceptibility to manipulation. In doing so, *Perfume* (2010) does not replace existing theories of class, but extends them by drawing attention to the sensory conditions through which inequality is lived, perceived, and sustained (Craig, 1976).

Olfaction as Non-Discursive Power

The climactic execution scene in *Perfume: The Story of a Murderer* (2010) provides a particularly concentrated illustration of the dynamics at stake in olfactory power. Confronted with Grenouille's perfume, the assembled crowd suspends moral judgment, legal rationality, and individual restraint. What unfolds is not persuasion, argumentation, or ideological conversion, but a rapid and collective transformation at

the level of affect. The spectacle of punishment, intended to reaffirm the authority of law and moral order, instead gives way to an altered perceptual and emotional state. In this moment, smell appears not simply as a sensory input but as a force capable of reorienting social response.

This scene can be productively read through a biopolitical lens. Michel Foucault's insight that modern power increasingly targets bodies, capacities, and dispositions is particularly relevant here. The perfume does not instruct the crowd to act differently; it alters the conditions under which action becomes intelligible and desirable. Smell, in this sense, operates as a modality through which affective orientations are reorganized. Rather than functioning through prohibition or command, it acts by modulating the field of perception within which subjects respond (Foucault, 1977).

Recent research in sociology and social psychology suggests that olfactory cues can interact with social biases and prejudices, influencing proxemic behavior and implicit associations in ways that extend beyond conscious evaluation (Invitto et al., 2025).

Crucially, this mode of power can be described as non-discursive in a specific and limited sense. It does not rely primarily on language, representation, or explicit meaning-making. The crowd does not deliberate, interpret, or justify its response; it is drawn into a shared affective state that precedes such processes. This does not imply that discourse is irrelevant, but rather that it is temporarily displaced. The scene thus foregrounds a dimension of social control that operates prior to, and conditions, discursive articulation (Miller, 1990).

In this respect, the novel does not so much displace existing theories of power as extend them. If disciplinary and biopolitical frameworks have emphasized the regulation of bodies and conduct, the scene suggests that such regulation also depends upon more immediate, sensory forms of orientation. Olfactory power does not replace discursive or institutional forms of power; it helps specify one of the ways in which subjects become affectively available to them. It operates at the level at which perception is organized and response is primed.

The execution scene also complicates the distinction between coercion and consent that underpins many normative accounts of power. The crowd appears to desire what is imposed upon it. Submission takes the form of pleasure, devotion, even reverence. This ambiguity does not eliminate domination, but it suggests that power may be most effective when it operates through alignment with affect rather than through overt force. In this case, olfactory modulation produces a condition in which submission is experienced as attraction rather than constraint (Howes, 2003).

This dynamic resonates with Elias Canetti's analysis of crowds, particularly his emphasis on the dissolution of individuality and the intensification of shared affect. Yet where Canetti foregrounds proximity and collective movement, *Perfume* (2010) introduces smell as a key medium through which such affective convergence

can occur. Olfaction contributes to the formation of a temporary collective subject not by coordinating action directly, but by synchronizing perception and emotional response (Brighenti, 2010).

From a sociological perspective, this moment underscores the dependence of normative order on affective conditions. Law, morality, and punishment presuppose subjects who remain perceptually and emotionally oriented toward their authority. When these orientations shift, the effectiveness of such institutions may be undermined. Grenouille's perfume does not directly contest the law; it renders it temporarily inoperative by reorganizing the affective field within which it is encountered (Garland, 1991).

The non-discursive dimension of olfactory power is therefore best understood not as a separate domain, but as a layer of social ordering that operates alongside and beneath more visible forms of regulation. Smell does not persuade or command; it shapes the conditions under which persuasion and command can take effect. In this sense, it functions as a condition of possibility for certain forms of social action rather than as their explicit cause (Cerulo, 2018).

This perspective also invites a reconsideration of how power inhabits the body. Rather than acting solely upon subjects from the outside, power may operate through the modulation of sensory experience, influencing how individuals feel, orient themselves, and respond. Olfaction, given its close connection to memory, emotion, and bodily orientation, represents one such channel through which affective life can be shaped (Damon et al., 2021).

Grenouille's mastery of scent exemplifies an extreme, fictionalized version of this capacity. His power does not depend on institutional authority, surveillance, or explicit norms. Instead, it derives from the ability to influence perception directly. Subjects are not compelled through threat or obligation; they are drawn into a perceptual environment that elicits particular responses. This mode of influence remains compatible with, rather than external to, broader frameworks of governance, insofar as it operates on the same terrain of embodied disposition emphasized by biopolitical analysis (Foucault, 1991).

At the same time, the novel resists any straightforward valorization of this form of power. The crowd's transformation is not emancipatory but destabilizing. The suspension of judgment also entails a suspension of responsibility. By dissolving the distance necessary for evaluation and critique, olfactory modulation produces a form of affective capture that is difficult to contest. Precisely because it operates below the level of conscious awareness, it does not present itself as power in any recognizable sense (Foucault, 1982).

This ambiguity resonates with contemporary concerns regarding the increasing use of sensory techniques to shape behavior and experience. Practices such as ambient scenting, atmospheric design, and the strategic modulation of environments suggest that sensory influence plays a growing role in the organization

of social life. While less extreme than the scenario depicted in *Perfume* (2010), these developments point to the broader relevance of understanding how perception itself can become a site of intervention (Bochicchio and Winsler, 2020).

The execution scene also raises questions about agency and responsibility. If action is shaped in part by sensory conditions that precede reflection, then agency cannot be understood solely in terms of conscious intention. This does not negate responsibility, but it complicates accounts that assume fully autonomous subjects. Social actors are embedded within affective environments that orient their responses in advance, even if these orientations remain only partially accessible to awareness (Fuchs, 2001).

In this sense, *Perfume* (2010) highlights a tension within modern social theory. On the one hand, the modern subject is conceived as rational and self-determining; on the other, social life increasingly involves forms of influence that operate at the level of affect and perception. Olfactory power makes this tension visible by illustrating how easily rational autonomy can be displaced when sensory conditions are altered.

Ultimately, to conceptualize olfaction as non-discursive power is not to propose a wholly new form of domination, but to draw attention to a dimension of social ordering that has remained comparatively under-specified. Smell does not replace discourse, ideology, or institutional regulation; it contributes to the sensory conditions through which these become effective. By foregrounding this dimension, *Perfume* (2010) enables a more nuanced understanding of how power operates not only through what is said or seen, but through what is felt, often immediately, involuntarily, and prior to reflection (Tullett et al., 2022).

Gender, Objectification, and the Extraction of Essence

The gendered dimension of the sensory regime depicted in *Perfume: The Story of a Murderer* (2010) is difficult to overlook. Female bodies occupy a structurally asymmetrical position within the novel's olfactory economy: they appear less as agents of sensory power than as its primary material substrate. Their narrative and social significance is not organized around voice or action, but around the extractable qualities attributed to their scent. In this context, smell becomes a medium through which processes of objectification can be both enacted and obscured, aligning with broader patterns in which bodies, particularly gendered bodies, are rendered available for forms of abstraction and appropriation (Simmonds, 2019).

From the outset, Süskind's narrative associate femininity with a form of sensory plenitude that is simultaneously aestheticized and instrumentalized. The young women whose scents Grenouille seeks are described less in terms of subjectivity than through their olfactory presence. Their individuality is attenuated as

their significance becomes tied to what they emanate. This narrative logic does not simply depict objectification; it foregrounds a mechanism through which value is detached from persons and reconstituted as a sensory attribute. Smell, in this sense, provides a medium through which value can be extracted without requiring recognition of subjectivity (Keller, 2021).

Feminist sociology has long emphasized that objectification operates through the reduction of persons to instruments of use or desire. In *Perfume* (2010), this reduction takes a particularly literalized form. Grenouille's actions are not driven by interpersonal desire in a conventional sense, but by a technical orientation toward extraction. The female body is approached as a site from which an essence can be isolated, preserved, and recomposed. Violence is reframed as procedure. This framing does not diminish its severity; rather, it reveals how processes of objectification can be embedded within seemingly neutral or technical practices (Kao, 2020).

The process of distillation offers a useful analytical metaphor for this dynamic. Distillation abstracts, concentrates, and stabilizes; it removes context and contingency in order to isolate a purified residue. When applied to the human body, this logic entails a radical form of reduction, in which lived experience is displaced by extractable value. Feminist analyses of commodification have often highlighted how bodies are fragmented and reconfigured into consumable elements. *Perfume* (2010) extends this insight into the sensory domain, illustrating how even ephemeral aspects of embodiment can be incorporated into processes of appropriation (Gray, 1993).

This dynamic also reflects a gendered distribution of sensory authority. Within the novel, olfactory knowledge and technical expertise are largely associated with male figures, perfumers, craftsmen, producers, while female bodies are positioned as the source of raw material. Women are primarily those who are smelled, rather than those who control or interpret smell. This asymmetry mirrors broader sociological patterns in which access to cultural and symbolic capital is unevenly distributed, shaping who is able to transform embodied qualities into recognized forms of value (Shaw, 2022). Contemporary, recent qualitative research indicates that bodily smell conveys cultural meanings related to gender and identity, with individuals reporting that changes in their own body odor are interpreted through cultural scripts of gender and selfhood (Easterbrook-Smith, 2025).

From a Bourdieusian perspective, this asymmetry can be understood in terms of differential access to the conversion of embodied properties into symbolic capital (Bourdieu and Wacquant, 2013). While male actors within the narrative are able to translate olfactory knowledge into prestige and authority, female bodies remain the substrate upon which such value is produced. Their contribution is essential yet unrecognized, reflecting a form of symbolic asymmetry in which the conditions of value production are obscured by the forms it takes.

At the same time, the novel resists a purely individualized reading of this dynamic. Grenouille's actions are extreme, but they are not entirely disconnected from broader processes through which bodies, affects, and sensations are transformed into commodities. His project can be read as a condensed and exaggerated instance of more diffuse social logics: the extraction of value from embodied difference, the aestheticization of experience, and the translation of lived qualities into consumable forms (Rindisbacher, 2015).

This becomes particularly evident in the displacement of desire. Grenouille's relation to the women he targets is not structured by reciprocity, recognition, or interaction, but by a form of technical interest in their sensory properties. The women themselves are interchangeable to the extent that they contribute to an ideal olfactory composition. Desire is thus reconfigured from a relational phenomenon into a process of selection and control. Such a shift resonates with broader critiques of how modern forms of desire can become aligned with consumption and mastery rather than mutuality (Gray, 1993).

Moreover, the novel highlights how objectification may operate through processes of disappearance as much as through visibility. The violence inflicted upon female bodies leaves little trace within the sensory logic of the narrative. What persists is not the person but the product, an abstracted essence that circulates independently of its origin. This dynamic reflects a broader pattern in which the conditions of production are rendered invisible, allowing consumption to proceed without sustained engagement with its underlying processes.

The relationship between smell and memory further complicates this dynamic. Although olfaction is often associated with the preservation of memory, Grenouille's perfumes do not retain the individuality of those from whom they are derived. Instead, they contribute to a composite ideal that effaces particularity. In this sense, the process of extraction is also a process of erasure, aligning with analyses that emphasize how embodied contributions, particularly those associated with gendered labor, can be absorbed into forms that obscure their origins (Fleming, 1991).

From a broader theoretical perspective, *Perfume* (2010) situates gendered objectification within the sensory organization of modern social life. The regulation and commodification of the senses are not neutral processes; they are embedded within relations of power that shape whose bodies are rendered available for extraction and whose are positioned as sites of control. By foregrounding olfaction, the novel draws attention to a dimension of objectification that operates not only through representation, but through affective and sensory transformation (Shaw, 2022).

This perspective also resonates with contemporary developments in which sensory value is increasingly mobilized within economic and cultural practices. From fragrance industries to forms of affective labor, the association between femininity, sensory appeal, and value production remains salient. While distinct from the

fictional scenario depicted in the novel, such dynamics underscore the broader relevance of understanding how sensory attributes become incorporated into regimes of production and consumption (Adams, 2000).

Importantly, the novel does not offer a resolution that would reconcile aesthetic value with ethical consideration. The apparent perfection of Grenouille's final perfume does not negate the conditions of its production; rather, it depends upon them. This tension prevents a separation between sensory pleasure and the processes through which it is generated, foregrounding the ambivalence at the heart of aestheticized forms of domination (Butterfield, 1998).

In this sense, *Perfume* (2010) does not simply depict gendered violence, but provides a lens through which to examine how objectification can be embedded within sensory practices themselves. By framing domination through the extraction of essence, the novel highlights how processes of abstraction, appropriation, and erasure may operate at the level of perception and affect. Attending to these dynamics expands the analysis of gender and power beyond discourse alone, drawing attention to the sensory conditions through which bodies are transformed into sources of value (Synnott, 1991).

Conclusion: Toward a Critical Sociology of Smell

This paper has argued that olfaction constitutes a significant yet comparatively under-integrated dimension of modern social order. Through a sociological reading of *Perfume: The Story of a Murderer* (2010), smell has been examined not as a marginal sensory residue but as a modality through which processes of recognition, exclusion, desire, and domination may be organized at the level of embodied affect. Read in this way, the novel does not present an entirely separate social world governed by scent, but rather foregrounds dynamics that remain less visible within dominant theoretical frameworks. By bringing olfaction into focus, the analysis has sought to extend existing approaches to social power. While classical and contemporary social theory have extensively examined the roles of discourse, representation, and institutional regulation, the sensory conditions through which these processes become effective have received comparatively less systematic attention. Smell, precisely because it operates through immediacy and affect, helps to illuminate how social orientations are shaped prior to explicit interpretation. In this sense, the argument is not that the sensory replaces established accounts of power, but that it specifies one of the conditions through which they are enacted. Grenouille's trajectory can be read as a particularly concentrated exploration of these dynamics. His odourlessness foregrounds the sensory foundations of social recognition, suggesting that social existence depends not only on categorization or normativity, but also on perceptual intelligibility. Conversely, his capacity to manipulate scent

highlights how social responses may be reorganized through the modulation of affective perception. The execution scene, in particular, illustrates how established forms of authority may be destabilized when the sensory conditions that sustain them are altered, without implying that such authority is simply displaced or overcome. The analysis has also considered how olfaction intersects with class and gender. Smell operates as a dimension of embodied differentiation, translating social inequalities into immediate experience while contributing to their apparent naturalization. At the same time, the extraction of scent from female bodies in the novel provides a stylized representation of processes through which embodied qualities may be abstracted, commodified, and detached from their social and material conditions. These dynamics do not stand outside existing theories of distinction and objectification, but rather extend them by drawing attention to their sensory dimensions. More broadly, the paper has suggested that attention to olfaction can contribute to ongoing developments in the sociology of the senses, by more explicitly linking sensory experience to questions of power, affect, and social ordering. In doing so, it positions olfaction not as an entirely neglected domain, but as one whose implications for theories of power remain to be more fully articulated. Ultimately, *Perfume: The Story of a Murderer* (2010) can be understood as a form of speculative sociology that renders perceptible the sensory infrastructures through which social life is organized. Its value lies not in providing a definitive account of social reality, but in enabling a clearer articulation of dynamics that are often experienced but less frequently theorized. Attending to smell, in this sense, is not simply an additive gesture, but a way of refining sociological analysis by incorporating the affective and perceptual conditions through which social power becomes lived and effective. This paper has therefore argued that olfaction helps specify how power operates through the affective organization of perception.

References

Adams, J. (2000). Narcissism and Creativity in the Postmodern Era: The Case of Patrick Süskind's *Das Parfum*. *The Germanic Review: Literature, Culture, Theory*, 75(4), 259-279.

Anderson, B. (2012). Affect and biopower: towards a politics of life. *Transactions of the institute of British geographers*, 37(1), 28-43.

Bochicchio, V., & Winsler, A. (2020). The psychology of olfaction: A theoretical framework with research and clinical implications. *Psychological review*, 127(3), 442.

Bourdieu, P. (2004). The peasant and his body. *Ethnography*, 5(4), 579-599.

Bourdieu, P., & Wacquant, L. (2013). Symbolic capital and social classes. *Journal of classical sociology*, 13(2), 292-302.

Brighenti, A. M. (2010). Tarde, Canetti, and Deleuze on crowds and packs. *Journal of Classical Sociology*, 10(4), 291-314.

Bull, M., & Howes, D. (2025). Sensory studies 2026: a state-of-the-art review. *The Senses and Society*, 1-18.

Butterfield, B. (1995). Enlightenment's Other in Patrick Süskind's "Das Parfum": Adorno and the Ineffable Utopia of Modern Art. *Comparative literature studies*, 32(3), 401-418.

Butterfield, B. J. (1998). *Adorno, Baudrillard, and postmodern negative realism*. University of Oregon.

Canetti, E. (2024). *The Book Against Death*. New Directions Publishing.

Canniford, R., Riach, K., & Hill, T. (2018). Nosenography: How smell constitutes meaning, identity and temporal experience in spatial assemblages. *Marketing Theory*, 18(2), 234-248.

Cerulo, K. A. (2018). Scents and sensibility: Olfaction, sense-making, and meaning attribution. *American Sociological Review*, 83(2), 361-389.

Classen, C. (1992). The odor of the other: olfactory symbolism and cultural categories. *Ethos*, 20(2), 133-166.

Classen, C., Howes, D., & Synnott, A. (2002). *Aroma: The cultural history of smell*. Routledge.

Corbin, A. (2021). Charting the cultural history of the senses. In *Empire of the Senses* (pp. 128-139). Routledge.

Coronil, F. (2001). Smelling like a market. *The American Historical Review*, 106(1), 119-129.

Cotoi, A. (2024). What's That Smell? A Philosophy of the Olfactory. *Journal of Modern Literature*, 48(1).

Craig, E. (1976). Sensory experience and the foundations of knowledge. *Synthese*, 33(1), 1-24.

Damon, F., Mezrai, N., Magnier, L., Leleu, A., Durand, K., & Schaal, B. (2021). Olfaction in the multisensory processing of faces: A narrative review of the influence of human body odors. *Frontiers in Psychology*, 12, 750944.

Dortyol, I. T. (2020). Being Jean-Baptiste Grenouille: on the trail of consumers' olfactory perceptions. *Qualitative Research Journal*, 20(2), 188-204.

Easterbrook-Smith, G. (2025). 'Boy smell': transgender and nonbinary people's experiences of bodily smell. *Culture, Health & Sexuality*, 27(4), 421-435.

Elias, N. (1982) *The Civilising Process, Vol. 2. State Formation and Civilisation*. Oxford: Blackwell.

Ferree, M. M., & Hall, E. J. (1996). Rethinking stratification from a feminist perspective: Gender, race, and class in mainstream textbooks. *American Sociological Review*, 929-950.

Fleming, B. E. (1991). The Smell of Success: A Reassessment of Patrick Süskind's "Das Parfum". *South Atlantic Review*, 71-86.

Foucault M, 1977 *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* translated by Sheridan A (Allen Lane, London).

- Foucault, M. (1982). The subject and power. *Critical inquiry*, 8(4), 777-795.
- Foucault, M. (1991). *The Foucault effect: Studies in governmentality*. University of Chicago Press.
- Fuchs, S. (2001). Beyond agency. *Sociological theory*, 19(1), 24-40.
- Garland, D. (1991). Sociological perspectives on punishment. *Crime and justice*, 14, 115-165.
- Garratt, L. (2015). Using Bourdieusian scholarship to understand the body: habitus, hexis and embodied cultural capital. In Bourdieu: The next generation (pp. 73-87). Routledge.
- Gray, R. T. (1993). The Dialectic of “Enscenment”: Patrick Süskind’s *Das Parfum* as Critical History of Enlightenment Culture. *PMLA*, 108(3), 489-505.
- Gumilang, S. A., & Saksono, L. (2021). Perilaku psikopat Jean-Baptiste Grenouille dalam *das parfum karya patrick süskind*. *Identitaet*, 10(2), 17-27.
- Hoffmann, B. (2023). The sense of smell in contemporary social sciences and human environment. *International Social Science Journal*, 73(249), 811-825.
- Howes, D. (1987). Olfaction and transition: an essay on the ritual uses of smell. *Canadian Review of Sociology/Revue canadienne de sociologie*, 24(3), 398-416.
- Howes, D. (2003). *Sensual relations: Engaging the senses in culture and social theory*. University of Michigan Press.
- Howes, D. (Ed.). (2021). *Empire of the senses: The sensual culture reader*. Routledge.
- Invitto, S., Ferraioli, F., Schito, A., Costanzo, G., Lucifora, C., Pompili, A., ... & Curcio, G. (2025). Prejudice, Proxemic Space, and Social Odor: The Representation of the ‘Outsider’ Through an Evolutionary Metaverse Psychology Perspective. *Brain Sciences*, 15(8), 779
- Kao, J. S. T. (2020). Olfactory Experiences and an Unknown Force in Patrick Süskind’s «*Das Parfum: Die Geschichte eines Mörders*». *Studia theodisca*, 27, 63-83.
- Keller, P. (2021). Objectified women and fetishized objects. *J. Ethics & Soc. Phil.*, 19, 27.

- Kitts, M. (2017). Discursive, iconic, and somatic perspectives on ritual. *Journal of Ritual Studies*, 11-26.
- Krause, E. H. (2012). In Search of the Maternal: Patrick Süskind's Perfume. *The Germanic Review: Literature, Culture, Theory*, 87(4), 345-364.
- Lawler, S. (2005). Disgusted subjects: The making of middle-class identities. *The sociological review*, 53(3), 429-446.
- Ledbetter, M. (1996). The Body Human: Violating the Self and Violating the Other, or Reading the Silenced Narrative, Patrick Süskind's Perfume. In *Victims and the Postmodern Narrative or Doing Violence to the Body: An Ethic of Reading and Writing* (pp. 56-71). London: Palgrave Macmillan UK.
- Lewin, H., & Morris, J. (1977). Marx's concept of fetishism. *Science & Society*, 172-190.
- Low, K. E. (2005). Ruminations on smell as a sociocultural phenomenon. *Current Sociology*, 53(3), 397-417.
- Low, K. E. (2006). Presenting the self, the social body, and the olfactory: managing smells in everyday life experiences. *Sociological Perspectives*, 49(4), 607-631.
- Low, K. E. (2013). Olfactive frames of remembering: theorizing self, senses and society. *The Sociological Review*, 61(4), 688-708.
- Lusiana, D. (2013). Book review of 'perfume: the story of a murderer' written by Patrick Suskind. *LANTERN (Journal on English Language, Culture and Literature)*, 2(1), 65-71.
- Mattern, S. (2008). Silent, invisible city: Mediating urban experience for the other senses. *Mediacity: Situations, practices and encounters*, 155-176.
- Metaphors, O. O., Cighir, A. I., & Neagu, M. (2025). Perfume, A Small Dictionary. *A Story of Perfume: Scented Narratives and Olfactory Journeys*, 212.
- Miller, S. (1990). Foucault on discourse and power. *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, (76), 115-125.
- Moffatt, E. (2001). Grenouille: A Modern Schizophrenic in the Enlightening World of Das Parfum. In *Forum for Modern Language Studies* (Vol. 37, No. 3, pp. 298-313). Oxford University Press.

- Öneç, A. (2025). Representing The Unrepresentable: Class And Scent In Perfume: The Story of A Murderer. *International Journal of Media Culture and Literature*, 11(2), 125-137.
- Panea, N. (2015). The smell. *Romanian Journal of Artistic Creativity*, 3(3), 108-128.
- Rindisbacher, H. J. (2015). What's this Smell? Shifting Worlds of Olfactory Perception. *KulturPoetik*, 15(1), 70-104.
- Shaw, S. (2022). A Deleuzean Encounter: The Descent of Süskind's "Das Parfum". *Journal of Comparative Literature and Aesthetics*, 45(4), 59-74.
- Simmel, G. 1909. "The Problem of Sociology." *American Journal of Sociology* 15(3): 289–20. After orig.: Das Problem der Soziologie. In: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Leipzig 1908: Duncker & Humblot, 1–46.
- Simmonds, A. (2019). Sex smells: olfaction, modernity and the regulation of women's bodies 1880–1940 (or how women came to fear their own smells). *Australian Feminist Studies*, 34(100), 232-247.
- Süskind, P. (2010), *Perfume, The Story of a Murderer*. London, Penguin Books.
- Synnott, A. (1991). A sociology of smell. *Canadian Review of Sociology/Revue canadienne de sociologie*, 28(4), 437-459.
- Thorkelson, E. (2008). The silent social order of the theory classroom. *Social Epistemology*, 22(2), 165-196.
- Tullett, W., Leemans, I., Hsu, H., Weismann, S., Bembibre, C., Kiechle, M. A., ... & Bradley, M. (2022). Smell, history, and heritage. *The American Historical Review*, 127(1), 261-309.
- Varghese, C., & Kumar, S. S. (2022). Marginality: A critical review of the concept. *Review of Development and Change*, 27(1), 23-41.
- Waskul, D. D., & Vannini, P. (2008). Smell, odor, and somatic work: Sense-making and sensory management. *Social Psychology Quarterly*, 71(1), 53-71.

I lupi mannari nella valle dell’Aventino (Abruzzo) tra le antiche tradizioni e le riscoperte

Amelio Pezzetta

Werewolves in the Aventine Valley (Abruzzo): ancient traditions and rediscoveries

Abstract

This essay reports on werewolf traditions in the Aventine Valley, a geographical area in the province of Chieti that has been discussed several times in articles in this journal and which includes 11 municipalities: Palena, Lettopalena, Colledimacine, Taranta Peligna, Lama dei Peligni, Torricella Peligna, Montenerodomo, Gessopalena, Fara San Martino, Civitella Messer Raimondo, and Casoli. Until the late 1950s, the majority of the local population practiced agriculture, and in a few cases also herded cattle. Subsequently, various factors led to the abandonment of the land and livestock farming, and to socioeconomic upheavals that impacted the cultural fabric, modifying traditions with centuries-old roots. Currently, a fairly widespread trend is observed leading to the recovery and valorization of ancient beliefs and traditions.

Introduzione

Nel presente saggio, al fine di non disperderle completamente, si descrivono e analizzano le tradizioni sui “lupi mannari” nella valle dell’Aventino, raccolte con interviste telefoniche e consultazioni bibliografiche.

Quest’ambito geografico della provincia di Chieti comprende i seguenti Comuni: Palena, Lettopalena, Colledimacine, Taranta Peligna, Lama dei Peligni, Torricella Peligna, Montenerodomo, Gessopalena, Fara San Martino, Civitella Messer Raimondo e Casoli¹.

La maggioranza della popolazione locale sino alla fine degli anni Cinquanta del secolo scorso praticava l’agricoltura e in misura più ridotta anche l’allevamento e la pastorizia. In seguito, vari fattori hanno portato a un abbandono abbastanza generalizzato della terra e dell’allevamento e a sconvolgimenti socio-economici che hanno inciso sul tessuto culturale modificando tradizioni con radici secolari.

Nella situazione attuale, nell’area si inventano nuove tradizioni collettive e si osserva una tendenza abbastanza generalizzata che sta portando alla riscoperta di

¹ Si veda: Pezzetta, A., (2025), “Il culto di San Nicola di Bari nella valle dell’Aventino (Abruzzo): storia ed evoluzione dal Medio Evo all’attualità”, *Dada* n. 2, pp. 47-69.

antiche radici, il recupero e la valorizzazione di alcune credenze e consuetudini desuete e abbandonate da decenni.

Cosa sono i lupi mannari

Con “lupo mannaro” o licantropo si indica una figura immaginaria metà uomo e metà lupo, attualmente presente in molte leggende, film dell’orrore, miti e tradizioni popolari. Esso è il prodotto della metamorfosi di un uomo in animale, metamorfosi che generalmente si crede avvenga durante le notti di plenilunio.

Alcune caratteristiche fisiche e comportamentali che gli attribuiscono gli stereotipi popolari sono le seguenti: gli occhi rossi di sangue, le mascelle spalancate, la voracità, il continuo ululare selvaggio, la tendenza a incutere terrore, la mancanza di controllo dei propri istinti e il vagabondaggio notturno.

In diverse antiche culture con la licantropia si ammetteva che uno spirito animale potesse impossessarsi dell’uomo.

Ad avviso di Gianfranca Ranisio, invece, “Il lupo mannaro è un uomo che soffre, senza che le sue sofferenze assumano carattere eroico, è un uomo che subisce questa sorte come una sventura impostagli dal destino”².

All’origine delle credenze in queste creature di fantasia, in passato c’è stata la proiezione della paura per i lupi, particolari animali selvatici che spinti dalla fame predavano anche quelli domestici, e che occasionalmente potevano attaccare gli esseri umani.

Il lupo mannaro può essere considerato anche il figlio di una tradizione in cui gli animali selvatici da un lato attraggono e dall’altro sono associabili al male incontrollabile. Esso simboleggia paure ataviche legate alla figura degli animali selvatici, il buio, l’ignoto, le emozioni represses, lo scarico di tensioni e la lotta tra l’istinto bestiale e la ragione umana.

L’associazione delle metamorfosi e della loro visibilità con le notti di plenilunio ha contribuito a trasformare anche la luna in una figura inquietante e ad alimentare il terrore che si associa alle notti in cui essa domina incontrastata nel cielo. In particolare, ad avviso di Massimo Centini, il ruolo della luna nella licantropia:

“è basato su un doppio equivoco: in primo luogo su una confusione tra la parola greca che significa “lupo” e quella che significa “luce”, che ha fatto ipotizzare che durante il periodo di massima luce, il plenilunio, si possono verificare queste metamorfosi [...]; in secondo luogo ad una assimilazione tra una malattia mentale...

² Ranisio G., “Il lupo mannaro nella tradizione demologica abruzzese”, in A. Gandolfi (a cura) *L’incantesimo del lupo*, pag. 62.

che si estrinseca con il vagare di notte, sotto la luna, gridando e lamentandosi, e la vera e propria trasformazione in animali”³.

È tuttavia possibile che, più semplicemente, il legame tra il satellite terrestre e la licanthropia sia una conseguenza delle credenze popolari in base alle quali la luce della luna piena influenzi il comportamento umano provocando agitazione e irrequietezza.

La storia dei lupi mannari è molto lunga poiché affonda le radici in epoca preistorica, addirittura nella prima dell’età del bronzo. Infatti, risulta che diversi soggetti (stregoni, sciamani, guaritori ecc.) appartenenti a varie culture preistoriche, durante alcuni particolari rituali operavano delle finte metamorfosi indossando pelli di animali al fine di enfatizzare i loro poteri.

In epoca storica, le credenze sulle trasformazioni degli uomini in lupo hanno continuato a persistere in diverse civiltà e non sono state abbandonate neanche quando si è affermato il cristianesimo. Infatti, i racconti e le rappresentazioni di mitiche creature metà uomini e metà animali si trovano in varie civiltà antiche (tra esse la mesopotamica, egiziana e classica greco-romana) e in quella cristiana dal medioevo all’epoca contemporanea.

Una delle prime civiltà in cui sono presenti i riferimenti a metamorfosi ed entità soprannaturali metà uomo e metà animale è quella dell’antico Egitto. Infatti, tra le sue divinità c’erano Anubi, che era rappresentato con il corpo di un uomo e la testa di uno sciacallo e Osiride, che si trasformò in un lupo quando ritornò dagli inferi.

Nella cultura mesopotamica del 2600-2500 a.C. è citata una pastorella che lavorava nel deserto e che si trasformò in un lupo.

Anche nella mitologia classica greco-romana si rinvengono diverse testimonianze sulle figure dei licanthropi. Nell’Antica Grecia era diffusa la credenza che Zeus quando voleva intervenire nelle vicende umane mutasse forma e talvolta assumesse le sembianze di un lupo. Erodoto di Alicarnasso citò il fenomeno della licanthropia nella sua opera *Le Storie*. Artemidoro di Daldis a sua volta scrisse che la metamorfosi da uomo in lupo era la conseguenza del mal di luna.

La tradizione delle opere scritte in cui si accenna alla licanthropia continuò nella civiltà romana e tra i principali studiosi che la citano troviamo Petronio Arbitro che ne parla nel *Satyricon*, Ovidio che la cita nelle *Metamorfosi* e Virgilio che a sua volta l’accenna nell’*Eneide* e nelle *Bucoliche*.

In particolare, Ovidio nelle *Metamorfosi*, ispirandosi alla cultura greca ha riportato un racconto leggendario sui lupi mannari che riguarda Licaone, il figlio di Pelasgo e della ninfa Melitea, re dell’antica Arcadia, una regione della Grecia situata nel Peloponneso centrale. Nella leggenda ovidiana si narra che Licaone fu

³ Centini M., *Storia e interpretazione delle superstizioni*, pag.131.

trasformato in un lupo da Giove poiché fece un sacrificio umano, servì la sua carne alla divinità e fu condannata da quest'ultima a condurre una vita solitaria con le sembianze animalesche.

Ad avviso di Adriana Gandolfi, nell'antica Arcadia era diffusa la credenza che le trasformazioni di uomini in lupi fossero consuete, e un lupo mannaro poteva riacquisire le sembianze umane solo dopo 10 anni dalla metamorfosi iniziale e a condizione che non avesse consumato carne umana per il periodo di nove anni⁴.

Nell'immaginario dell'antica Roma l'importanza culturale dei lupi e delle metamorfosi uomini-lupi era molto forte: 1) in vari testi medici la licantropia era considerata una malattia; 2) gli uomini-lupo erano chiamati *versipellis*; 3) i lupi erano considerati animali sacri; 4) una lupa è il simbolo della città; 5) l'emblema distintivo di una legione militare era portato da un soldato che indossava una pelle di lupo; 6) durante la festa dei Lupercali dei giovani nudi indossavano anch'essi pelli di lupo; 7) Romolo e Remo furono allevati da una lupa.

Durante il periodo medioevale, la Chiesa assimilò i lupi mannari al peccato, alla stregoneria e alle manifestazioni diaboliche operando in questo senso una loro decisa condanna, un fatto che tra l'altro portò ad aprire numerosi processi d'inquisizione che si protrassero sino ai primi secoli dell'Età Moderna.

I lupi mannari con le correlate credenze hanno continuato a persistere nel mondo contemporaneo assumendo nuove funzioni e significati, come tante altre tradizioni che sono state riproposte. Ora compaiono in vari generi letterari, social networks, videogiochi, bestiari di libri illustrati ecc. Queste creature immaginarie hanno assunto un ruolo anche nel mondo del cinema che in questo modo ha contribuito a reinventare il folklore.

Tra le personalità della contemporaneità che se ne sono occupate c'è stato Luigi Pirandello, che nella novella *Male di Luna* accenna alla licantropia e la descrive come una malattia. Cirese a sua volta considera la licantropia "traccia o prodotto di vicende culturali di un tempo già trascorso"⁵.

Il lupo mannaro in Abruzzo

La storia culturale dell'Abruzzo è ricca di tradizioni, credenze e vicende leggendarie riguardanti i lupi mannari. A tal proposito si può ammettere senza alcuna ombra di dubbio che ogni località ne può vantare qualcuna.

Le tradizioni abruzzesi sulla licantropia si sono originate in un millenario contesto pastorale con l'immancabile figura del lupo che è stato demonizzato a causa di tutti i danni che poteva arrecare alle greggi. Per questo sostanziale motivo,

⁴ Gandolfi A., *L'incantesimo del lupo*, pag. 53.

⁵ Cirese A. M., *Cultura egemonica e culture subalterne*, pag. 24.

attorno alla sua figura si sono cementate credenze, leggende e paure ancestrali. Basti pensare che sino agli anni '50-'60 del secolo scorso in alcuni Comuni esistevano delle persone dette "i lupari" che per professione cacciavano i lupi e ricevevano un compenso per ogni animale che uccidevano⁶.

L'Abruzzo è anche la patria di Ovidio, l'autore delle *Metamorfosi* che accenna alle trasformazioni degli uomini in lupi. Ovidio pur essendo abruzzese di nascita è un intellettuale romano ma ciò non esclude che in qualche sua parte, la stesura delle *Metamorfosi* possa essere stata influenzata da un antico retaggio culturale dello scrittore con la propria terra d'origine e dalle sue credenze sui lupi. Di conseguenza è ipotizzabile che alcune tradizioni abruzzesi sui lupi mannari fossero diffuse ai tempi d'Ovidio e anche in precedenza.

Chi sono gli esseri umani che secondo l'immaginario popolare regionale diventavano dei lupi mannari o nascevano come tali? Questa domanda trova una risposta in Gennaro Finamore che, verso la fine del XIX secolo, sull'origine dei lupi mannari e di altre creature fantastiche pubblicò la seguente testimonianza raccolta a Ortona a Mare (Ch): "Tutti coloro che nascono a mezza notte in punto (*a lu fiore de la mezza notte*), cioè a 7 ore precise, quando nacque G. Cristo, non sono uomini come gli altri: hanno, per destino, qualcosa di straordinario; a volte, buono; ma, più spesso, cattivo. In qualunque altra ora della stessa notte, è come d'ordinario. Le Fate, *li 'Mazzemarjelle* (i folletti), *le Stréhe*, *li Lupe menare*, *li Canelupe*, *le Pandàfeche* (fantasmi=incubi), *li Scijjune* (i sifoni), etc. sono precisamente quelli che nascono al punto della mezzanotte di Natale"⁷.

La testimonianza riportata da Finamore è generalizzabile all'intero Abruzzo e da essa si deduce che la trasformazione in lupo mannaro è completamente involontaria, riguarda solo gli individui di sesso maschile ed è legata al particolare momento di nascita: la mezzanotte tra il 24 e il 25 dicembre.

Poiché la notte del 25 dicembre era riservata alla nascita del figlio di Dio, gli esseri umani che venivano alla luce in tale data violavano una norma etica, compivano un involontario atto desacralizzante e pagavano la colpa trasformandosi in lupi mannari (Bermani 2008).

In altri saggi sulle tradizioni popolari abruzzesi si precisa che la licantropia iniziava a manifestarsi quando si raggiungeva l'età di 20 anni, le trasformazioni avvenivano durante le notti di luna piena e con le prime luci dell'alba si tornava nella normalità.

Ad avviso di Domenico Priore il lupo mannaro è una semplice allucinazione per cui un uomo si convince di essere un lupo, è spinto a vagare urlando nella notte finché non trova dell'acqua in cui può tuffarsi e tornare uomo⁸.

⁵ Nel 1957 la figura del luparo ha ispirato il film neorealista *Uomini e lupi* con la regia di Francesco De Santis e tra gli interpreti principali annoverava Silvana Mangano e Yves Montand.

⁷ Finamore G., *Tradizioni popolari abruzzesi*, pag. 111.

⁸ Priori D., *Folklore abruzzese*, pag. 506.

Come si poteva guarire da questa forma allucinatoria o malattia che dir si voglia? Anche questa domanda trova la risposta indiretta in Gennaro Finamore che a riguardo pubblicò la seguente testimonianza raccolta a Vasto: “Il lupo mannaro etc., *lo Scijjone*, appena toccato da un ferro, è liberato”⁹.

Altre tradizioni del passato sui lupi mannari le ha descritte Estella Canziani che nel 1914 fece un viaggio attraverso l’Abruzzo e a tale soggetto dedicò varie osservazioni, tra cui le seguenti: “The lupo minaro may be detected by his having hair and nails like a wolf, and at night he howls like a wolf. If he meets anyone he eats him up, but, if the one he meets has the courage to prick him and make his blood spurt out, the lupo minaro recovers from his disorder and resumes his human shape”¹⁰.

Il lupo mannaro è stato l’ispiratore di un recente evento inventato in un Comune abruzzese. Per alcuni anni, nel Comune di Spoltore (Pe) è stato organizzato un evento culturale denominato *La Notte del Lupo Mannaro* che ha portato alla riscoperta di tale creatura immaginaria e alla sua valorizzazione al fine di alimentare il divertimento popolare e lo spettacolo. Nel corso dell’iniziativa sono stati organizzati spettacoli musicali, conferenze, un mercatino dell’esoterico ed altro.

Gli animali lupo nella valle dell’Aventino: detti, credenze e tradizioni

L’analisi delle tradizioni locali sui lupi mannari è incompleta se non si esaminano anche le credenze e i significati culturali legati all’animale lupo.

Nei secoli passati il lupo ha destato grandi preoccupazioni e paure agli allevatori e alla popolazione dell’intera valle dell’Aventino. Inoltre, è stato considerato un animale simbolico che nell’immaginario popolare ha incarnato diversi pregi e difetti umani e non (fame, pericolo, violenza, aggressività, astuzia, forza fisica ecc.), e ha fornito l’ispirazione per l’elaborazione di credenze tipiche, valori e modelli comportamentali.

Per alimentarsi possono attaccare le greggi e divorare le pecore indifese. Considerato che sino a circa 70 anni fa nella zona l’allevamento ovino era una delle forme economiche prevalenti, è abbastanza facile immaginare il timore che tali

⁹ Finamore G., *Credenze Usi e Costumi Abruzzesi*, pag. 36.

¹⁰ Canziani E., *Through the Apennines and the lands of the Abruzzi*, pag. 14. Traduzione: “Il lupo mannaro può essere riconosciuto perché ha capelli e unghie come un lupo e di notte ulula. Se incontra qualcuno, lo divora, ma se chi incontra ha il coraggio di pungolarlo facendogli sgorgare il sangue, il lupo mannaro si riprende dalla sua malattia e riacquista la forma umana”.

animali potessero suscitare¹¹. Infatti, a causa di tutte le paure che alimentavano, erano combattuti con ogni mezzo e quando possibile, fisicamente eliminati.

È tuttavia da sottolineare che i lupi difficilmente aggrediscono gli uomini e spesso sono costretti a percorrere lunghe distanze al fine di procurarsi il cibo, un fatto che fa sembrare la loro presenza più grande della cruda realtà.

In base alle credenze locali del passato, i lupi specie durante le fredde giornate invernali, scendevano dalla Majella e dagli altri monti della zona per penetrare nelle stalle e cercare di sottrarre qualche pecora con cui sfamarsi. Per evitare che ciò avvenisse in un'occasione i pastori misero delle esche di carne avvelenata tra le abitazioni di alcune località e i primi contrafforti montani con il risultato che in un caso furono mangiate da un cane che non sopravvisse.

Varie persone hanno riferito che loro parenti e conoscenti quando d'inverno si recavano nei campi, in montagna o nei casolari posti lontano dai centri abitati, erano sempre molto preoccupate poiché avevano paura dell'incontro occasionale con qualche belva.

Nell'area in esame, un santo a cui ci si poteva rivolgere per ottenere la protezione dai lupi era San Domenico di Cocullo o da Sora, che per l'immaginario popolare era in grado di ammansirli ed era festeggiato in diversi Comuni.

Essendo animali simbolici e quasi totemici, i lupi hanno alimentato la fantasia popolare del contesto in esame con la creazione di numerosi detti, filastrocche infantili, leggende, espressioni metaforiche e proverbi popolari molto diffusi, che nella forma espressiva cambiano con i gerghi dei vari paesi e generalmente confermano i loro attributi fisici e la popolare immagine negativa.

Nel primo detto considerato che afferma “*È nu lupe*” oppure “*È nu lope*” (è un lupo) a questo animale si associano le persone scaltre, cattive, molto avidi, che non si accontentano mai e sono attratte dal denaro e dai beni materiali.

Nel secondo detto “*Magne gnè nu lupe*” (mangia come un lupo) si associano all'animale le persone che sono molto affamate e/o si nutrono con grande voracità.

Il terzo detto che afferma: “*La fame caccie lu lupe da la tane*” (la fame fa uscire il lupo dalla tana) si utilizza per indicare che nei momenti di difficoltà ognuno rivela i propri difetti o è spinto ad azioni inconsuete.

Il quarto detto espresso in due diversi gerghi locali: “*Gliu lupe cagne gliu pile ma non gliu vizie*” oppure “*U lope cagne u pele ma non u vizie*” (il lupo cambia il pelo ma non il vizio) è un'espressione metaforica che si utilizza per dire che i propri difetti non possono essere eliminati.

¹¹ Al fine di avere un'idea dell'importanza che ha avuto nel contesto in esame l'allevamento ovino, si fa presente che in base al Catasto Agrario del 1929, nel complesso in tutti i Comuni dell'area erano allevate 13262 pecore, un valore numerico che all'epoca costituiva circa i 2/5 dei suoi abitanti.

Anche nel seguente detto “*Chi nasce lope ne ‘nze more agnelle*” (chi nasce lupo non muore agnello) si vuole far presente che non è possibile cambiare il proprio carattere.

Nel sesto detto: “*È nu lupe de fatjje*” (è un lupo di fatica o di lavoro) si associa l’animale a un grande lavoratore.

Il settimo detto: “*Arcummuanne la pecure a le lupe*” (raccomanda la pecora al lupo) si usa quando si richiede l’aiuto a una persona considerata completamente inaffidabile e cattiva.

L’ottavo detto “*Chi pecure se fa le lupe se le magne*” (chi pecora si fa il lupo se lo mangia) si usa per indicare che nei rapporti sociali non bisogna mai essere troppo buoni e disponibili per evitare di essere prevaricati dagli altri.

Il nono detto afferma: “*Cale u lope da la muntagne e cacce u patrone da la stalle*” (scende il lupo dalla montagna e caccia il padrone dalla stalla)¹². Esso metaforicamente sta a significare che particolari motivi e bisogni primari (fame e altre esigenze) possono spingere a compiere imprese straordinarie e a superare i propri limiti e paure.

A tali proverbi sono da aggiungere i seguenti detti a larga diffusione geografica che sono stati portati nella cultura locale dai mezzi di comunicazione di massa: in bocca al lupo, ha una fame da lupi ed è un tempo da lupi.

I lupi in passato entravano nella composizione di alcune filastrocche infantili che si recitavano per costringere i bambini ad eseguire vari ordini e prescrizioni. In questi casi, generalmente si utilizzava la figura dell’animale per incutere timore con vari detti tra cui: “*Le lupe te se magne*” (il lupo ti mangia). Anche in una strofa di una ninna nanna compare la figura del lupo che incute timore, a dimostrazione delle paure ancestrali che l’animale suscitava. Entrambe hanno lo stesso significato e recitano: “*Le lupe s’è magnate la pecurelle*” (il lupo ha mangiato la pecorella) e “*Le lupe s’è magnate lu castrate*” (il lupo ha mangiato il castrato).

Ora, tali animali sono tornati a ripopolare il territorio locale, le greggi da depredare sono diminuite, generalmente per alimentarsi catturano gli animali selvatici, la loro percezione è cambiata, sono considerati un emblema regionale, sono protetti e diventati un simbolo di equilibri naturali e di rispetto per l’ambiente.

I lupi mannari nella valle dell’Aventino: le tradizioni comuni dei singoli paesi

Anche nella valle dell’Aventino, la concezione del lupo come un animale simbolico e le paure ancestrali tipiche delle comunità agro-pastorali del passato sono stati i potenti stimoli che hanno portato ad enfatizzare gli attributi negativi di questo canide selvatico, ovvero a elaborare e diffondere le credenze sui lupi mannari.

¹² Di Cecco G., *Farantica*, pag. 235.

In base all'immaginario popolare locale i lupi mannari seguono gli stereotipi regionali, e generalmente sono considerati esseri malvagi, quasi demoniaci caratterizzati da un aspetto terrificante ed aggressivo, il fetore insopportabile, gli occhi rossi, le unghie lunghissime, il pelo diritto e una notevole forza e corpulenza.

Anche nel contesto geografico in considerazione si credeva che fossero destinati a diventare lupi mannari i bambini che nascevano a mezzanotte in punto della notte di Natale, poiché pagavano la colpa di aver violato la sacralità della notte che dava la luce al figlio di Dio.

Si potevano osservare i lupi mannari durante le notti di plenilunio. Questa particolare associazione, anche nella cultura locale ha contribuito a trasformare la luna in una specie di figura inquietante.

Dalle ricerche effettuate non sono emerse figure di santi ed altre entità soprannaturali che s'invocavano per proteggersi dai lupi mannari. Tuttavia, non è da escludere che qualche soggetto invocasse San Domenico.

Nella valle dell'Aventino i lupi mannari sono alcune delle entità che animano un mondo ideale e meraviglioso che non è percepibile con i sensi ed è caratterizzato da prodigi, eventi non consuetudinari e magici. Esso è popolato da personaggi da sogni (re e principi) e da figure immaginarie e sconcertanti con poteri magici e/o soprannaturali tra cui le fate, gli spiriti vaganti, i diavoli, le streghe, i draghi e i folletti.

La credenza nella loro esistenza deriva da una particolare concezione religiosa in cui il naturale e l'immaginario assurgono a strumenti per l'accesso e la lettura del soprannaturale.

Questi personaggi sconcertanti, ambigui e pericolosi per gli uomini e gli animali domestici, in base all'immaginario popolare locale del passato, agivano prevalentemente durante le ore notturne, ovvero dei particolari momenti della quotidianità in cui la vita si apre al mistero, all'ignoto e alla paura. Di conseguenza, al fine di non incontrarli, durante la notte, con vari motti espressi nei diversi gerghi locali, si sconsigliava di uscire di casa e vagabondare per i paesi.

Le ore notturne erano anche il periodo del riposo dopo le dure fatiche quotidiane e in base agli stereotipi locali dovevano essere trascorse nel calore della famiglia e della propria abitazione. Pertanto, tenendo conto anche di questo, si può dire che paradossalmente, la credenza nella presenza dei lupi mannari e degli altri esseri inquietanti contribuiva a richiamare le persone al rispetto delle regole comunitarie che imponevano di dedicare la notte al riposo e non al divertimento e al vagabondaggio.

Le tradizioni specifiche di ogni singolo Comune

Le ricerche effettuate hanno dimostrato che nella la valle dell’Aventino alle credenze e tradizioni comuni e generalizzate sui lupi mannari già descritte si accompagnano altre più specifiche che cambiano da località a località.

Questa panoramica narrativa ha inizio con il Comune di Casoli in cui si è a conoscenza di un rituale che si praticava per evitare di diventare un lupo mannaro. A divulgarlo, pubblicandolo, ci ha pensato Conny Melchiorre¹³. In particolare, dal racconto risulta che durante una notte della Vigilia di Natale, il nonno e il padre di un bambino appena nato si vestirono da poveracci, girarono per il paese e attesero che i partecipanti alla messa uscissero dalla chiesa per mostrarsi, far capire agli spiriti maligni che non avevano alcuna convenienza ad andare a casa loro ed evitare che il loro pargolo si trasformasse in un lupo mannaro. In seguito, tornarono nella loro abitazione e con uno spuntone metallico preriscaldato impressero tre segni di croce sul tallone del piede destro del bambino. Il rito fu ripetuto durante due successive vigilie natalizie. Tale rituale, alla luce dei fatti narrati, può essere considerato un meccanismo di difesa, un dispositivo magico comunitario che permetteva di controllare una particolare situazione ritenuta pericolosa e reintegrava un individuo nella comunità.

Un altro Comune della zona in cui sono state raccolte alcune tradizioni sui lupi mannari è quello di Gessopalena. In questo caso la voce lupo mannaro nel gergo locale è tradotta con *“lope menare”*. In questa località si usa tuttora la seguente metafora *“me pire nu lope menare”* (mi sembri un lupo mannaro) per indicare le persone sporche di fango e/o bagnate dalla pioggia.

Anche a Gessopalena un tempo era diffusa la tradizione di segnare con un ferro rovente sul piede i bambini che nascevano durante la notte di Natale al fine di evitare che durante la vita adulta si trasformassero in lupi mannari.

Il terzo Comune della valle dell’Aventino in cui sono state raccolte tradizioni e credenze sui lupi mannari è Lama dei Peligni. Secondo l’immaginario del luogo, i bambini nati nella notte della Vigilia di Natale si trasformavano in lupi mannari e durante i pleniluni si potevano osservare nelle vasche di una fontana pubblica chiamata Fonte Cannella, posta all’ingresso del paese, che in base ad antiche credenze locali segnava il confine tra il mondo abitato e il regno del non umano popolato da anime errabonde. Nel caso di Lama dei Peligni si credeva che le trasformazioni in lupi mannari dei bambini erano evitabili se al momento della loro venuta al mondo si pungevano in qualsiasi parte del corpo, escluso il torace e si facevano uscire almeno nove gocce di sangue¹⁴. In questa località si diceva che esistessero dei lupi mannari che durante alcune notti si trovavano tra loro e

¹³ Melchiorre C., *Il Natale dello stregone*, pag. 75.

¹⁴ Del Pizzo, G., *Lama dei Peligni. Microcosmo a misura d’uomo...*, pag. 118.

danzavano insieme. Al termine della festa andavano a lavarsi a Fonte Cannella e poi rientravano nelle proprie case.

Un soggetto intervistato ha riferito che un tempo venivano considerati lupi mannari anche i sonnambuli poiché giravano di notte.

Un proverbio lamese che ha per oggetto tali creature immaginarie afferma “*È mejje a vedè nu lupe mannare che n’ome scamesciete a jennare*” (è meglio vedere un lupo mannaro che un uomo senza camicia nel mese di gennaio).

Il quarto Comune della valle dell’Aventino in cui sono state raccolte tradizioni e credenze sui lupi mannari è Lettopalena. In questa località sono state raccolte poche e scarse notizie. Nella prima di esse si fa presente che i lupi mannari andavano a rinfrescarsi in una fontana settecentesca presente nel paese vecchio che fu minato nel 1944 dai tedeschi in ritirata. Inoltre, si dice che se si riusciva a pungere il corpo di un lupo mannaro e dalla ferita usciva del sangue, essi potevano riacquisire le sembianze umane.

Il quinto Comune in cui sono state raccolte notizie sui lupi mannari è Montenerodomo. In questa località persistono diverse credenze sui lupi mannari che hanno vari tratti comuni agli altri paesi del contesto in esame e in certi casi presentano delle diversità. La prima diversità è fornita dal gergo locale in cui per questa creatura immaginaria si usa la seguente locuzione: “*U leupe mannore*”. La seconda diversità la fornisce la credenza che i lupi mannari sono caratterizzati da varie debolezze e difetti tra cui la paura della luce e il non riuscire a salire molte scale.

Il sesto Comune d’interesse è Palena che si trova in un territorio caratterizzato da una forte presenza di lupi reali e da un isolamento geografico-culturale che ha favorito lo sviluppo di tipiche credenze. Nel gergo locale per indicare il lupo mannaro si usa l’espressione “*Ji lupe menare*”. Un tempo per far paura ai bambini si usava dire “*Ji lupe menare te se magne*” (il lupo mannaro ti mangia). In questa località era diffusa la credenza che qualsiasi soggetto maschile potesse diventare un lupo mannaro. Per evitarlo, gli interessati dovevano bere di nascosto un bicchiere contenente il sangue di un animale ucciso da poco tempo. Coloro che invece si fossero metamorfosati sarebbero tornati in condizioni normali se si pungevano con un oggetto ferroso e si faceva uscire almeno una goccia di sangue dal loro corpo. In base all’immaginario coloro che erano soggetti alle metamorfosi, durante le notti di luna piena venivano visti mentre vagabondavano per le strade locali oppure quando si lavavano e rinfrescavano nel lavatoio comunale situato al centro del paese.

Il settimo Comune in cui sono state raccolte notizie sui lupi mannari è Taranta Peligna. Nel gergo del luogo per indicare i lupi mannari si usa l’espressione “*Gliu lupe mènare*”. In questo Comune vale la regola che di notte si possono incontrare i lupi mannari e per consigliare di evitarli si usa dire: “*Ne gira’ de notte ca’ può ‘ncuntrà gliu lupe mènare*” (non girare di notte perché puoi incontrare il

lupo mannaro). Quando un soggetto mangia con grande voracità e fame, a Taranta si usa dire: “*Magne gnè gliu lupe mènare*” (mangia come il lupo mannaro).

In base all’immaginario popolare, i dintorni delle sorgenti denominate “Le Fonticelle” a cui la popolazione in passato attribuiva vari eventi immaginari, erano il punto di ritrovo di lupi mannari e altre creature fantastiche quali streghe, orchi maligni e folletti.

Ad avviso di Antonio Madonna, in tale zona durante le notti di plenilunio “i movimenti ombrosi degli arbusti sembravano, a chi li guardava da lontano, ululanti lupemènari che ruzzolavano e s’insozzavano nella melma e nel liquame infetto”¹⁵.

A Taranta Peligna si diceva che seguendo un rituale di cui non sono state fornite le precisazioni, si evitava di diventare lupi mannari per sette generazioni consecutive.

La rassegna dei Comuni della valle dell’Aventino in cui sono state raccolte tradizioni sui lupi mannari si conclude con Torricella Peligna. In questo caso innanzitutto è da dire che nel gergo locale lupo mannaro si dice “*lu lupe mannare*”. Durante le notti di luna piena, in base alle credenze locali, i lupi mannari mostrano la loro anima vagabonda sbraitando e ululando. Essi potevano rapire i bambini e portarli con loro in montagna. Per questo motivo si consigliava in tali notti di tenere sempre chiuse le porte e le finestre delle abitazioni. A Torricella Peligna si continua a festeggiare San Domenico di Cocullo che è considerato un potente protettore contro i lupi. Ora i legami tra il Santo e queste creature nel luogo sono completamente inesistenti ma in passato dovevano essere molto vivi ed è probabile che il santo s’invocasse per proteggersi anche dai lupi mannari, ma a tal riguardo non sono state raccolte testimonianze confermate.

Le tradizioni recenti

Recentemente i lupi sono protetti, cresciuti di numero, hanno a disposizione un maggior numero di animali selvatici per sfamarsi e si sono riavvicinati ai centri abitati. Infatti: in più occasioni sono stati visti e fotografati nei dintorni di Palena. Nel 2018 hanno sbranato una pecora a Lama dei Peligni; nello stesso anno sono stati avvistati due di loro a Fara San Martino; nel 2024 sono stati visti nel centro di Gessopalena; il 17 dicembre 2025 c’è stato un avvistamento di un branco con 12 esemplari nel centro di Casoli.

Ora alle metamorfosi degli uomini in lupi non crede più nessuno. Ciononostante, nell’area in esame la figura immaginaria del lupo mannaro continua a persistere nella cultura e fantasia popolare tramite vari eventi calendariali, i siti internet, i fumetti per bambini, i cartoni animati, i film d’orrore e gli sceneggiati

¹⁵ Madonna A., *Da matutine a dope hundenore e ’vemmarie. Folklore di Taranta Peligna*, pag. 103.

televisivi che generalmente li propongono mescolati con mondi di sogno, eventi magici e vari personaggi strani che agiscono durante le notti di plenilunio.

Un evento calendariale recente in cui si manifestano i richiami ai lupi mannari è il Carnevale. Questo fatto è da collegare al cambiamento del modo di festeggiare tale ricorrenza che si è avuto in quasi tutti i Comuni della valle a partire dagli anni '50 del secolo scorso. Infatti, in questo periodo storico il Carnevale si è trasformato da festa per gli adulti in quella per l'infanzia e di conseguenza vari bambini, tra le varie maschere, hanno iniziato a indossare quelle dei lupi mannari con i disegni delle teste e le finte pelli di lupi. Ora questo travestimento è diventato un classico carnevalesco che unisce la licanropia con lo spirito festivo d'evasione collettiva.

Oltre a questo, si è osservato che nel contesto in esame i lupi mannari sono diventati presenti in vari giochi popolari elettronici, filmati, fumetti ed altri eventi che sono diffusi dai mezzi di comunicazione di massa. In alcuni di questi casi essi hanno assunto delle valenze positive tra cui il ruolo ideale di personaggi che lottano per risolvere vari problemi tipici del mondo contemporaneo.

Osservazioni conclusive

Innanzitutto, è da premettere che a causa dell'assenza di informatori e saggi scritti non sono state raccolte notizie sulle tradizioni dei lupi mannari nei Comuni di Fara San Martino, Civitella Messer Raimondo e Colledimacine. È molto probabile che anche in queste località, in passato fossero diffuse delle credenze in merito, ora scomparse dalla memoria collettiva.

Fatta questa dovuta premessa, si riportano le osservazioni sui fatti citati. Tenuto conto degli stereotipi che in passato si associavano ai lupi, si può dire che nella valle dell'Aventino nella figura del licanthropo sono confluiti e stati enfatizzati gli attributi negativi assegnati ai lupi stessi dall'immaginario popolare. Sia il lupo animale che il licanthropo erano due figure da eliminare poiché caratterizzati da comportamenti contrari alle norme di vita comunitaria.

La credenza diffusa che i nati durante la notte della Vigilia di Natale si trasformavano in lupi mannari è un residuo di una religiosità primitiva sopravvissuta nel tempo. Gianfranca Ranisio ha fatto presente che questa trasformazione è ricondotta "nell'ambito dell'ideologia cristiana secondo la connessione violazione di un tempo sacro-punizione"¹⁶. Secondo Van Gennep, le leggende di trasformazione degli uomini in lupi mannari esprimono i punti di contatto tra la concezione antropomorfa e zoomorfa di formazione dell'universo¹⁷.

¹⁶ Ranisio G., *Il lupo mannaro nella tradizione demologica abruzzese*, op. cit., pag. 62.

¹⁷ Van Gennep A., *Le origini delle leggende*, pag. 63.

Le ricerche effettuate hanno dimostrato che in quattro Comuni dell'area in esame ci sono dei luoghi privilegiati in cui si potevano osservare i lupi mannari: fontane, sorgenti e pubblici lavatoi. Di conseguenza questi ambiti oltre ai significati e funzioni sociali a cui assolvevano (luoghi d'incontro comunitario, di lavaggio e rifornimento idrico) si caricavano anche di altri simbolismi che li qualificavano come importanti ambiti con pregnanti valori identitari.

Si è potuto inoltre osservare che lupi mannari riassumevano le sembianze umane, ovvero si evitavano le trasformazioni facendo incisioni con oggetti ferrosi o facendo fuoriuscire del sangue dalle ferite. In questi riti il ferro si carica di valenze positive e diventa un meccanismo di difesa contro le influenze maligne. La fuoriuscita di sangue è anch'esso un meccanismo di difesa è probabilmente un tempo simboleggiava uno spirito maligno che abbandonava il corpo umano.

Ora queste credenze e tradizioni stanno lentamente sparendo dalla memoria collettiva e con il presente saggio si è raccolto insieme il poco che è rimasto, evitando la sua completa estinzione. Per fortuna esso non rappresenta l'unico fattore conservativo. Infatti, altri importanti contributi in tal senso, anche se più o meno generalizzati e poco specifici per la zona, sono apportati dai fattori precedentemente citati: i fumetti per bambini, i cartoni animati ecc. Essi si sono lentamente diffusi e si sono ricollegati alle antiche credenze che in questo modo continuano a persistere con le rinnovate funzioni di alimentare l'evasione collettiva, lo spettacolo e il divertimento popolare.

Ringraziamenti

Per le informazioni fornite si ringraziano: Gianna Masciarelli, Pietro Ottobrini, Gianna Rosato e Antonio Gerardo Vittoria.

Bibliografia

Bermani, C., (2008), *Volare al Sabba. Una ricerca sulla stregoneria popolare*, Derive Approdi, Roma.

Canziani, E., (1928), *Through the Apennines and the lands of the Abruzzi*, W. Hoffer & sons LTD, Cambridge.

Capuano, E., (1921), “Leggende e tradizioni abruzzesi. Il lupo mannaro”, *L’Abruzzo* n. 2, pp. 363-378.

Centini, M., (2003), *Storia e interpretazione delle superstizioni*, De Vecchi, Milano.

Cirese, A. M., (1979), *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palumbo, Palermo.

Del Pizzo, G., (1999), *Lama dei Peligni. Microcosmo a misura d’uomo nel Parco della Majella tra passato e presente*, Arte grafica Ianieri, Casoli (Ch).

Di Cecco, (2004), G., *Farantica*, Carabba Ed., Lanciano (Ch)

Di Nola, A. M., (1974), “Trasformazione in animale”, in AA. VV., *Enciclopedia delle religioni*, Firenze, Vallecchi, vol. II, col. 400.

Di Nola, A., (1979), *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*. Bollati Boringhieri Ed. Torino.

Di Nola, A. M., (1994), *Lo specchio e l’olio. Le superstizioni degli italiani*, Laterza Ed., Bari.

Finamore, G., (1890), *Credenze Usi e Costumi Abruzzesi*, Carlo Clausen, Palermo.

Finamore, G., (1894), *Tradizioni popolari abruzzesi*, Carlo Clausen, Palermo.

Gandolfi, A. (a cura), (2001), *L’incantesimo del lupo*, Ed. Ecoesse, Roccamontepiano (Ch).

Gandolfi, A., (2001), “Racconti di lupi mannari”, *Majella gente e luoghi*, n. 3, pp. 41-43.

Giancristofaro, E., (1999), *Tradizioni popolari d’Abruzzo*, Newton & Compton, Roma.

ISTAT (a cura), *Catasto Agrario 1929 VIII. Compartimento degli Abruzzi e Molise, Provincia di Chieti*, fasc.64, Istituto Poligrafico dello Stato, Roma, 1935

Madonna, A., (1999), *Da matutine a dope hundenore e'vemmarie. Folklore di Taranta Peligna*, Litografia Brandolini, Sambuceto (Ch).

Melchiorre, C., (2023), "Il Natale dello stregone", in Istituto Algeri Marino, *Le leggende del borgo*, Gemma edizioni, Ceccano (Fr), pp. 71-76.

Ortalli, L., (1977), *Lupi, genti, culture. Uomo e ambiente nel medioevo*, Einaudi, Torino.

Priori, D., (1962), *Folklore abruzzese (Torino di Sangro)*, Cooperativa Tipografica Editoriale, Lanciano, 1962.

Raniso, G., (1983), "Il lupo mannaro: Una tematica folklorica rivisitata dall'industria cinematografica", *La Ricerca Folklorica n.7*, pp. 129-135.

Raniso, G., (2001), "Il lupo mannaro nella tradizione demologica abruzzese", in Gandolfi A. (a cura), *L'incantesimo del lupo*, Ecoesse, Roccamontepiano (Ch), pp. 59-71.

Sartori, A., (2023), *Il licantropo dai greci a Hollywood*, Inchiostronero. <https://www.inchiostronero.it/il-licantropo-dai-greci-ad-hollywood/>.

Travaglini, N.C., (2017), *Dee, fate streghe. Dall'Abruzzo intorno al mondo*, Edizioni Tabula fati, Chieti.

Van Gennep, A., (1991), *Le origini delle leggende*. Xenia Edizioni, Milano.

Counter-surveillance as a crime or as resistance? Julian Assange and the case of *Wikileaks*

Vincenzo Scalia

Abstract

Relational surveillance makes the relation between the surveilled and the surveillants more and more ambiguous. The former, by surfing in the web, are able to gather those informations about the crimes of the powerful that can increase the awareness of public opinion about abuses committed by those who hold either economic or political power. Julian Assange and *Wikileaks*, who used their technological skills to make public opinion aware about tortures, secret prisons, massacres, were criminalized by the American government. Chelsea Manning was arrested and convicted. Assange faced a 14 years judicial prosecution, which only ended last 26th of June. The case of Julian Assange shows that the internet is a field of political struggles: despite those in power who try to control people, restrict the use of the web, and criminalize those who make an alternative use of it, an open, unrestrained use of the web both controls power and reinforces democracy.

Keywords: surveillance, counter-surveillance, deviance, Assange, resistance

Introduction

On the 25th of June 2024, Julian Assange, the spokesman of *Wikileaks*, was released on bail from the British prison of Belmarsh, where he had been held in custody since the 11th of April 2019, under the request of extradition issued by the US government. Washington had indicted Assange for conspiracy, following a law dating back to 1935 (Maurizi, 2020), for disclosing classified governmental documents that revealed serious state crimes committed by the US government. Despite the charge of conspiracy had been declared arbitrary by the United Nation Panel on arbitrary detention in 2015, the British government zealously complied with the American requests. Police forces broke into the Ecuador Embassy in London, where Assange had been living as a refugee since 2012. An illegal act, followed by five years of cruel detention. Until the Australian journalist- activist agreed to plead guilty for a minor offence, whose conviction was the equivalent of the 5 years he had served in prison.

The story of Julian Assange rose a discussion about the use of the web. Whereas more institutional sources argued that he had violated classified information, putting the security of millions and was by this token guilty, others emphasized the importance of freedom of information. According to the latter, Julian Assange had just put in practice the fundamental rights of free speech and information. Consequently, his detention and possible deportation were a symptom of the current critical conditions of Western democracies. The detention of a person who informs the public on the ground of such crimes as treason sounds like an intimidation for those who want challenge current power relations by engaging in radical practices, that is a criminalization of dissent (Vegh Weiss, 2021). Or, if one follows a more liberal approach, the restriction of the freedom of speech entails the risk of deteriorating the fabric of Western democracies.

On the other hand, if one scrolls through the comments some activists made on the social network, it is possible to find many negative comments about the decision of Julian Assange to plead guilty for a minor crime in change of his release. I consider this idea as flawed, for two reasons. Firstly, because by pleading guilty Assange did not regret what he did, but he just admitted what he had done. Secondly, because the behavior of the Australian activist was not different from that of many militants of radical or revolutionary organizations, like armed groups in 1970s. A declaration of guilt does not imply that one legitimizes the existing laws. It is rather the opposite case: an activist who plead guilty exposes the unfairness of the existing legal framework, that is established and enforced by the dominating social group.

The case of Julian Assange provides the chance to focus on two aspects, to be discussed in this paper: the first one concerns the discussion of the so-called *third space*, that is cyberspace (Tien, 2016). The fluid, impersonal nature of the internet, has risen concerns among some scholars, because of the increasing of control from above (Suvin, 2024), as well as on the possibility of reducing public discussion to a binary model and to restrict competition (Zuboff, 2019). Drawing on a definition forged by the Italian philosopher and novelist Umberto Eco (1963) I will call this approach as *apocalyptic*. According to these authors, pervasive control on the web by both economic and political actors creates a conformity of habits, expectations and values one cannot escape. Deviance becomes the consequence for those who do not comply with the requirements of the new controlling machine. More than this, it is not possible to act without being watched, so as to predict a new Orwellian model of society to take over. On the other hand, some authors, such as David Lyon (2016), on the trail of Michel Foucault (2007), emphasize the relational aspects of a network-shaped surveillance, wherein the surveilled not only provide information to the surveillant, but are also able to develop strategies of what I will define as *counter-surveillance*. Such definition, that recalls the *counter-power* 1970s social movements referred to (Ruggiero & Montagna, 2007), refers to three kinds of practices: the first

one, relates to the detection of surveillance strategies, such as the discovery of the Echelon network. The second is concerned to the documentation of brutalities, abuses and state crimes during public demonstrations, and it is usually defined as sous-veillance (Bradshaw, 2013). The third one consists of sabotage, and works as a direct answer to State crimes against civil population (like during the Gulf War). Counter-surveillance articulates in two stages: the first one is the breaking into the secrecy states advocate for sake of security. The second stage is that of making the public aware of State brutalities, so as to boost those shifts among public opinion that can bring about radical political changes.

The second aspect to be discussed, concerns the process of making and enforcing social norms and laws, out of which deviance is created, as well as the strategies of resistance to deploy against unfair rules promoted, approved by the dominating social groups. Assange is a deviant for the existing legal and political framework, and thus portrayed as a villain by the mainstream public opinion. The advocates of another social order, vice versa, have fought for the liberation of Julian Assange, arguing that he was a champion of civil liberties and prosecuted for his activities as an independent media activist. The conflict that developed around Julian Assange embodies the new power struggle around the control of information and of new technologies, as well as a fight against the repressive and authoritarian tendencies of dominating political actors. This paper will conclude that Assange's activism is a practice of counter-surveillance insofar as it keeps together both aspects, and that it should be part of a network of collective mobilization in the domain of IT and information. This is an innovative practice, that goes beyond sous-veillance, as it combines defensive and attacking tactics, and refuse the idea that all the actors who oppose neo-liberalism should work under the protection of secrecy.

Finally, it will be argued that there was a weak spot in the practice that Julian Assange and *Wikileaks* enacted. It is the isolation they suffered, for reasons of mutual misunderstanding. On the one hand, whereas they claimed they opposed neo-liberalism, they did not claim they were anti-capitalists. On the other hand, this created a misunderstanding by the many anti-capitalist movements, who thought that the prosecution of Julian Assange, as well as of *Wikileaks*, was just a matter of civil liberties, and not an anti-capitalist battle. I will argue that, both the centrality of the web in current capitalist production and the need to counterbalance the use of technology by the dominating powers, make it necessary for a stricter coordination and alliance by the different social movements, so as to make anti-capitalist resistance stronger and to work out a project of alternative society.

1. The internet as a battlefield: are *apocalypics* wrong?

Since the internet broke out on the public stage, in early 1990s, its role in social relations, particularly in the structural changes in communication and interaction, discussions have arisen about the positive or negative role of the web. Some authors, such as Darko Suvin (2024, cit.), argue that the growing importance of IT in shaping daily life, will bring about an inevitable deterioration of the democratic fabric, as well as a decay of human skills. The binary logic underpinning algorithms will more and more reduce the space for in-depth knowledge and discussions. Though Suvin focuses his article on the development of artificial intelligence (AI), and of the reasons why it is necessary to be afraid of it, his claims are based on a general fear of the expansion of new technology, on its negative effect on society. Social control and intellectual impoverishment march hand in glove with economic differences.

The view Suvin proposes marches hand in glove with the analysis that Shoshanna Zuboff (2019), developed in his major work. On the ground of the development of the so-called “platform-based capitalism” (Vecchi, 2019), Zuboff focuses on two aspects. The first relates to the triangular exchange of metadata between central governments, sub-contractors and private firms, which results into an invasion of the privacy of hundreds of millions of individuals, as their sensitive data are shared and used for private matters. Moreover, such a network of data exchanges, sets the standard for a very invasive control that paves the way for a new kind of Big Brother surveillance from above. Finally, in Zuboff’s scheme, the overwhelming superiority of the digital majors in possessing and manipulating both the technology and the data, makes it easier to influence public opinion and to reduce the chances for a pluralistic public discussion over issues that are at stake in relation to the survival of Western democracies. Unlike Manuel Castells (2010) who cherishes the rise of network societies as a new opportunity for democracy and social inclusion more at large, Zuboff warns about the risk of current capitalism, whose surveillance-oriented attitude spans from political opinions to lifestyles, thus posing a danger to the fabric of civil society.

Both Zuboff’s warning and Suvin’s fear are to be taken into consideration, insofar as IT has been more and more used for purposes of both preventive and repressive surveillance. Ventura, Deflem and Miller (2005), have showed how the Project Carnivore, promoted by the US government since the enforcement of the Patriot Act, has consisted both of systematic violations of the due process of law and of targeting specific social groups like Muslims and political activists who opposed the War on Terror promoted by the American governments after 9/11. Moreover, the predictive models that developed out of the intelligence-led policing scheme (James, 2015; Radcliffe, 2016), base their pre-emptive purpose on the assumption that there are some individual, social groups and urban areas that are more “at risk” of delinquency than others. The use of IT becomes by this token a means to enhance the

production and reproduction of deviance, by labeling (Becker, 1963), the same, marginal individuals and social groups, thus making social inequalities stronger.

Despite the attitude to have a full control of society deployed by the dominating social groups, the processes of subjugation and repression are not so linear and inevitable as one might think. Firstly, the so-called third space, as the web is called (Geer, 2016), is not a uniform and linear context, as both individual and social conflicts are reproduced within its frame. Secondly, because there are always both potential and effective ways of resisting power, as well as of creating alternative practices and content. There are economic and political struggles that develop within the web, and the drawing of lines between legal and illegal, licit and illicit, law abiding and villains, depends on the outcome of these struggles. The criminalization of Julian Assange is a consequence of uneven force relations that, in present time, give governments and corporation the power both to produce and to enforce their rules. This point will be dealt with more in depth in the following session. But, in order to have a better understanding of it, a different definition of surveillance than that proposed by Zuboff and Suvin will be necessary.

2. An alternative, relational approach: *sous-veillance* to *counter-surveillance* and the criminalization of dissent

David Lyon (2016; 2018) defines contemporary surveillance as *relational*, developing horizontally, as opposed to the vertical kind of surveillance from below that developed during the modern State. The development of IT, as well as the transformations brought about by post-fordist capitalism (Ash, 1993), have produced a surveillance that works within the social fabric. On the one hand, the development of technology, allows traditional power agents, such as state, police and intelligence, to use sophisticated tools to control individuals. Metadata are stored into IT systems and eventually exchanged between contractors, market operators and political actors. The new model of surveillance follows the trail of outsourcing, as well as reproducing the network structure of contemporary capitalism. In the case of the US government, intelligence agencies no more wield surveillance directly. Contractors, such as the Booz Allen Hamilton company, are given the task to spy communications. Moreover, corporations, store the data of their customers and are ready to sell them to the US government in change of enjoying privileged conditions within the market. This pattern provides a more in depth, invasive surveillance, as well as boosting the shift to a more intelligence-led, predictive model of policing (James, cit.).

On the other hand, the development of communication networks, enables everyone to gain as many information as possible about individuals, firms, political groups as possible. In a rhizomatic society (Deleuze & Guattari, 1977), information does not circulate from the top to the bottom, but spread across society through

clusters of groups and individuals located in strategic places. By an in depth scrolling through the web one can access, gather and process a large amount of data, that span from individual biographies to the nature of corporations. Social networks, for example, can provide with those essential data that helps making up one's own mind about a person private life. In the same way, it is possible to know about corporations core business, partnerships, contracts.

In other words, the internet is two-faced, as it both increases the chances for control from economic and political power and the possibility to uncover and reveal them, as well as using the web and technology for alternative uses to those of capitalism. In Marxist terms, class struggle around the possession and control of the means of production also concerns the web. State power, platform capitalism, contractor, take the same side in the development of those control strategies that monitor the interactions on the web both to gather those data necessary to produce and circulate a new brand (Klein, 2001), to prevent the development of eccentric, alternative behaviours and practices, to control workers and marginal groups. Political activists take the side of the new working class that contemporary capitalism controls (Negri and Hardt, 1995; 2001; 2004) by colonizing its private sphere. As class struggle entails that society is divided between dominant and subjugated social groups, surveillance from below is strongly discouraged and criminalized by those who are vested with power. Outright repression practices, such as the control through spywares of the computers of alleged groups "at risk", is sided by the control of information. It becomes thus possible for the dominant social groups who either possess or control the web to circulate a hegemonic discourse (Gramsci, 1973) that depicts media and web activists as criminals and presents the internet as a sort of cybernetic heaven, where one can get access, through the mediation of money, to as many goods as possible. Assange and his *Wikileaks* partners have demonstrated that alternative uses of the internet are possible, as well as revealing classified news about relevant State and corporate crimes. They did it through the elaboration. and enactment of alternative practices, more threatening and articulated than the other forms of alternative surveillance that currently exist. The criminalization of Julian Assange and *Wikileaks* is part of the political struggle for the control of cyberspace. More than other forms of unconventional use of other forms of cyber-resistance, Assange and *Wikileaks* posed a threat to the dominating powers. That was the reason for their criminalization. The next section will analyze this aspect in depth, by focusing on the construction of the concept of cybercrimes. After arguing for the need to develop a critical view about it, the analysis of different forms of cyber-resistance, as well as of counter-surveillance, will be explained.

3. The *legitimate threshold of cybercrimes: Assange as a subversive cybercriminal*

Howard Becker (1963) has unraveled the dynamics underpinning the process of criminalization. Moral entrepreneurs moved by purposes of reform gain the political support of mainstream public opinion by using their possession of material, symbolic and relational resources. Such a power network (Ruggiero, 2016) mobilizes those actors involved in the production and enforcement of rules, such as politician, police forces and magistrates in the repression of alleged cybercriminals.

Since the use of IT, in particular the surfing on the Internet, have grown to be prominent in social relations, a widespread moral panic has taken over Western societies. Such crimes as cyber-bullying, revenge porn, paedo-pornography, frauds, identity thefts, have taken advantage of the opportunities the web provides, such as anonymity and fluidity. Whereas one cannot deny the existence of these crimes, as well as the danger they pose to the community, on the other hand there exist a gap between the real danger and the representation of the phenomenon. Some authors (Treadwell, 2012) show how cybercrimes are mostly committed by either individual actors or by temporary networks of persons who constantly move between the legal and the illegal space. Media and enforcers hardly take this analysis into consideration, as they indulge in the representation of the web as a dangerous virtual place, haunted by treacherous entities. The circulation of such a narrative serves two purposes: the first is that of fuelling the media industry and to provide a mass audience, out of which the creation of web thrives. Cyber marauders are the new threat for society, endangering our bank accounts and privacy.

Moreover, the narration about foreign cybercriminals, in particular Russian, poses a threat to democracy and freedom. IT experts hired by the Russian president, Vladimir Putin, are regularly held responsible for spying, circulating fake news, influencing democratic elections, thus fueling the xenophobic rhetoric around the enemy and the resentments against migrants and refugees. It is out of this multilayered panic that governments feel legitimized to implement such policies as the Project Carnivore or enforce worldwide spying devices like the Echelon project. Like in the case of street crimes, fear (Simon, 2007), provides political power with the necessary justification to widen the net of social control (Cohen, 1985), and to tighten it at the same time through the forging of new criminal behaviors and the implementation of new repressive measures.

Political powers reproduce the dialectic between inclusion and exclusion through the production, also in the cyberspace, of a space of exclusion of those unconventional behaviours, lifestyles and expectations that pose a threat against the dominating power relations. An outcome that can be reached through the use of that state of exception (Schmitt, 1993; Agamben, 2017) that, while widening power, restricts civil liberties and increases criminalization. The category of cybercrime becomes, by this token, a wide container wherein all the kinds of behavior on the web

can be included, ranging from media activism to cyber-bullying. Under this scheme, Julian Assange can be deemed as criminals, both because they use the web to commit crimes and because, as they have access to classified data, they are accused of endangering national security, as well as suspected to work for a foreign power.

The use of a different criminological point of view, like the one provided by Kevin Steinmetz (2022), can be helpful to debunk the issue of cybercrime, as well as to de-criminalize Julian Assange and *Wikileaks*. Moreover, it will help unmasking the conflicts around the use of the web. Moving from a realistic approach, Steinmetz argues that, in order to consider a behavior as criminal, it is necessary to assess whether it is harmful or not for the public, causing social harm within the community. Steinmetz propose a distinction between primary and secondary harms. The former are the economic, psychological and environmental crimes that are caused by cybercrime. The latter are those harms caused by surveillance, that is censorship and manipulation through the growing monopoly of the majors, as well as fueling punitive attitudes. Despite the distinction between primary and secondary is arguable, as zemiologists (Whyte et al., 2015) show that it is what Steinmetz defines as “secondary harms” to damage society more seriously, the point he raises is relevant insofar as it evidences that surveillance, performed either by the state or by private actors, is also a criminal behavior. This being the case, the definition of cybercrime is not so straightforward and objective as mainstream public opinion pretends it to be.

The definition of crime, as well as the criminalization of individuals and social groups, are the outcome of power struggle in the economic and political spheres. Assange and *Wikileaks* were criminalized under the dominant pattern of laws and opinions, shaped by the dominating social and political forces. Moreover, if one takes into consideration the aspect of social harm, it will be possible to argue that Julian Assange, Edward Snowden, Chelsea Manning and the *Wikileaks* activists, far from harming the public, engaged in a beneficial activity. This is because they produced and circulated alternative information to make public opinion aware of the atrocities committed both by governments and by corporations. A subversive activity, as it overturns the meaning of crime and allows to see power under an opposite point of view. What governments, media and corporation call “national security”, “marketing” or “information” are indeed atrocities, spying activities and disinformation, that is they are *crimes of the powerful* (Ruggiero, 2018).

Such an overturning of political perspective cannot be tolerated and makes it necessary for power agencies to regain the lost ground by using labeling, criminalization and prosecution to make sure that such subversive practices as that enacted by Assange will not be followed. The treatment Assange and Manning experienced combines the repressive aspect with the deterrent one, because of its radical, innovative approach and structure. In the next session, these aspects will be focused upon.

4. To hide or to organize. The radical practice of *Wikileaks*

George Orwell, in his dystopian novel *1984* (1950), warned about the importance for power to control, manipulate and circulate information. Other authors, conversely (Negri, 1997), argue about the importance of sabotage, that is a pattern of articulated practices aimed at contrasting the capitalist domination while, at the same time, creating the condition for a new social organization, as well as a new mode of production.

In relation to the problems that relational surveillance poses, theories and practices of sabotage have developed following different paths. Geoffrey De Lagasnerie (2015), in his reflection about the practices of *Wikileaks*, reaches the conclusion that we are facing a structural change in public sphere. Since relational surveillance consists of an invasive control of the innermost individual spheres, and dominant media actors both produce and circulate disinformation, the new strategy of resistance should consist of hidden practices, carried out through secret identities. De Lagasnerie refers to the practices of Anonymous, which are successful insofar as unidentifiable individuals and groups enact them. Anonymity is even stronger if coupled with unpredictable acts, so as to take surveillants by surprise.

Whereas one can agree with De Lagasnerie about the impoverishment of public sphere, it is very unlikely that such alternative practices can be effective. Firstly, because anonymity means that people engaged in such activities cannot communicate between each other, so that their actions will remain on an individual range, that cannot be characterized as part of a collective project of alternative society. Secondly, because anonymity can make way for every kind of protesters, differently characterized, and often opposed to each other. A no global activist, a fundamentalist Muslim, an environmental militant, a neo-fascist or a MAGA member, could all use secrecy, anonymity and unpredictability as political practice, in the same moment, for the same purpose. The consequence of their actions will surely be the creation of new moral panic and provide the justification for the enforcement of restrictive and repressive “exceptional norms”. Finally, in order to coordinate each other effort, to reach a shared purpose, to gain the consent of a large amount of people, it is necessary to discuss publicly, also to improve the theoretical and practical aspect of an alternative project.

Elizabeth A. Bradshaw (cit.), in her analysis of *sous-veillance*, emphasizes two positive aspects of this practice. The first one relates to its peculiarity of “surveillance from below”, an aspect entailing two qualities: media-activists, as well as gathering and circulating documents about power abuses and brutalities, when practicing *sous-veillance*, also propose a different use of new digital technologies. Whereas the dominant, neo-liberal based, narration about IT stresses its value for consumerist purposes, such as shopping online, *sous-veillants* show the way to an

alternative use of technology as a tool of defense of civil liberties. The second positive aspect of *sous-veillance* relates to the organizational aspect. One cannot fight against power without an organization. This is why such agencies as Indymedia proved to be useful during the G8 of Genoa, in 2001, when it was possible to unmask the brutalities made by the Italian police (De Gregorio, 2002) against the no-global activists thanks to a two level work: direct action by photographers, reporters, video-makers, militants taking picture with mobile phones, could become public and circulate an alternative report on what had happened because of Indymedia, that worked as a collective subject coordinating all the documentation efforts that activists had done. Working publicly, in an organized way, by making an alternative use of the media, can pave the way for a reinforcement of public sphere.

When it comes down to change uneven power relation, though, *sous-veillance* is not “subversive” enough. *Sous-veillants* work in a defensive way, as they reveal and circulate the misdemeanours committed by the powerful, so that one could imply that they still have faith in liberal-democracies and their report aims at re-establishing the principles of civil liberties that might have been undermined by such episodes as either police brutalities or unfair arrests.

Julian Assange, as some authors point out (Anderson, cit., p.10), pushed the boundaries of resistance forward, by drawing on the cypherpunk experience. His resistance practices combined direct action and organization with the use of specific tools, such as cryptography and the Tor browser. Such devices are, according to Anderson (cit., p.7-8) anti-imperialist and anti-colonial devices because their use allows to dodge the surveillance practices enacted by governments, in particular the US Anti-Terrorism Bill (1991), promoted by the then Senator Joe Biden. This bill prescribes the restriction of cryptography, and the obliges private firms to provide the government with the data about their customers.

Assange and his *Wikileaks* partners, though their cypherpunk-inspired practice, engage in anti-imperialist and anti-colonial activism that consists of subverting the dominant logic about transparency and privacy. Whereas governments claim the right to privacy for their deeds and pretend to be entitled to violate individual privacy for sake of security, Assange moves in the opposite direction. Since power relations are uneven, it is possible to have a democratic society only if the powerful are under public scrutiny and common citizens are granted their right to privacy. To advocate transparency for the deeds of government and corporation becomes more and more necessary in contemporary age, when climate change, sharp social inequalities, war atrocities, police brutalities, make the world a more and more uncomfortable place to live in. To unveil the dark side of power means to change the political balance. In other words, to subvert power relations, since dismantling secrecy means to weaken a power that, under the name of security and prosperity, has kept hidden from the public view many negative aspects: tortures, nuclear experiments, ecologic disasters, indiscriminate killings. Julian Assange,

consequently, has been criminalized, prosecuted, arrested and held under hard conditions of detention because of his attack against the most important touchstone of power, that is secret. A tool that governments use to justify their state of exception and private firms justify under the claim they need protection from competitors.

Following this path, one can agree that the subversion of Julian Assange is due to his articulated practice, which on the one hand unveil power plots and on the other paves the way for an alternative social pattern. This is only in part true, at least in relation to what happens in the sphere of public opinion. If we would like to extend the discussion to other aspects, for example to the relations of production that make up the contemporary capitalist society, probably the practice of Assange would not be enough to subvert class relation. Whereas his lesson about direct action, organization and the use of specific tools to fight class oppressors, it could be argued that probably, the weak spot of *Wikileaks* was that of not connecting with those social movements who fight economic inequalities and extractive capitalism (Mezzadra & Neilson, 2013).

On the one hand, one could argue that information, nowadays, is a crucial area of production of surplus value (Lazzarato, 2000), so that Assange's practices, as well as having an anti-imperialist and an anti-colonial stance, are also anti-capitalists. On the other hands, the advancement of globalization, the impoverishment of Africa countries caused by the measures imposed by such organizations as the World Bank and the International Monetary Fund, have reshaped capitalism in depth, causing the development of multi-faceted anti-capitalist movements.

A connection between new social movements and *Wikileaks* would help shaping a more compact and stronger fighting front, that, as well as avoiding the criminalization of dissent, could expose the crimes committed by the powerful as the only kind of crime and promote a widespread mobilization. I am aware that, in order to achieve this outcome, it is necessary a mutual will to walk in this direction. It is very important to evidence this aspect, because one of the reasons why Julian Assange could be labeled as a criminal, forced to hide and then kept under hard conditions of detention, is related to the underrating of his action by many anti-capitalist forces. Traditional left parties, trade unions, as well as new generation activists, were quite shy in mobilizing themselves on behalf of Assange and *Wikileaks*, as they failed to recognize the cause of media activism as their own cause. A mistake that has caused Julian to suffer slandering and imprisonment, and the movements to suffer a progressive weakening. Because of a misunderstanding that could and should have been avoided. Let us hope is not too late.

Conclusions

There are many points one can make at the end of this work. The discussion I have tried to develop aimed at providing a critical point of view about IT, cybercrime, resistance and the perspective of an alternative political project. The first reflection concerns the apocalyptic view about technology, and the internet in particular. As both individual and social life tends more and more to be mediated by IT, there is no reason why we should be afraid of IT. It is not about passively accepting that we are living in a more and more technologized world, wherein the borders between the real space and the virtual space tend to be more and more blurred. Consequently, the demonization of IT is out of place, because every transformation brings about, along with dangers, also positive opportunities.

Secondly, the definition of cybercrime, like that of crime in the real space, is the product of social and political struggles. It is by this token necessary to debunk the rise of moral panic about cybercrime, by carrying out a massive deconstruction of all the narrations about it. In the case of Assange, sous-veillants, and hackers, the label of cybercriminals is a “political” one, as labellers are afraid of losing their privileges and power. The use of the web for the purpose of sabotage, as well as to unveil the atrocities and ambiguities of corporations and States, can be considered a practice of resistance and opposition. That is precisely what Julian Assange and *Wikileaks* put in practice. That is why they were criminalized. Their criminalization follows the usual pattern of labeling: on the one hand, the status of the accused is deteriorated, as Julian Assange was accused of “treason” by a country he is never been a citizen of. On the other hand, the alleged danger posed by the alleged traitor cybercriminals justify the enforcement and reinforcement of a state of exception-like measures, such as spying, censorship and manipulation.

Thirdly, Julian Assange and *Wikileaks* were criminalized because of their peculiar political practice. They combined the individual action direct and the revelation of classified information enacted by sous-veillance activists with counter-surveillance activities, by claiming that, in an uneven society, power relations can be balanced only by making power dynamic transparent and, at the same time, protecting the privacy of ordinary citizens. Their crime was therefore that of *subversion*, insofar as they subverted power relations.

Fourthly, the acts of subversion Assange and *Wikileaks* put in practice, despite the international solidarity they enjoyed and the innovative practice they designed, suffered from *isolation*. In other words, many social and political anti-capitalist movements did not consider the battles of Assange as *their* battles. This was due to a mutual misunderstanding, because on the one hand, many movements who prioritize anti-capitalism do not recognize the battle on the web as worth being fought, or they deem civil liberties as a minor issue in comparison to larger capitalist exploitations. On the other hands, Assange and *Wikileaks* were focused on information but hardly

made capitalist claims. A lack of communication that made criminalization and repression possible, and that resulted into the weakening of *Wikileaks*. A weakness we cannot afford in an age of forthcoming global wars. A coordination between the many anti-capitalist movement, able to bring about shared strategies and project, is strongly necessary in these times haunted by Donald Trump and Elon Musk, and by the use they make of the web.

Conflict of interest

The author declares that there is no conflict of interest.

REFERENCES

- Agamben, G. 2017. *Homo Sacer. Il Potere e la Nuda Vita*. Rome: Quodlibet.
- Anderson, P. 2022. Of Cypherpunks and Surveillance. *Surveillance and Society*, 20(1): 1-17.
- Ash, A. 1993. *Post-fordism. A Reader*. London: Routledge.
- Becker, H. 1963. *Outsiders*. Glencoe, NJ: Free Press.
- Bradshaw, E. A. 2013. This is What a Police State Looks Like: Sousveillance, Direct Action and the Anti-corporate Globalization Movement. *Critical Criminology Journal*, 21(7). 447-461.
- Cohen, S. 1985. *Visions of Social Control*, Trenton, NJ: Transaction.
- De Gregorio, C. 2002. *Non Lavate Questo Sangue*. Milan: Mondadori.
- De Lagasnerie, G. 2015. *L'Art de la révolte. Snowden, Assange, Manning*. Paris: Fayard.
- Deleuze, G. and Guattari, F. 1977. *Anti-Edipo*. Turin: Einaudi.
- Eco, U. 1963. *Diario Minimo*. Milan: Bompiani.
- Foucault, M. 2007. *Sicurezza, Territorio, Popolazione*. Milan: Feltrinelli.

- Geer, D. 2016. *Cybercrime. Digital Cops in a Networked Environment*, New York City, NY: New York University Press.
- Gramsci, A. 1973. *Quaderni dal Carcere*, Rome: Editori Riuniti.
- James, A. 2015. *Intelligence-Led Policing*, London: Routledge.
- Klein, Naomi. 2001. *No-Logo*. Milan, Italy: Mondadori.
- Lazzarato, M. 2000. *Capitalismo e Conoscenza*. Rome: Manifestolibri.
- Lyon, D. 2016. *Surveillance after Snowden*. London: Polity Press.
- Lyon, D. 2018. *The Culture of Surveillance*. London: Polity Press.
- Maurizi, S. 2023. *Il Potere Segreto*. Rome: Chiarelettere.
- Mezzadra, S., and Neilson, B. 2013. *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*. Durham, NC: Duke University Press.
- Negri, A. (1997) *I libri del Rogo*, Rome: Deriveapprodi.
- Negri, A., and Hardt, M. 1995. *Il Lavoro di Dioniso*. Rome: Manifestolibri.
- Negri, A., and Hardt, M. 2001. *Impero*. Milan: Rizzoli.
- Negri, A., and Hardt, m. 2004. *Moltitudine*. Milan: Rizzoli.
- Radcliffe, J. 2016. *Intelligence-Led Policing*. London: Radcliffe.
- Ruggiero, V., and Montagna, N. 2007. *Social Movements*. London: Routledge.
- Ruggiero, V. 2016. *Perché I Potenti Delinquono*. Milan: Feltrinelli.
- Ruggiero, V. 2018. *I Crimini dell'Economia*. Milan: Feltrinelli.
- Simon, J. 2007. *Il Governo della Paura*. Milan: Il Saggiatore.
- Suin, D. 2024. I am afraid of AI, <https://www.historicalmaterialism.org/article/i-am-afraid-of-ai/>, [accessed January 19, 2025].
- Tien, L. 2016. Architectural regulation and the evolution of social norms. Daniel Geer (ed.). *Cybercrime: Digital cops in a networked environment*. 37–58. New York City, NY: New York University Press.

Treadwell, J. 2012. From the car boot to booting it up? eBay, online counterfeit crime and the transformation of the criminal marketplace. *Criminology and Criminal Justice*, (2)2. 175-191.

Vecchi, B. 2019. *Il Capitalismo delle Piattaforme*. Rome: Manifestolibri.

Vegh Weiss, V. 2021, ed. *The Criminalization of Dissent*, London: Routledge.

Ventura, H., Deflem, M., and J. M. Miller. 2005. Governmentality and the War On Terror: Fbi Project Carnivore and The Diffusion Of Disciplinary Power. *Critical Criminology Journal*, (5)13, 55-70.

Whyte, D. 2015, ed. *How Corrupt is Britain?* London: Pluto Press.

Zuboff, Shoshanna. 2019. *Surveillance Capitalism*. Washington, DC: Oxford University Press.

Ecomusei/musei diffusi nel Chianti, il caso “I Lecci” Da centro per la cultura del vino a museo del territorio

Alice Ferretti

Ecomuseums in Chianti, the case of I Lecci: from center for the culture of wine and vines to museum of the territory

Abstract

Rural civilization is the subject of multiple interpretations, criticisms and studies. What methods and instruments are chosen for its representation? Is it still possible for a community to self-determine its natural and cultural heritage? What is the relationship between communities, territory and heritage? What is the function of the contemporary museum and how can it be representative and change maker for the community who host it? These are some of the questions that arose when thinking about local museums in the countryside where the author's family lives and where she spent many years. In particular, the essay analyzes the themes of museum anthropology in the context of the widespread museum of Empoli Valdelsa, in the case of the I Lecci museum, in the municipality of Montespertoli. Subjects of analysis are the preserved material heritage, the representation of peasant civilization and traditions intangible, the rearrangement during the construction of the new local museum and the use itself inside the community and for this latter itself.

Keywords: ecomuseum, museo del territorio, rural areas, peasant culture, visual ethnography

Introduzione

La civiltà contadina è oggetto di molteplici interpretazioni, critiche e studi. Quali metodi e strumenti vengono scelti per la sua rappresentazione? È ancora possibile per una collettività autodeterminare il proprio patrimonio naturale e culturale? Quale è la relazione fra comunità, territorio e patrimonio?

Queste sono alcune delle domande sorte nel pensare ai musei locali del paese di campagna dove vive la mia famiglia e dove ho passato più anni. In particolare, l'elaborato analizza i temi dell'antropologia museale nel contesto del museo diffuso dell'Empolese Valdelsa, nel caso del museo I Lecci, nel comune di Montespertoli. Soggetti di analisi sono il patrimonio materiale conservato, la rappresentazione della civiltà contadina e tradizioni immateriali, il riallestimento in corso d'opera in museo

del territorio e l'uso stesso all'interno della comunità. Inoltre, quale è la funzione del museo contemporaneo? Le selezioni di oggetti e i loro usi sono protagonisti di dibattiti. Perché ancora rappresentare e rivivere le tradizioni legate al mondo rurale nell'epoca dell'urbanizzazione e alienazione dalle terre? Quali possono essere le motivazioni e influenze per una comunità nella autorappresentazione delle proprie tradizioni culturali? Come può il museo farsi portavoce di queste richieste?

Il museo è generalmente inteso come luogo di conservazione di oggetti e preservazione statica della conoscenza, esso è contemporaneamente istituzione pubblica, meta turistica, monumento identitario, spazio educativo, macchina culturale, strumento di comunicazione di massa (Lattanzi 2021). Sono ancora questi i criteri di esistenza del museo nella contemporaneità? Sono queste misure identiche in diversi luoghi, tempi, comunità?

La nozione di *ecomuseo* fu proposta da Georges Henri Rivière, museologo francese, nel 1936 per porre l'attenzione sulla relazione tra patrimonio, comunità, territorio. Durante la conferenza generale dell'ICOM nel 1971 essa venne ufficializzata. Il museo è quindi inteso come istituzione culturale diffusa nel territorio e per la sua comunità, dove patrimonio naturale e culturale si fondono nella rappresentazione di un'identità fluida condivisa. La promozione del territorio e la fruizione nella comunità che lo ospita sono gli obiettivi principali; attività didattiche e ricerca, creazione di reti locali e partecipazione delle realtà locali sono tratti distintivi dell'*ecomuseo*. Interconnessione e interdipendenza di saperi e patrimoni sono intrinseche nella cultura dell'*ecomuseo*.

Il museo non è un sistema chiuso, immobile e fossilizzato nella memoria e narrazione unica, ma è dinamico, legato al processo di mutamento di una specifica comunità e al paesaggio, materiale e invisibile. La comunità è soggetta di esposizione e narrazione, che si intreccia col senso di identità e relazione fra individui, paesaggio e multi specie. Il pilastro dell'*ecomuseo* è la triade territorio-patrimonio-comunità (Lattanzi 2021), in opposizione ai vertici edificio-patrimonio-pubblico, dove gli oggetti trovano una soggettività socioculturale:

“Un *ecomuseo* è un'organizzazione che si occupa di studiare, tutelare e far conoscere la memoria collettiva di una comunità, delimitata geograficamente, e del suo particolare rapporto con l'ambiente circostante composto da peculiari caratteristiche e risorse naturali” (Benucci 2024).

Inoltre, il concetto di “museo diffuso” esprime lo stretto rapporto che intercorre fra un territorio e il patrimonio conservato nei suoi musei, ma anche quello che l'istituzione deve intessere con la collettività locale. Considerando il museo come “una pratica di scrittura finalizzata alla rappresentazione culturale” (Lattanzi, 2021), il museo è racconto, processo di costruzione in prospettiva collaborativa. In un *ecomuseo*, si parla di co-costruzione, tra collettività, territorio, tradizioni e

mutamenti. Esso passa dall'evocazione alla rappresentazione, tesse relazioni fra particolare e universale attraverso oggetti ed esposizione comunicativa di significati.

Il contemporaneo dibattito sulla relazione tra museo e antropologia apre la discussione sulla rappresentazione di una certa cultura, occidentale o meno. L'antropologia si pone qui come critica culturale e il museo come luogo vivo di salvaguardia e promozione del patrimonio, ma anche come costruzione interattiva fra e di culture, e di specifiche comunità (Lattanzi 2021).

In particolare, questo elaborato discute i temi della museologia critica e antropologia culturale, quali patrimonio, servizio alla comunità, nel caso del museo I Lecci di Montespertoli, precedente museo della vite e del vino, della civiltà contadina, ora in rifacimento. La scelta deriva dal voler indagare approfonditamente certe tematiche nel contesto a me familiare. Ricordi di gite scolastiche, camminate e visite al museo negli anni dell'infanzia e riscoperte curiose nel ritornare a casa negli ultimi anni, trovano qui spazio e tempo di osservazione e analisi critica, in rapporto al museo come istituzione all'interno di una comunità rurale. Quest'ultima verrà presentata non come statica, ma come in processo di divenire, dove il museo diventa strumento per e dalla comunità stessa, mettendo in discussione i pilastri della antropologia museale originaria. Il museo è un luogo non neutro, è oggetto sociale di costruzione identitaria e politica, trasmette valori socioculturali, incarna la/le memoria/e collettiva e gli usi del passato, presente e futuro (Lattanzi 2021). Il museo diventa storia e coscienza del territorio e della sua comunità, va oltre all'esperienza museale come "etnografia del tempo ritrovato" (Pazzagli 2022).

Fonti chiave sono il testo di Lattanzi (2021), "Musei e antropologia", che fornisce i dibattiti chiave sulla museologia contemporanea, la svolta critica degli ecomusei, soggetto dell'elaborato. Il testo di Clemente e Rossi (1999), "Il terzo principio della museografia, antropologia, contadini, musei", offre spunti di analisi della ruralità, della sua possibile rappresentazione e conservazione e quindi il ruolo del museo fra comunità e paesaggio.

Inoltre, l'elaborato è frutto di una breve ricerca qualitativa etnografica sul campo. Ho visitato la struttura ospitante il museo I Lecci due volte, in primis per raccogliere materiale fotografico, nel ruolo chiave della visualità in antropologia. Successivamente, ho svolto un sopralluogo al museo assieme a Daniela Brenci, responsabile comunale ufficio cultura, promozione del territorio, musei e biblioteca, in quanto la collezione è in fase di rinnovamento. La temporanea chiusura del museo poteva presentarsi come limite nell'accedere alle collezioni, manufatti e pannelli espositivi; invece, è stata utile nel ripercorre la costruzione e obiettivi del museo stesso, nel rivedere il materiale protagonista in allestimento, in fase di resinificazione. La lettura di papers pubblicati su diverse riviste, articoli di ricerca universitaria e giornalismo, così come siti di musei e piattaforme online e materiale audiovisivo ha contribuito alla comprensione critica del caso studio. Le immagini inserite sono state scattate con consenso durante la visita guidata al museo.

La civiltà contadina

Il soggetto di ricerca è il museo I Lecci di Montespertoli. Esso nasce come contenitore delle culture materiali e tradizioni intorno alla coltura della vite e produzione del vino nella regione del Chianti fiorentino. Interessante era la presenza di un laboratorio dei sensi, già di avanguardia nell'includere i diversi sensi come strumenti di conoscenza, attraverso la visione di immagini, il tatto di oggetti e l'ascolto di testimonianze sulla cultura del vino.

Lo sguardo e metodo antropologico permette qui di studiare fenomeni e luoghi vicini al quotidiano, per indagare le scelte profonde, il perché della loro esistenza. Il museo scelto diventa quindi oggetto e soggetto di esperienza e interpretazione (Lattanzi, 2021). La conoscenza locale della fusione fra comunità, patrimonio culturale e territorio è oggetto di indagine e protagonista del museo stesso.



Pannelli esterni del museo originale I Lecci “Centro per la cultura del vino” e manifesto dell’inaugurazione (2003)

Ecomuseo o museo del territorio

La divisione fra natura e cultura è prodotta della civiltà dello sviluppo capitalista, Questa ontologia separatista è falsa ed evidente nella nascita degli ecomusei. La prospettiva di antropologia museale si connette con i concetti di natura-cultura, attraverso la rete degli ecomusei. L’ecomuseo è “azione patrimoniale finalizzata alla salvaguardia del paesaggio culturale” (Lattanzi 2021, p. 64). Il nesso fra territorio “naturale” e patrimonio culturale è evidente. Questo è l’oggetto di studio di questo

elaborato sul museo diffuso I Lecci, nel comprendere quanto esso possa rappresentare un esempio o meno.

Le critiche vedono la parola “eco” come un prefisso giustificatorio nei confronti della crisi climatica e di una nostalgia verso il passato. Nonostante ciò, gli ecomusei hanno un ruolo chiave nel ristabilire la funzione del museo in contesti non urbani e per le comunità stesse, al di fuori delle logiche di turismo. L’ecomuseo è luogo di resistenza nei processi di cambiamento socioeconomico attuale, che vede il museo come fonte di guadagno privato, e non di impatto per la comunità ospitante stessa.

Il museo I Lecci mette in scena l’interazione tra esseri umani e ambiente, esponendo come le culture trasformano il territorio. La stratificazione di pratiche contadine, conoscenze materiali e orali, la produzione di utensili e manufatti, la centralità di prodotti come vino, olio ecc. sono parte del patrimonio protagonista del museo. Essi sono tracce di un vissuto culturale.

Durante la ricerca etnografica, Daniela mi ha illustrato come il museo I Lecci è tuttora in fase di rinnovamento, esso diventerà *museo del territorio*, ampliando l’esposizione del vino e coltura della vite, a olio, tartufo, grani antichi, ovvero quei beni ecologici e culturali ponte tra comunità umana e territori, ecosistemi. Ecco che il concetto di “museo del territorio” diventa pratica. Daniela mi ha detto che per poter chiamare I lecci ecomuseo bisogna soddisfare certi requisiti, rimane però il dibattito sulla sua natura di museo della comunità e per la comunità e le potenzialità espresse dai paragrafi successivi.



Sala in allestimento, reperti ceramici e botti di vino del precedente museo

Museo comunitario

Considerate le argomentazioni sovrarappresentate, l'ecomuseo è espressione di "mondi locali" (Lattanzi, 2021). I beni museali e la patrimonializzazione sono legati alla loro natura pubblica ed inserita all'interno della comunità.

Il museo della vite e del vino fa parte del museo diffuso dell'Empolese Valdelsa, come tassello di una rete di musei e patrimonio di un territorio più ampio, collegato alla molteplicità della cultura contadina, delle tradizioni mutevoli legate all'agricoltura, alle stagioni, strumenti, pratiche e conoscenze. Il museo qui scelto espone oggetti per la vendemmia, lavorazione dell'uva e conservazione del vino, ma anche cartoline e giornali, locandine legate alla cultura intorno al prodotto locale, mostrando l'intreccio tra la storia della comunità contadina con il lavoro e l'interazione di essa con il paesaggio naturale.

Concetti di memoria, identità, relazione natura-cultura, individuo e comunità vengono evocati dalle sale museali, dagli oggetti esposti e quelli taciuti, dalla comunicazione scritta, verbale, visuale, corporea, dagli attraversamenti degli spazi e dal patrimonio materiale, ripercorrendo una storia culturale viva e non fossilizzata in un passato idealizzato. Approcci antropologici dominanti e strategie espositive vedono l'ecomuseo come una rete, un museo diffuso dove natura e cultura sono connesse. La missione politica ed ecologica dell'ecomuseo deriva da una visione critica della museologia stessa. Inoltre, il concetto di "comunità patrimoniale" (Lattanzi 2021) è inteso da Daniela nello spiegarmi come la cittadinanza, le sue associazioni e artisti sono chiamati alla realizzazione del nuovo museo, in un processo di democrazia culturale. Il museo vuole essere spazio pubblico, con progetti per le scuole, turismo di prossimità, aggregazione e consapevolezza diffusa sul territorio. Il museo diventa bene comune in un territorio marcato dalle trasformazioni storiche e fondato su un insieme di relazioni e funzioni, dove la patrimonializzazione e educazione sono obiettivi primari del museo stesso.



Monete rinvenute nel tesoro di Tresanti, in riallestimento

Patrimonio culturale-naturale

Cultura come conservazione

Il museo ha il ruolo chiave di preservazione di un determinato patrimonio, che esso sia composto da oggetti fisici, scritture, fonti audiovisive e relazioni immateriali. La conservazione è il rapporto fra passato e presente (Lattanzi 2021). Il valore deriva dall'accumulazione della memoria. In questo senso il museo I lecci rappresenta la rianimazione, tramite esposizione materiale e scritta, delle tradizioni fondanti della comunità agricola del territorio di Montespertoli, chiarendo il nesso fra un passato non più esistente e un presente da interpretare. Essi rappresentano il passato da salvaguardare per "assicurare serenità alla materia" (Lattanzi 2021, p. 45). Questo processo rafforza l'idea di identità, appartenenza. Il museo è "dispositivo di controllo del tempo" (Lattanzi 2021), per incasellare, classificare e "mummificare" oggetti, culture e conoscenze.

Invece, gli oggetti possono essere tracce viventi di un passato e presente in connessione, del processo di costruzione culturale e identitaria, invece che di un dato fisso e immutabile. La memoria si trasforma in coscienza collettiva. Da qui deriva il ruolo pubblico del museo, come luogo di conoscenza. Il processo di significazione rivela la costruzione del valore che individui e comunità attribuiscono a queste "reliquie". Nel caso del museo I Lecci il valore attribuito agli oggetti non più in uso rivela il valore dell'interpretazione postuma, dalla conservazione contemporanea all'esperienza conoscitiva delle generazioni successive. L'oggetto narra ed è portavoce di tradizioni e conoscenze silenziose ma resistenti. Il rapporto fra il museo e lo scorrere del tempo è in questo elaborato centrale, nella presentazione del caso studio e della relazione fra passato contadino e territorio-comunità vivente. Il museo comunica ed espone le radici del contesto attuale in cui gli oggetti e la cultura immateriale si trovano, evidenziando lo scopo sociale e politico dello spazio espositivo stesso. Il museo può essere più di medium temporale, è luogo fisico di comprensione delle proprie radici, del perché di certe conoscenze, trasformazioni, che provengono da una comunità ristretta immersa in un territorio, mediando fra tradizione e modernità, senza nazionalismi e nostalgie acroniche (Lattanzi 2021). La conoscenza è situata a contesti culturali-politici economici, così dovrebbe essere il museo, al servizio e autorappresentazione della propria comunità. La patrimonializzazione è un paradigma (Lattanzi 2021). Il concetto di *memoria culturale e identità culturale collettiva* (Lattanzi 2021) legano il caso studio dell'antropologia museale contemporanea. Succede che la conservazione delle espressioni culturali si leghi ai sentimenti identità di persone. Beni materiali e saperi, cultura immateriale dipendono e influenzano l'identità culturale di una comunità.

Cultura come identità

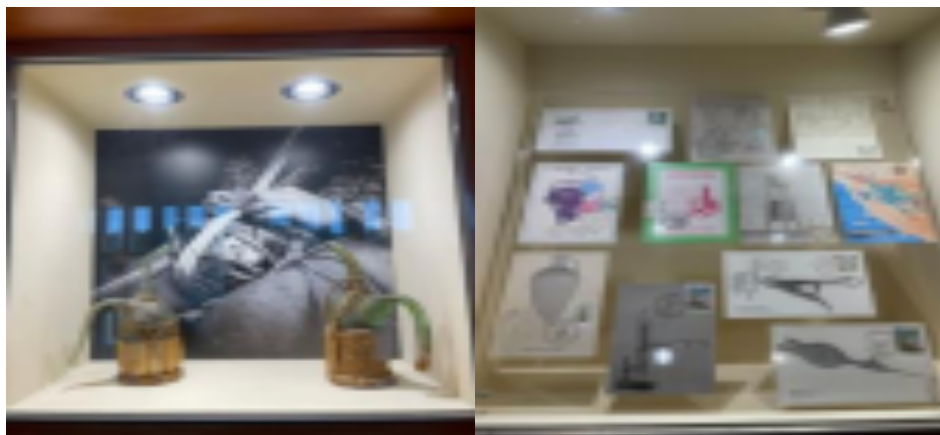
Il patrimonio è strettamente legato al concetto di identità, sia della storia individuale sia del panorama collettivo (Lattanzi 2021). La memoria culturale è un processo sociale, così il museo svolge la funzione di vetrina del patrimonio, ampliando le categorie di conservazione (Lattanzi 2021). La critica decoloniale mette in luce le problematicità del concetto stesso di patrimonio culturale, allora l'elaborato si interroga sulla necessità stessa del museo di una minore e localizzata rappresentazione culturale. Memoria, identità, temporalità si intrecciano, nel mondo perduto e simultaneamente ritrovato (Lattanzi 2021). Il museo ha ruolo chiave nella lotta all'oblio e alla noncuranza delle radici culturali delle azioni e pensieri quotidiani. Il valore culturale è interconnesso col senso di identità e appartenenza, nel ritrovarsi nelle radici e nelle condivisioni. La critica può vedere nel museo contadina una pratica di nostalgia rurale e di un rendere romantico un passato mutato. Il museo è "forma di autorappresentazione collettiva" (Lattanzi 2021). Come si definisce un'identità culturale comune? Può il museo essere portavoce di plurime e distinte dinamiche? Infine, il museo sottende la generale visione della cultura come rappresentazione di un'identità. Essa connette comunità, territorio, ecosistemi dinamici. L'ecomuseo espone la comunità alle proprie tradizioni, così si pone di fare il nuovo museo del territorio di Montespertoli.

Cultura come comunità

Il museo riguarda la relazione tra comunità locale e patrimonio materiale e immateriale. Il museo diffuso o ecomuseo va oltre quindi la condizione di museo come istituto culturale statale-globale. Le politiche e trasformazioni locali sono centrali. La promozione di uno sviluppo astratto di una cultura, si muta nella condivisione di un patrimonio multiforme e all'interno della comunità. In questo caso, il museo I Lecci mostra il patrimonio del paese di Montespertoli e il rapporto fra la sua comunità e il paesaggio naturale del Chianti, con la dimensione economica della produzione di vino, olio, tartufo, grani antichi ecc.

Per superare la logica della commercializzazione del patrimonio, il museo si deve porre come agente trasformativo e di partecipazione fra e per i cittadini e cittadine. Il rapporto fra i beni culturali comuni e la fruizione culturale di massa rimane complesso, limitando la funzione sociale e crescita culturale del museo stesso (Lattanzi 2021). La missione applicata dei musei è fondamentale, così come la funzione educativa. Sorge la domanda, chi è il pubblico del museo in questione? Esso è simultaneamente la comunità di agricoltori e viticoltori, i cittadini del paese che vogliono riscoprire tradizioni e saperi locali, i turisti e viaggiatori stranieri e curiosi rispetto ai temi. La cultura diventa oggetto e soggetto della comunità, la quale può essere *empowered* nella gestione e creazione del museo stesso. Ad oggi il museo I Lecci è infatti in riallestimento. Il museo è "luogo aperto alla costruzione e

produzione di nuova cultura” (Lattanzi 2021, p. 21). Il museo è parte e specchio di storie culturali. Conoscenza globale e salvaguardia del “patrimonio dell’umanità” diventano azione locale e autocoscienza identitaria. Nel conoscere a fondo le proprie radici e viventi tradizioni nasce l’interesse e la partecipazione alla gestione dei beni culturali, materiali e immateriali.



Immagini. Fotografie e cartoline costruiscono la memoria visuale collettiva, contribuiscono alla fondazione di tradizioni e cerimonie comuni. Sono fondamentali nella realizzazione del nuovo Museo del Territorio

Durante il breve lavoro di campo, apprendo come il nuovo museo del territorio vuole rendersi portatore di una più ampia comprensione del ruolo delle istituzioni culturali. Il museo diventa un sistema olistico a tutto tondo dalla storia geomorfologica all’esposizione di fotogrammi e scavi etruschi. La cultura si dimostra essere un processo, in continua mutazione, la sua comprensione è l’obiettivo ultimo del museo stesso. Esso narra le trasformazioni sociopolitiche, mostrando ancora una volta le interconnessioni fra territorio e culture. Esempio applicato di queste nozioni teoriche è la creazione del murales *Civitas ad opera* di un pittore locale di

Montespertoli, rappresentante le figure pubbliche celebri, il patrimonio culturale conosciuto come l'opera di Filippo Lippi, i castelli, il vino, ma anche l'onnipresenza del territorio naturale, quali le colline, vigneti, ulivi. La rappresentazione visiva semplifica ed avvicina al patrimonio chiave, ristabilendo la connessione fra il museo, territorio e comunità, ecco che esso diventa ecomuseo o museo diffuso (nonostante i criteri burocratici ufficiali).

Il ruolo del museo: istituzione nella cultura capitalista o strumento di comunità?

In seguito agli argomenti sopra riportati, sorge la questione sull'utilità, valore e uso del museo stesso all'interno della propria comunità. La priorità alla collezione, ricerca, valore disciplinare muta nel ripensamento della missione di decostruzione culturale dei saperi passati e contemporanei. Forse l'ecomuseo può ancora sottrarsi alle logiche del turismo di massa e commercializzazione del museo come luogo di intrattenimento, e diventare quindi strumento di politica culturale. Il fervore museale è legato alla costruzione di legittimazione nazionale. Come possono infine i musei ed ecomusei porsi di fronte al cambiamento sociali, politici ed ecologici attuali?

Al contrario l'ecomuseo si pone in dialogo con la comunità e per essa stessa, non per massimizzare i consumi e guadagni esterni. I processi sociali di patrimonializzazione sono intrinseci allo sviluppo del mondo culturale, in un contesto sociopolitico in cui i musei sono strumenti di autorappresentazione e legittimazione di autorità politiche nazionaliste e coloniali. Al contrario, etnografia militante e antropologia come critica culturale (Lattanzi 2021) svelano come il museo possa essere inteso come ente vivo e attivo all'interno della comunità che lo ospita. Il museo è attore nella costruzione di una comunità, intesa in senso olistico sociale ed ecologica, forte strumento di politicizzazione e promozione di cultura. Al museo come "barriera del tempo" (Lattanzi 2021) si consegna la storia di una comunità legata alla storia del territorio, del suo uso e riproduzione, dei legami di conservazione e rigenerazione del patrimonio culturale. Gli oggetti esposti narrano storie, contegno saperi e collegano generazioni, territori, simbolo di una cultura in transito e trasformazione. Il museo è servizio pubblico. Le politiche di partecipazione e posizionamento sono fondamentali (Lattanzi 2021).

Il pilastro dell'ecomuseo stesso è lo sviluppo sociale ed ambientale locale. Il museo è centrale nella prospettiva ecologica e partecipazione sociale della comunità, così I Lecci si pone l'obiettivo di restituire tali patrimoni e conoscenze alla collettività, intraprendendo un percorso pubblico, rispetto alla musealizzazione egemonica. Il museo è area culturale (Lattanzi 2021), luogo della rappresentazione e del dualismo, qui rispetto ad una cultura contadina passata ma fortemente radicata nel presente del territorio e della comunità. La rappresentazione museale è funzionale alla conservazione, rinnovamento e risveglio di tali tradizioni, conoscenze e cosmo

visioni, quindi necessaria alla trasformazione del nostro comune modo di agire, interpretare e dialogare, sia nella collettività umana sia nel più-che umano, risvegliando una coscienza socio-ecologica. Il paesaggio è inteso come luogo fisico di presenza e vita, casa e cultura dei luoghi (Hooks 2020). I beni patrimoniali sono in relazione con la vita della comunità, le azioni sul territorio. La narrazione diventa attiva e partecipata. In questo senso il museo I lecci, nell'ampio progetto di ristrutturazione, prevede la creazione di quattro aree tematiche sui pilastri dell'economia e della socialità locale, vino, olio, tartufo e grani antichi. Ci sarà una sala dedicata ai recenti scavi etruschi, indicando come gli oggetti raccontano la vita e lo scorrere di un territorio. Daniela mi spiega come il museo vuole diventare un percorso accessibile ai "turisti di prossimità", e accessi plurilinguistici attraverso materiali digitali e percorsi conformi alle diverse disabilità. Sarà effettuato un concorso di idee, call di artisti per la decorazione delle pareti delle scale. Infine, il neo-centro di documentazione del territorio si pone come luogo aperto alla consultazione, pubblicazione sugli argomenti del museo, un polo nella comunità per la comunità.

La politica della rappresentazione culturale è presente all'interno dell'ecomuseo. La musealizzazione del paesaggio storico-culturale ed ecologico ha come pilastro la comunità stessa, attore di narrazione, usufrutto e critica al museo stesso. Quest'ultimo diventa dinamico, propositivo e partecipativo. Esse sono nuove modalità critiche di approccio al patrimonio e rilevante è che siano sorte in contesti rurali, al di fuori delle logiche urbane di sviluppo coloniale e capitalista. Il nuovo museo è e racchiude beni culturali, visioni, manufatti, politiche. Seguendo i parametri in Lattanzi (2021 p. 78), coglie il senso incorporato negli oggetti, favorisce la partecipazione della società civile, valorizza la consapevolezza locale del territorio e al patrimonio. La più recente versione definisce infatti il museo come:

"Museums are democratized, inclusive and polyphonic spaces for critical dialogue about the pasts and the futures. Acknowledging and addressing the conflicts and challenges of the present, they hold artefacts and specimens in trust for society, safeguard diverse memories for future generations and guarantee equal rights and equal access to heritage for all people. Museums are not for profit. They are participatory and transparent, and work in active partnership with and for diverse communities to collect, preserve, research, interpret, exhibit, and enhance understandings of the world, aiming to contribute to human dignity and social justice, global equality and planetary wellbeing" (ICOM, 2019).

Infine, il museo protagonista si pone come scuola vivente, luogo dinamico di dialogo tra territorio e comunità, di liberazione attraverso una conoscenza approfondita e collaborativa e punto di partenza per l'attività stessa che lo abita. Pur non rappresentando le "diversità umane" (Lattanzi 2021), il museo I Lecci partecipa

al processo di costruzione delle culture locali, conservando antichi saperi e aprendosi alle contaminazioni. Il museo è “spazio dove prendere consapevolezza del proprio passato...ponte tra le generazioni e le diverse tradizioni” (Lattanzi 2021, p. 105). La comunità è attrice sociale alle politiche della conservazione e valorizzazione del patrimonio e delle culture.

Visualismo e modi della rappresentazione

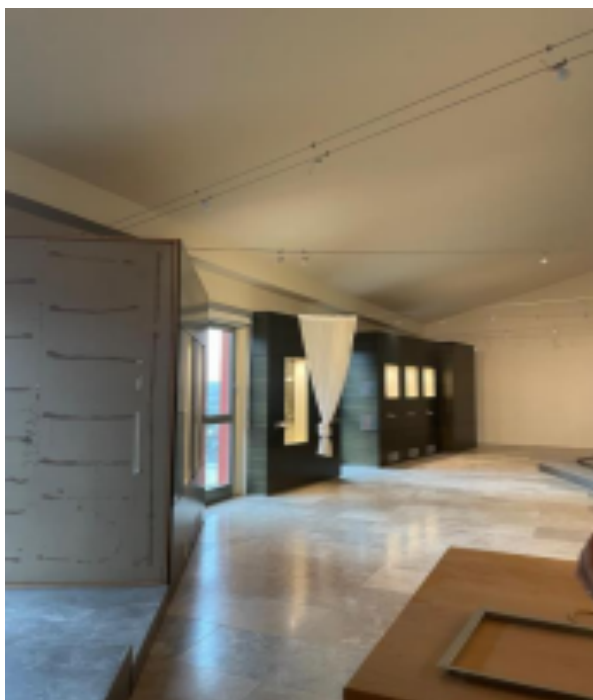
La questione della rappresentazione etnografica, intrinseca ed esplicita, chiude il corpo principale di questo elaborato. La contestualizzazione del luogo museo rende gli oggetti carichi di significato anche se traslati dal loro uso e conoscenza quotidiana, in mano alle comunità del territorio per lo svolgimento di determinati lavori. Gli oggetti esposti diventano soggetti di narrazioni, storie, testimoni di un mondo contadino e rurale ormai (quasi) in disuso. Il nuovo museo non vuole romanticizzare, né storicizzare e contestualizzare il patrimonio presentato, bensì farsi portatore di rappresentazione e riflessioni viventi, di una necessità di riconnessione con il territorio, le conoscenze e la propria comunità. La memoria culturale, la legittimazione del patrimonio non congelano tali oggetti e non li condannano ad un oblio, ma dovrebbero interrogare la necessità e accesso dell'ecomuseo stesso.

La riflessione sul valore del patrimonio culturale e il ruolo del museo, soprattutto quelli contadini ed ecomusei, nell'età postmoderna risuona, per decostruire il patrimonio inteso come bene da consumare. Qui si apre la discussione sul valore pubblico del museo, soprattutto nel caso del museo diffuso, il cui rapporto con la popolazione è inscindibile. Il museo vive nel suo contesto sociale ed ecologico, quale è il confine fra luogo di intrattenimento o fucina di saperi? ricordo ancora, ed è questo il motivo per cui ho centrato il paper su questo tema, quando alle elementari venni in gita al museo I Lecci per imparare a fare il pane, le tecniche di coltura e lavoro della vite e le tradizioni eco-culturali intorno al vino. La domanda sul valore pubblico ed applicato del museo sulla cultura contadina del vino e della vite rimane. È esso luogo di consumo da parte dei visitatori turisti, luogo dove attingere conoscenze non più appartenenti alla maggior parte della comunità o luogo neutro di pura conservazione del patrimonio materiale e immateriale? Il Museo è sia luogo di consumo sia di apprendimento, a metà strada fra conoscenza e edonismo (Lattanzi 2021, p. 42). I beni culturali (e naturali, che poi sono interconnessi) sono al centro di processi di valorizzazione per la produzione economica, di comunicazioni ed usufrutto di massa, oggetti e soggetti della democratizzazione dell'accesso a spazi. Percorsi emozionali e sensoriali, mappe di comunità, storie intergenerazionali ecc. sono fondamentali nella costruzione dell'ecomuseo stesso.

Conclusione

Novità e diverse prospettive

Il museo I Lecci è attualmente in fase di rinnovazione, esso diventerà museo del Territorio, focalizzandosi su prodotti e culture locali, come vino, olio, tartufo e grani antichi. Da museo per la cultura del vino e della vite si amplierà a museo del contesto socio-ecologico, con una sezione dedicata ai recenti scavi archeologici etrusco-romani all'interno del comune, un archivio e centro di documentazione della terra e del vino dedicato a Bartolomeo Interi (agronomo del 1600). Il territorio di Montespertoli è anche coinvolto nel museo diffuso degli Uffizi, in quanto ospita una pala di Filippo Lippi. Il mio interesse però verteva più sulla cultura e tradizione del vino, attraverso una lente ecologica e sociale. Il museo diffuso della Valdelsa, di cui il museo I Lecci di Montespertoli fa parte, non è inserito nella mappa ufficiale degli ecomusei toscani, che comprende invece l'ecomuseo della Montagna Pistoiese e del Casentino. Daniela mi ha spiegato che per essere inseriti nella rete ecomusei bisogna soddisfare requisiti che al momento il nuovo museo non possiede. Il museo I Lecci rimane tuttora chiuso, sotto riallestimento. L'inaugurazione è prevista per fine giugno 2025, sono emozionata di partecipare e osservarne la vita nella comunità.



Nuova grande sala espositiva del territorio. Include le sezioni su Olio, tartufo, vino e grani antichi e storia geomorfologica del suolo e cambiamenti climatici

Museo come liberazione o divisione?

Infine, la domanda sul nesso esistente fra museo come luogo e tempo e la società in cui esso è inserito, sorge. Sono gli oggetti esposti solo strumenti di racconto, di sé stessi, degli altri e di noi? Infine, l'invito è al chiedersi cosa possa essere un museo oggi, cosa possa fare con e in una comunità contadina che si sente in parte moderna e in parte fiera di coltivare ancora certe tradizioni e conoscenze. Il museo può diventare quindi partecipazione per una riflessione collettiva su cosa significhi essere comunità e per ri-scoprire e creare cultura, intesa come critica, creazione plurima e cambiamento. Il museo conserva, comunica, cambia. Quale è quindi la necessità di recuperare, riscoprire questo museo? Forse meravigliarsi e formare all'ascolto, visita attenta e riflessiva. Il museo è modo di vedere (Alpers 1995, in Lattanzi 2021). La cultura partecipata, insieme all'antropologia, diventa strumento di mediazione, incontro, conoscenza approfondita. Le verità e narrazioni etnografiche sono molteplici, locali e collettive, questo forse è anche il museo. La capacità del museo di liberare lo sguardo e offrire multiple prospettive ne è la ragione politica più significativa (Lattanzi 2021). Allo stesso tempo, il museo e i beni culturali possono diventare marchi ed enti da rendere merci, risorse da sfruttare per un guadagno economico, con scarso impatto sociale. Il confine fra museo e imprese culturali per lo sviluppo del territorio è labile. Il museo tempio, come luogo di intrattenimento, destinazione del turismo di massa, è opposto alla nozione di ecomuseo. Il consumo del turismo culturale è antitesi del fine dell'ecomuseo stesso, di autorappresentazione e applicazione nel territorio e comunità.

Nello studio del museo I Lecci emergono come la curatela condivisa, la gestione partecipata al patrimonio, intersezione di persone, paesaggio e manufatti esemplifica la riuscita del modello dell'ecomuseo, nel contesto sociale attuale e nelle aree rurali. I progetti educativi con le scuole locali, enti di ricerca multidisciplinari (dagli artisti per la realizzazione delle opere, decorazioni interne, ad appassionati di vino e grandi, esperti di enogastronomia o turisti e cittadini curiosi ecc.) e connessioni con realtà del territorio, quali associazioni di fotografia, comitati per la ricerca dei tartufi, associazioni per il cibo e grani antichi, archivi storici e gli altri musei del comune stesso. Tali incontri stimolano la partecipazione alla promozione culturale e la fruizione dei beni museali.

I musei e le mappe di comunità diventano comunità di pratica stesse, le forme di conoscenza e critica legano territori, comunità e patrimoni, materiali e immateriali. Oltre alla conservazione, catalogazione, ricerca, esposizione, l'ecomuseo diventa ponte, connettore interculturale. I movimenti sociali e i cambiamenti politici hanno e stanno rivoluzionando le strutture e istituzioni museali, nella loro funzione. Al museo come spazio di classificazione elitaria ed etnocentrica, il museo del territorio attua dialoghi, all'assenza di appartenenza (degli oggetti) si pone la presenza e identità, "spazio della fruizione sociale" (Remotti 2000, in Lattanzi 2021, p.110).

Il progetto artistico dei Murales esterni (2021), significa bene l'integrazione che il comune sta facendo fra il museo come istituzione, la comunità che lo ospita e il territorio da cui si origina. Sono dipinti scene della civiltà contadina, personaggi illustri di Montespertoli, come la famiglia Machiavelli, Sidney Sonnino, Amedeo Bassi, don Milani ecc., protagoniste sono le colline campi di olivi e viti, così come le opere di Filippo Lippi e i tesori degli uffizi (fra cui la Primavera di Botticelli) salvati dalle razzie nazifasciste presso il castello di Montegufoni.

Per concludere, la parola *eco* deriva dal greco OIKOS, significante casa, ambiente (Ecomuseo Digitale Terre di Siena 2023). La connessione fra culture, radici, comunità, territorio sono tuttora più che necessarie, nel ristabilire connessioni intersezionali e durature, di fronte alla de-localizzazione e perdita di radicamento contemporanea, nel frutto dello sviluppo capitalista e delle derivanti crisi socio-ecologiche. Gli ecomusei possono essere una radicale soluzione al ripensamento della cultura come motore di cambiamento, l'educazione e democrazia come pilastri e la comunità al centro. Il museo fissa il germe della località, evoluzione, rapporti di cambiamenti. Il prendersi cura, responsabilità, collaborazione e partecipazione sono fondamentali nella creazione di una (più) critica antropologia museale e approccio antropologico ai musei e luoghi di cultura. La chiave (forse) dell'antropologia sta nel rivedere la (ri)connessione piuttosto che l'evoluzione lineare come pilastro delle comunità e delle culture. Il museo è essenziale in questa definizione. Il museo non è solo confronto con il diverso, l'alterità, ma soprattutto con sé e la comunità ecologica e sociale prossima, una riscoperta relazionale, invisibile e percettibile. La quotidianità delle tradizioni e del territorio sono i nuovi protagonisti, il museo diventa "museo dei mondi possibili" per una fruizione democratica (Lattanzi 2021, p.148).



Pannelli espositivi e manufatti sulla cultura del vino. Gli oggetti mutano e sono dinamici, raccontano storie: museo come liberazione o divisione?

Riferimenti bibliografici

Cirese, A. M.

- *Oggetti, segni, musei. Sulle tradizioni contadine*. Einaudi, 1977

Clemente, Pietro e Rossi, Emanuela

- *Il terzo principio della museografia. Antropologia, contadini, musei*, Carocci, Roma, 1999

Lattanzi, Vito

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

Meloni, Pietro

- *Cultura visiva e antropologia*, Roma: Carocci, 2021

Meloni, Pietro

- *Nostalgia rurale. Antropologia visiva di un immaginario contemporaneo*. Milano: Meltemi, 2023

Autori di questo numero

DAVIDE COSTA, Ph.D., assegnista presso il Dipartimento di Scienze Mediche e Chirurgiche dell'Università Magna Graecia di Catanzaro. Abilitato alle funzioni di professore di II fascia di Sociologia Generale GSPS-05/A. Autore di 93 articoli su riviste internazionali di cui si allega il link a Google scholar <https://scholar.google.com/citations?user=qx0RV70AAAAJ&hl=it&oi=ao> e Scopus: <https://www.scopus.com/authid/detail.uri?authorId=57579560100>; e di 4 saggi sottoposti a double blind peer review: *Mangiare da matti: una storia socioalimentare a Girifalco (e non solo)*, Progetto editoriale 2000, 2022; *Cannibalismo questioni di genere e serialità*, Tab edizioni, 2023; *Il male velato: società medicina e culti*, Tab edizioni, 2024. H-index Google scholar: 13 con 427citazioni, Scopus 10 con 273 citazioni. Docente di antropologia medica, sociologia della salute e della medicina e di storia della medicina, presso la scuola di Alta formazione dell'Umg. Ideatore del progetto di divulgazione scientifica in chiave teatrale "Scienze sociali in scena". Membro di numerosi editorial board internazionali: PlosOne, Frontiers, BMC, Springer, Emerald, MDPI, Sage, Wiley, ecc.

ALICE FERRETTI è studentessa di antropologia culturale presso l'Università di Bologna e ha ottenuto un bachelor in arts presso University College Maastricht con una tesi di antropologia visiva ed ambientale sulle pratiche e conoscenze di erboristeria comunitaria ad Amsterdam. Ha svolto vari progetti di ricerca in studi di genere, ecologia politica, archivi e si appassiona di antropologia ecologica e metodologie multimediali, come i documentari etnografici. Attualmente fa parte del working group Sustainability di AAN, European Applied Network e ha collaborato all'organizzazione della conferenza annuale AAN 2025 presso l'ateneo di Bologna con tema 'Creativity at work'. Questo è il suo primo paper pubblicato.

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

In Europa è stato incaricato dal 1990 al 1992 al progetto internazionale “Foundations of a New European Legal Order”, presso il Centre for the Study of the Foundations of Law, Katholieke Universiteit, Leuven. In Ethiopia, presso l'Università di Addis Ababa, si è occupato di ricercare sui processi politici di manipolazione delle reti sociali nei processi di soluzione dei conflitti, analizzando dal 1992 al 1997 il diritto consuetudinario tribale in relazione al diritto 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.

MARIO PESCE è nato a Roma nel 1970 ed è un Antropologo e Storico delle Religioni. Si è laureato in Lettere alla Sapienza di Roma con il massimo dei voti e la lode ed ha avuto come relatore il Prof. Gilberto Mazzoleni, l'ultimo importante esponente della Scuola Romana di Storia delle Religioni.

Dopo un dottorato di ricerca presso l'Università Roma Tre ha continuato il suo percorso di studi specializzandosi alla Scuola di Specializzazione in Beni DemoEtnoAntropologici della Sapienza di Roma con il massimo dei voti e la lode.

È antropologo esperto in patrimonio culturale materiale e immateriale e ha partecipato a due ricerche per l'Istituto Centrale per il Patrimonio Immateriale. La prima riguardava la mappatura delle rievocazioni storiche di Lazio e Sardegna, terminata nel 2023, e la seconda, nel 2024-25, riguardava la ricognizione di banche dati, archivi e documenti relativi al patrimonio culturale immateriale attinenti alle regioni Abruzzo, Lazio, Sardegna per l'attuazione del progetto del portale sui beni immateriali italiani iscritti nelle liste UNESCO. Come antropologo esperto in patrimonio culturale ha curato il progetto con la soprintendenza archivistica del Lazio, nel 2016, per valorizzare e tutelare l'archivio della Venerabile

Arciconfraternita del Carmine di Trastevere. Per la stessa Arciconfraternita è il responsabile dei beni mobili e immobili, e ha iniziato dal 2015 un progetto di restauro e valorizzazione dei beni dell'ente che ha portato alla salvaguardia di diverse opere proprie della Confraternita. Nel 2020 ha curato, sempre per la Confraternita, il progetto per farla diventare Ente Schedatore per i Beni Culturali per l'ICCD, di cui ha anche la direzione scientifica.

Attualmente Mario Pesce è RTDA in antropologia culturale del patrimonio presso il Dipartimento di Scienze Umane e Sociali dell'Università Ecampus. È membro ICOM e ICOMOS, iscritto al primo livello come antropologo e archivistica al MIC nelle professioni dei beni culturali non regolamentati, e archivistica nell'archivio della Venerabile Arciconfraternita del Carmine di Trastevere; si è specializzato con il massimo dei voti e la lode presso la Scuola di Specializzazione in Beni Archivistici e Librari.

mario.pesce@uniecampus.it

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

VINCENZO SCALIA (Palermo, 1970) è Professore Associato di Sociologia della Devianza Presso l'Università di Firenze, Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali. Abilitato alla prima fascia, in passato è stato Senior Lecturer in Criminology presso l'Anglia Ruskin University (UK), Reader in Criminology presso la University of Winchester (UK), Visiting Professor all'Universidad Autonoma de Tlaxcala (Messico). Collabora con diversi quotidiani e riviste nazionali. I suoi lavori, focalizzati su tematiche quali la devianza minorile, la sicurezza urbana, le carceri, gli abusi delle forze dell'ordine, la criminalità organizzata, sono tradotti in inglese, spagnolo, turco. Tra le sue ultime pubblicazioni: *Incontri troppo ravvicinati? Abusi di polizia nell'Italia contemporanea* (2022), *Crimini e caporali* (con Stefano Becucci, 2025).

VINCENZO SCALIA (Palermo, 1970) is Associate Professor of Sociology of Deviance at the University of Florence, Department of Political and Social Sciences. Qualified as a full professor, he has previously served as Senior Lecturer in Criminology at Anglia Ruskin University (UK), Reader in Criminology at the

University of Winchester (UK), and Visiting Professor at the Universidad Autonoma de Tlaxcala (Mexico). He collaborates with several national newspapers and magazines. His works, focusing on issues such as juvenile delinquency, urban security, prisons, police abuse, and organized crime, have been translated into English, Spanish, and Turkish. His latest publications include: *Incontri troppo ravvicinati? Abusi di polizia nell'Italia contemporanea* (2022), *Crimini e caporali* (con Stefano Becucci, 2025).

University of Florence, Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali, Italy

vincenzo.scalia@unifi.it

Telephone/fax +390552759494

BERNHARD STRECK è un etnologo tedesco, africanista e tsiganologo. Dal 1994 al 2010 è stato direttore dell'Istituto di Etnologia dell'Università di Lipsia. Le ricerche di Streck sulla tsiganologia sono oggetto di un vivace dibattito scientifico a livello internazionale. Streck ha studiato etnologia, sociologia, psicologia e antropologia a Basilea e Francoforte sul Meno. Successivamente ha lavorato come ricercatore presso l'Università di Gießen, Berlino e Mainz (Istituto di Etnologia e Studi Africani). Dopo la sua abilitazione nel 1992, ha lavorato come docente universitario all'Università di Heidelberg. Nel corso del riorientamento del personale e dei contenuti delle università nei nuovi Länder, nel 1994 è succeduto al titolare della cattedra Dietrich Treide a Lipsia. I principali ambiti di interesse di Streck sono l'etnologia religiosa, la storia dell'etnologia, la tsiganologia e l'etnografia dell'Africa nord-orientale. Dal 2004 Streck è membro dell'Accademia Sassone delle Scienze. Alcune sue pubblicazioni sono:

Leo Frobenius. Afrikaforscher, Ethnologe, Abenteurer. (Gründer, Gönner und Gelehrte.) Societätsverlag, Frankfurt am Main 2014; *Sterbendes Heidentum. Die Rekonstruktion der ersten Weltreligion.* Eudora-Verlag, Leipzig 2013; *Sudan – Ansichten eines zerrissenen Landes.* Peter-Hammer-Verlag, Wuppertal 2007; *Fröhliche Wissenschaft Ethnologie – eine Führung.* Edition Trickster im Peter-Hammer-Verlag, Wuppertal 1997; *Die Ḥalab: Zigeuner am Nil.* Edition Trickster im Peter-Hammer-Verlag, Wuppertal 1996.