IRIS AperTO

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Gli Altri e Noi. Saggi in onore di Francesco Remotti

This is a pre print version of the following article:

Original Citation:

Availability:

This version is available http://hdl.handle.net/2318/2046110 since 2025-01-13T10:53:12Z

Publisher:

Accademia University Press

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

02 May 2026

Gli Altri e noi

Saggi in onore di Francesco Remotti

a cura di
Javier González Díez
Alessandro Gusman

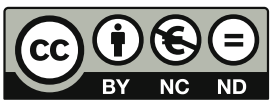
aA

remotti_interni_bozza1.indd 3 07/01/25 13:52

Gli Altri
e Noi

Volume pubblicato con il contributo del
Dipartimento Culture, Politica e Società
dell'Università degli Studi di Torino

© 2024
Accademia University Press
via Carlo Alberto 55
I-10123 Torino



prima edizione: dicembre 2024
isbn 9791255001171

edizione digitale www.aAccademia.it/gli-altri-e-noi

book design boffetta.com

Accademia University Press è un marchio registrato di proprietà
di LEXIS Compagnia Editoriale in Torino srl

remotti_interni_bozza1.indd 4 07/01/25 13:52

Introduzione. Attraversare e connettere: il giro lungo dell'antropologia di Francesco Remotti — Javier González Díez, Alessandro Gusman — IX

Sezione I. Un sapere inattuale

Introduzione — Stefano Allovio — 3

L'inattualità di un sincrono perfetto. Il postmoderno di Francesco Remotti — Luigi Urru — 7

Cumuli inattuali. Permanere o scomparire nel Nordest delGhana e altrove — Gaetano Mangiameli — 20

Margini accademici, eredità letteraria e spazi produttivi da cui ri-scrivere l'antropologia — Lia Giancristofaro — 33

Per un Museo "inattuale": il patrimonio extraeuropeo del Museo di Antropologia ed Etnografia dell'Università diTorino tra pratiche etnografiche e nuovi approcci interpretativi — Erika Grasso — 51

Sezione II. Luoghi dei vivi, luoghi dei morti

Introduzione — Adriano Favole — 71

Festa dei vivi, festa dei morti. Riflessioni intorno alla settimana dei morti in pandemia (Oaxaca, Messico) — Elena Fusar Poli — 75

«Quei che tel bosco è morti». Tanatometamòrfosi e integrazione comunitaria post-mortem — Nicola Martellozzo — 90

Ai margini del luogo dei vivi: riflessioni sull'esperienza lavorativa degli operatori cimiteriali nel cimitero diTorino — Alice D'Ambra, Andrea Lorenzini — 101

Ritorno dei morti e distruzione del cosmo. La Ghost Dance tra i Lakota — Enrico Comba — 116

Sezione III. Relazioni tra vivi e morti

Introduzione — Cristina Vargas — 141

I morti tra i vivi: tra immanenza e trascendenza — Alessandra Brivio, Claudia Mattalucci — 145

Morti inquieti nella Sápmi contemporanea, un excursus — Erika De Vivo — 159

Scomparire, rimanere, riemergere. I morti del Vajont, soggetti in divenire — Chiara Calzana — 175

remotti_interni_bozza1.indd 5 07/01/25 13:52

Sezione IV. Luoghi e corpi

Introduzione Cecilia Pennacini 191

Ambohabe. Tra pellegrinaggio rituale e migrazione ancestrale (sud-est del Madagascar) Silvia Neposteri 195

Fare più-che-umanità. Forme di poiesi tra umani e ambienti Alessandro Guglielmo 213

Il dolore che ti entra nella carne. Una lettura antropo-poietica tra decostruzione e creazione di umanità Federica Manfredi 229

Sezione V. Contro l'identità

Introduzione Pier Paolo Viazzo 249

Contro l'individualismo. Un percorso antropologico Carlo Capello 253

Contro l'alterità criminale. Strumenti antropologici per una giustizia condivisa Dario Basile 268

La resistenza all'identità in Akira Okazaki. Straniamento onirico e immaginazione dell'estraneità Francesco D'Ambrosio 283

Sezione VI. Modellare esseri umani

Introduzione Paola Sacchi 299

Ri-fare Umanità. Appunti per un'antropologia della perfezione Chiara Pussetti 303

Abitare il corpo che danza. L'esperienza trasformativa di una *indian gypsy dance* Monica Murgia 318

Disfare umanità. Dissoluzione della corporeità indigena e ricerca dell'incompletezza nell'Amazzonia peruviana Laura Volpi 337

Sezione VII. Il "giro più lungo"

Introduzione Alice Bellagamba 355

Il potere del riso rituale tra gli indigeni messicani. Riflessioni "remottiane" su società (apparentemente) molto serie Alessandro Lupo 359

Decolonizzare l'adolescenza: un giro lungo indonesiano Silvia Vignato 377

aA

remotti_interni_bozza1.indd 6 07/01/25 13:52

Il curatore come antropologo. Antropologia dell'arte, estetica relazionale e curatela narrativa Roberto Mastroianni 395

Incontri sulle Alpi. Antropopoiesi, impoverimento culturale, somiglianze di famiglia negli studi in area alpina Roberta Clara Zanini 411

Postfazione Francesco Remotti 427

Gli autori 441

remotti_interni_bozza1.indd 7 07/01/25 13:52

remotti_interni_bozza1.indd 8 07/01/25 13:52

Attraversare e connettere: il giro lungo dell'antropologia di Francesco Remotti

Javier González Díez, Alessandro Gusman

Un'inattualità molto attuale

Francesco Remotti ha spesso definito il suo tipo di antropologia come "inattuale", idea alla quale ha dedicato anche un libro nel 2014. Presa alla lettera, questa professione di inattualità può sicuramente dare adito, come lui stesso riconosce, a fraintendimenti e far pensare che la sua opera ceda al fascino dell'esotismo e del passato, per proporre «un'antropologia "rifugio" che rifiuta l'impegno nel presente per non compromettersi troppo e per godere di bellezze culturali incontaminate» (2014, p. 7). Questa posizione sembra alquanto spaesante per chi, come nel nostro caso, è stato suo studente e per coloro che hanno letto i suoi libri. Chi ha seguito le sue lezioni e i suoi seminari o ha ascoltato le sue conferenze, ha sicuramente presente la continua attenzione di Remotti al contesto politico e sociale nel quale siamo immersi, contesto dal quale nascono le sue inquietudini intellettuali, le domande di ricerca, così come le sue proposte teoriche ed epistemologiche.

Per capire l'inattualità remottiana, come rileva Stefano Allovio nell'introduzione alla prima sezione di questo volume, bisogna andare oltre le apparenze e approfondirne il reale significato; più che una posizione da "anima bel-

la" hegeliana, l'inattualità è per Remotti una prospettiva nietzscheiana, «il distanziamento necessario e indispensabile per non rimanere intrappolati nel presente, per esplorare realtà diverse e così mettere a fuoco con maggiore precisione i limiti del proprio tempo e impegnarsi in vista delle sue potenzialità trasformative» (ivi, p. 8). Facendo un gioco di parole, potremmo dire che l'opera di Remotti ha sempre puntato a costruire un'inattualità molto attuale: come del resto lui stesso riconosce nelle introduzioni a molti dei suoi volumi, la scrittura delle sue principali opere è stata accompagnata dalle preoccupazioni per i problemi che attraversano il mondo contemporaneo. Gli esempi non mancano: *Contro l'identità*, come scrive Pier Paolo Viazzo nell'introduzione alla sezione IV di questo libro, è pubblicato nel 1996 in un contesto storico e politico attraversato dai conflitti di pulizia etnica in Rwanda e nell'ex-Jugoslavia, e dal sorgere in Italia di partiti politici con nuove rivendicazioni identitarie e richieste di secessione. *Contro natura*, del 2008, è scritto sotto forma di lettera al papa Benedetto XVI e nasce come risposta diretta all'offensiva neoconservatrice contro i diritti civili che attraversava Europa e Stati Uniti opponendosi all'introduzione di altre forme di "fare famiglia", come i matrimoni omosessuali, nelle legislazioni nazionali. *L'ossessione identitaria*, del 2010, fa esplicito riferimento al dibattito sulle "radici cristiane dell'Europa" che la Chiesa cattolica e i partiti conservatori portavano avanti in quel momento e vede con preoccupazione la rinascita dell'identitarismo come una nuova forma di discriminazione che sostituisce il vecchio razzismo.

Anche i libri in apparenza più "inattuali" di Remotti sono fortemente ancorati alle inquietudini del presente: nell'introduzione alla seconda edizione a *Noi, primitivi*, libro del 1990 riedito nel 2009, lui stesso ricorda che «il libro di vent'anni or sono aveva sullo sfondo i primi avvenimenti di disgregazione della Jugoslavia, così come aveva registrato l'abbattimento del Muro di Berlino» (2009, p. 12) e costituiva una risposta alle correnti dominanti della filosofia occidentale che, in sintonia con lo spirito della nascente globalizzazione, "non sapevano che farsene" degli angoli di mondo. Il nuovo capitolo *Antropologia della persona* aggiunto all'edizione del 2009, a sua volta, era stato scritto in contemporanea al ritrovamento in mare di cinque eritrei

sopravvissuti alla traversata del Mediterraneo, cinque migranti cui era stato ripetutamente rifiutato aiuto in mare, negando il loro status di umanità e rendendoli, secondo una celebre definizione di Alessandro Dal Lago (1999) diffusasi qualche anno prima, non-persone. *Somiglianze*, del 2019, in apparenza il più filosofico dei suoi volumi, si inserisce in un contesto politico italiano fortemente connotato dalle politiche anti-immigrazione in Europa, dal rifiuto delle logiche dell'accoglienza e dall'ormai affermato ricorso all'identitarismo da parte dei partiti politici italiani. Persino in *Per un'antropologia inattuale* (2014) aleggiano i processi di globalizzazione omologante, i sanguinosi conflitti che negli anni precedenti avevano attraversato il Congo, così come le recenti riforme del sistema accademico italiano che stavano portando l'Università e la ricerca verso modelli neoliberali.

Tutto si può dire dunque, tranne che questa inattualità dell'antropologia di Remotti si collochi fuori da una prospettiva politica, in un campo puramente culturale. Per Remotti essa è piuttosto la strada per affrontare i problemi contemporanei, creando le condizioni per una critica del presente. E infatti, come scrive Allovio, «alla luce di ciò, il forte connubio fra "critica" e "inattualità" deve apparire, al lettore avveduto, molto meno bizzarro e scandaloso di quanto si possa pensare».

Con il passare degli anni ci si potrebbe chiedere quanto queste riflessioni, elaborate in momenti storici ben specifici, siano ancora oggi validi contributi di riflessione per l'antropologia. Per continuare il nostro gioco di parole, sarebbe lecito interrogarsi su quanto l'inattualità di Remotti rimanga oggi attuale. Uno degli obiettivi di questo libro è proprio questo: mettere alla prova l'inattualità dell'antropologia remottiana alla luce delle problematiche del nostro presente. In questo senso, il volume raccoglie contributi di studiose e studiosi che, ben lontani dal volere scrivere dei semplici tributi a un maestro, cercano di interrogarsi su quanto le sue proposte teoriche siano ancora oggi utili come punto di riferimento per l'antropologia, in un momento in cui la disciplina si trova a vivere dentro un contesto politico, sociale, culturale e accademico che si è inevitabilmente trasformato.

Questo libro deriva dagli interventi presentati a un convegno organizzato presso l'Università di Torino nell'ottobre

remotti_interni_bozza1.indd 11 07/01/25 13:52

del 2023[1]. Pur nascendo da un anniversario di carattere personale (il decennale del ritirarsi di Remotti dall'insegnamento universitario), il convegno nella prospettiva degli ideatori fin da subito non è stato inteso come una celebrazione commemorativa della sua figura di studioso e docente, ma piuttosto come un'occasione per rivolgere lo sguardo al futuro, per confrontarsi attorno a una proposta di antropologia che probabilmente non è oggi mainstream né maggioritaria, ma che, a nostro giudizio, permette di continuare a riflettere su dei temi che riteniamo irrinunciabili per la disciplina.

I contributi al convegno che sono confluiti poi in questo libro sono molto diversi tra loro ma tutti, in maniere differenti, dialogano con i lavori di Remotti a partire dai dibattiti contemporanei, costruendo una fitta e complessa trama di riflessioni sull'essere umano, la cultura e la società. Nello stesso spirito, la nostra introduzione si propone di riprendere alcuni concetti proposti da Remotti che ci sembrano importanti da tenere in conto nei dibattiti sull'antropologia contemporanea. Partiremo in questo dall'idea dell'antropologia come una rete di connessioni, per passare poi all'idea del giro più lungo, concludendo infine con la necessità di decostruire i "Noi" attraverso il rapporto con gli "Altri".

L'antropologia come rete di connessioni

La proposta di antropologia portata avanti da Remotti in molti suoi scritti, da *Noi, primitivi* in poi, si configura come quella di un sapere trasversale, una "rete di connessioni" tra culture. In quest'ottica, il campo di specializzazione dell'antropologia è definito dallo studio della diversità culturale. Alla domanda "di cosa siamo esperti?", Remotti risponde in questo modo: «Noi siamo, o dovremmo essere, gli esperti

1. Il convegno, strutturato a partire da una call for papers pubblica e aperta che ha portato alla ricezione di oltre quaranta proposte di intervento, venne coordinato dagli autori di questa introduzione assieme a un Comitato Scientifico integrato da Stefano Allovio, Alice Bellagamba, Adriano Favole, Cecilia Pennacini, Paola Sacchi e Pier Paolo Viazzo. Ringraziamo tutti loro per l'impegno e la collaborazione sia per il convegno, sia per la pubblicazione di questo libro. Ringraziamo inoltre il Dipartimento di Culture, Politica e Società dell'Università di Torino e la Fondazione Ariodante Fabretti per il sostegno finanziario alle spese del convegno. Siamo grati ad Elisa Armando e alle studentesse e studenti del Corso di Laurea Magistrale in Antropologia Culturale ed Etnologia per il loro aiuto nell'organizzazione.

remotti_interni_bozza1.indd 12 07/01/25 13:52

delle diversità culturali, ossia coloro che per professione si addentrano in questa immane foresta, cercando di non smarrirvisi, di non perdere l'orientamento, proponendo al contrario percorsi tematici in grado di attraversarla» (2013, p. 23). La diversità culturale rappresenta dunque una foresta "immane", di un'ampiezza tale che rende impossibile un'esplorazione completa e in cui il rischio di perdersi è elevato; di fronte al disorientamento che questa ampiezza può generare, ci dice Remotti, molti antropologi e antropologhe hanno scelto negli ultimi decenni di ripiegarsi sul sapere esperienziale (spesso autoriflessivo) derivante dall'etnografia, rinunciando a provare ad aprire nuovi percorsi all'interno della foresta della diversità culturale e, in definitiva, a una teorizzazione più ampia, alla capacità di generalizzazione. Durante le sue lezioni e nei suoi scritti, Remotti ha spesso messo in guardia dai rischi di questo ripiegamento sull'etnografia, ripetendo che non voleva essere considerato un "banandologo", un esperto dei BaNande, e che un'antropologia ridotta a una somma provvisoria di etnografie sarebbe stata un'antropologia debole, che anziché provare ad attraversare la foresta si ferma nelle soste, rimane fissa in un luogo.

Ciò non significa rinunciare all'etnografia, o sminuirne il ruolo: tutto il contrario. L'antropologia si nutre di queste "soste" nella foresta della diversità culturale che sono le ricerche etnografiche. Il problema semmai sorge quando queste soste si prolungano e non si riparte più, perdendo così le caratteristiche di "attraversamento" e di "giro più lungo" che sono fondanti del sapere antropologico. Sarebbe ingenuo e ingeneroso pensare che la proposta antropologica di Remotti sia quella di un sapere sganciato dall'esperienza etnografica. Nei suoi scritti la presenza dei BaNande, società dell'est della Repubblica Democratica del Congo presso cui Remotti ha compiuto le sue ricerche etnografiche a partire dagli anni Settanta, è sempre ben evidente[2]. Questa società di «abbattitori di alberi, disboscatori

2. Remotti iniziò a frequentare le regioni orientali della Repubblica Democratica del Congo (allora Zaire) alla metà degli anni Settanta e nel 1979. In seguito a queste prime ricerche, fondò e diresse fino al 2004 (quando la Direzione passò a Cecilia Pennacini) una Missione Etnologica finanziata dal Ministero degli Affari Esteri e ancora oggi attiva con la denominazione di Missione Etnologica Italiana in Africa Equatoriale. Le attività

remotti_interni_bozza1.indd 13 07/01/25 13:52

della foresta» (Remotti 1993, p. 48) è un nodo centrale di quella "rete di connessioni" che costruisce nel suo lavoro. L'immagine stessa della diversità culturale come "foresta" da attraversare evoca l'ambiente con cui i BaNande hanno a che fare, la foresta che viene tagliata per fondare un villaggio. Tra le concezioni che Remotti ha ricavato dalle ricerche etnografiche, ci piace ricordare un elemento che è tornato con frequenza nei suoi discorsi nel corso degli anni, quello del "dubbio antropologico". Ancora oggi – lo ha ripetuto diverse volte durante il convegno da cui deriva questo volume – Remotti ama definirsi un "aspirante antropologo", uno studioso per cui i dubbi, non le certezze, sono il motore della curiosità che muove a sempre nuove indagini ed esplorazioni della foresta della diversità culturale. Questa posizione epistemologica deriva almeno in parte dal dubbio rituale espresso dai BaNande durante l'*olusumba*, il rituale di iniziazione maschile: durante le fasi iniziali del rito, apprestandosi al taglio del prepuzio degli iniziandi, i circoncisori intonavano infatti un canto-preghiera incentrato non sull'affermazione di un modello di umanità in cui si riponeva la più assoluta certezza, ma piuttosto sul dubbio antropologico rispetto a ciò che si andava a realizzare: «in una casa, in una famiglia, in un villaggio, un uomo, che cos'è? *Omundu, niki?*» (Remotti 1996b, p. 239).

Così l'etnografia, per Remotti, non genera certezze ma, al contrario, il suo ruolo irrinunciabile consiste anche e soprattutto nel creare "disordine" nel sapere antropologico (Remotti 1993, p. 16). A fronte di questo disordine e del dubbio antropologico, la risposta non può che essere la costruzione di un sapere trasversale, sempre precario, provvisorio, dinamico, come quello costituito dalla "rete di connessioni", i cui nodi possono essere disfatti e rifatti, nuove connessioni stabilite. La tessitura di questa rete parte da un punto, per Remotti rappresentato dall'etnografia tra i BaNande, ma non si ferma in quel punto. La prospettiva del sapere antropologico come rete di connessioni consiste «in un esplicito riconoscimento della molteplicità: non già negata o marginalizzata, bensì affermata e posta al centro

di africanista, in particolare le ricerche di campo tra i BaNande, costituiscono un riferimento costante nella sua opera.

remotti_interni_bozza1.indd 14 07/01/25 13:52

della prospettiva di ricerca» (ibidem). La molteplicità – potremmo anche dire la diversità culturale – non costituisce dunque solo l'oggetto proprio dell'antropologia, ma anche il principio epistemologico su cui la disciplina si fonda: è questa molteplicità da attraversare a costituire il modo in cui il sapere antropologico si costruisce. Un sapere che, grazie alla sua «trasversalità lenta» (Remotti 1990, p. 168), e quindi alle soste più o meno prolungate che fa presso le culture che studia, non crea tipologie rigide – il cui risultato sarebbe la normalizzazione di queste culture all'interno di modelli preformati – ma modelli aperti e provvisori, quelli appunto rappresentati dall'immagine della rete di connessioni.

Le soste, gli scavi etnografici alla ricerca dei significati che le società hanno elaborato, sono dunque fondanti per l'antropologia. Del resto, come si chiede Eduardo Viveiros de Castro, «Non si potrebbe […] mostrare come i concetti più interessanti, i problemi, le entità e gli agenti messi a tema dalle teorie antropologiche affondino le loro radici nei poteri immaginativi delle società (dei popoli, dei collettivi) che queste teorie si propongono di spiegare?» (2009, p. 27). La proposta epistemologica di Remotti sostiene però che, a partire da queste soste, il contributo più originale del sapere antropologico stia non già nelle soste stesse (l'etnografia), quanto nei "percorsi" (gli attraversamenti della foresta della diversità culturale) che esso permette di compiere: «In che cosa consiste dunque l'antropologia? Nella raccolta dei significati che altri hanno già formulato o nell'elaborazione di vie che consentono di passare da un luogo all'altro?» (ivi, p. 169). Qui, come altrove negli scritti di Remotti, il riferimento critico è nei confronti della proposta antropologica di Clifford Geertz, che se presa alla lettera e portata alle sue conseguenze, limiterebbe l'antropologia a un «resoconto di significati indigeni» (ivi, p. 170). Nel quadro teorico delineato da Remotti in *Noi, primitivi*, il sapere antropologico compie un'operazione diversa: non si limita a essere raccolta di significati formulati da altri, ma nemmeno intende costruire tipologie che irrigidiscono e "ingabbiano" questi significati. Basandosi sull'antropologia di Leach e sulla filosofia di Wittgenstein, Remotti sostiene infatti che l'osservazione debba avere la priorità sull'operazione di ricondurre i significati locali a concetti predefiniti. Ciò che l'antropologia

remotti_interni_bozza1.indd 15 07/01/25 13:52

fa, quindi, è "connettere", costruire reti di somiglianze e differenze o, utilizzando la famosa espressione di Wittgenstein, andare in cerca di "somiglianze di famiglia" che emergono tra i significati locali.

Questo compito di costruire reti di connessioni, un compito inesauribile (il sapere antropologico è inteso qui come un sapere sempre incompleto), provvisorio e che compone costruzioni teoriche sempre revocabili, ci dice ciò che l'antropologia è: «L'antropologia è questa rete di somiglianze e di differenze (di connessioni) che essa va tessendo nei e tra i più svariati contesti: è l'elaborazione di fasci di relazioni intra- e interculturali. Il concetto di reti di connessioni ci permette di non separare il lavoro di scavo etnografico (intraculturale) dal lavoro più dichiaratamente comparativo (interculturale) e di rilevare una sorta di continuum tra il momento dell'apprensione dei significati indigeni e quello della trasversalità antropologica» (Remotti 1990, p. 202).

È in questo modo che dai "mucchi" prodotti dalle etnografie si può passare ad avere un insieme di relazioni che mostrano le somiglianze e le differenze tra le idee e le pratiche culturali. Questa forma di ordine instabile e mai definitivo che viene prodotta ha come carattere primario la revocabilità; è questo, secondo Remotti, il senso più profondo del "giro più lungo" su cui si fonda l'antropologia e che indagheremo nella prossima sezione.

aA

Il giro più lungo dell'antropologia: un'idea attuale?

Come ricostruisce Alice Bellagamba nell'introduzione alla settima sezione di questo volume, l'idea del "giro più lungo", proposta nel 1990 in *Noi, primitivi*, matura negli anni Ottanta, un contesto attraversato dalle critiche post-coloniali e dalle rivendicazioni di antropologhe e antropologi provenienti da popolazioni indigene. In questo scenario intellettuale, scrive Bellagamba, «da diversi e molteplici punti di vista, antropologhe ed antropologi si interrogavano sulle implicazioni di fare ricerca "qui", piuttosto che sull'"altrove", interessandosi di comunità, gruppi umani che appartenevano allo stesso contesto geografico-storico del ricercatore». L'idea del "giro più lungo" non era però rivolta solo all'antropologia: come abbiamo accennato poco fa e Remotti stesso ebbe modo di scrivere vent'anni più tardi, «*Noi, primitivi* […] è stato soprattutto un allontanamento

remotti_interni_bozza1.indd 16 07/01/25 13:52

da certa filosofia, dalla filosofia per secoli – e tuttora – dominante. […] è stato anche un tentativo di collegare l'antropologia "del giro più lungo" e degli "angoli di mondo" a momenti e a correnti del pensiero filosofico e scientifico, senza dubbio più marginali, e tuttavia in grado di suggerire e motivare il gusto della "trasversalità" interculturale» (2009, pp. 12-13).

Il "giro più lungo" è inteso da Remotti come una proposta epistemologica fondativa per l'antropologia e per il suo statuto di scienza umana. L'uscita dai propri costumi e il superamento dei confini della propria cultura sono pensati come un viaggio: un percorso nel tempo e nello spazio fatto sia di cammino (gli attraversamenti dei confini culturali) sia di soste (gli approfondimenti etnografici). Il valore di questo viaggio consiste nel permettere agli antropologi e antropologhe di uscire dai propri "angoli di mondo", decostruendo le proprie certezze e idee di naturalità, aprendosi all'imprevisto e alle alternative date dalla diversità: «anche una minuscola società su un'isola sperduta dell'Oceano Pacifico, nel deserto dell'Australia centrale o nella foresta equatoriale acquisisce, per il fatto stesso di esistere e quindi di differenziarsi, un insostituibile valore di testimonianza o di documentazione antropologica» (1990, p. 17).

È importante però chiarire che, similmente all'idea dell'inattualità, per Remotti la ricerca di queste differenze culturali non è però dettata dal gusto dell'esotismo o dal piacere della stranezza e della rarità. Piuttosto, «l'esito più importante e decisivo del giro più lungo è l'idea della revocabilità di qualsiasi ordine che si possa proporre» (1990, p. 23). Se da una parte, come provocatoriamente scrive, «Kant non sa che farsene di Tahiti» (ivi, p. 114), dall'altra antropologhe e antropologi possono invece vederne l'importanza nel trovare lì, o altrove, il senso delle possibilità che permette di guardare da nuovi punti di vista la nostra stessa cultura e società. Il "giro più lungo", infatti, non ha senso se non ha comunque un ritorno; non si tratta di spostarsi verso altre culture per fermarsi per sempre lì, o di continuare a vagare per sempre da un angolo di mondo all'altro, ma di costruire un sapere trasversale che ci permetta in qualche modo di tornare anche a "Noi".

Il "giro più lungo" è allora un «momento decisivo, in cui ne va del senso stesso dell'antropologia» (1990, p. 13) e che

remotti_interni_bozza1.indd 17 07/01/25 13:52

mette alla prova l'antropologo o antropologa dalla tentazione di cadere nella «boria dei dotti» (ivi, p. 168). Come scrive Alice Bellagamba, il "giro più lungo" «può essere considerato simultaneamente un'ambizione e una metodologia» da tenere costantemente presenti nella pratica antropologica. Da suoi ex-studenti ricordiamo come, prima di partire per il campo, Remotti ci raccomandava costantemente di aprirci agli imprevisti teorici e di lasciare che i "significati indigeni" cambiassero i nostri schemi di pensiero: «Se tornate dal campo con le stesse idee teoriche che avevate prima di partire, vuol dire che il campo non è servito a nulla», era uno dei suoi moniti ricorrenti.

Quanto sono attuali queste riflessioni sul "giro più lungo"? Proviamo a fare un esempio. Mentre scriviamo queste righe, il Ministero dell'Istruzione e del Merito ha da poco emanato un decreto con le nuove *Linee guida per l'insegnamento dell'Educazione Civica* nelle scuole (D.M.n. 183 del7 settembre 2024). Questo decreto, fortemente voluto dal ministro Valditara contro il parere negativo del Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione, può essere letto nei termini di una "antropologia implicita" suggerente il modello di persona che il governo italiano desidera promuovere attraverso l'educazione istituzionalizzata. Ci sarebbe molto da commentare su quale idea di umanità ci si aspetta di ottenere da questa antropo-poiesi scolastica: ai fini della nostra riflessione, ci limiteremo a segnalare l'insistenza nel promuovere un "Noi" fondato sul «sentimento di appartenenza che deriva dall'esperienza umana e sociale del nascere, crescere e convivere in un Paese chiamato Italia», così come sulla «coscienza di una comune identità italiana come parte, peraltro, della civiltà europea ed occidentale e della sua storia». Questo accento sul "Noi" è accompagnato dall'assenza di qualsiasi riferimento o menzione all'interculturalità (termine non presente nel documento) come valore formativo delle persone e la mancanza di qualunque attenzione alla possibilità che si possa imparare qualcosa da degli Altri che vivono di fuori dei confini dell'Italia in senso stretto, dell'Occidente in senso ampio. Questi altri devono piuttosto essere integrati e assimilati in un Noi che, nel testo delle linee guida, è più caratterizzato da elementi di comunanza che non di differenza e diversità.

Difficile non considerare queste linee guida come un

remotti_interni_bozza1.indd 18 07/01/25 13:52

«un giro breve, troppo breve» (1990, p. 37). Un giro che si spinge al massimo nel giardino intorno a casa e che fa fatica ad abbandonare "l'angolo di mondo" al quale si appartiene. In *Noi, primitivi*, Remotti mette ripetutamente in guardia dai rischi di questo tipo di "giro troppo breve" attraverso esempi storici: da una parte gli aztechi, incapaci di «di fronteggiare la novità pressoché assoluta, l'"altro" radicale, il troppo altro» (ibidem) e quindi condannati a soccombere di fronte alla violenza dei conquistatori spagnoli; dall'altra, esempio forse più inquietante, il nazismo, descritto come «una concettualizzazione antropologica dal giro sommario e troppo breve» (1990, p. 39) così breve da diventare «angusto, asfittico e perciò stesso crudele» (1990, p. 42). Il caso delle linee guida di Valditara – ma se ne potrebbero citare molti altri – ci lascia vedere come, a distanza di oltre trent'anni dalla pubblicazione di *Noi, primitivi*, ci troviamo di fronte a costruzioni culturali del "Noi" molto ristrette, che mettono in questione la validità sociale di un progetto antropologico e del suo possibile ruolo nella nostra società.

Cosa ne può essere dunque dell'antropologia in questo nuovo scenario globale? Nella sua introduzione Alice Bellagamba scrive «viviamo in una fase storica, cominciata alla fine del secolo scorso, in cui i "noi" sembrano ripiegarsi su sé stessi, e l'antropologia, definendosi prevalentemente come sapere critico, tende ad abbandonare il suo progetto comparativo abbracciando l'idea che tocchi ai nativi "studiare i nativi"». Per motivi sicuramente diversi, parte dell'antropologia contemporanea sembra correre il rischio di adeguarsi ai giri brevi, adagiandosi su una visione del mondo nel quale le diversità culturali vanno progressivamente scomparendo a favore della critica di un occidente globalizzato diffuso; una posizione che potremmo definire come "sovranismo critico". Questo rischio, che era già stato paventato anni fa da Remotti con una denuncia delle "tendenze autarchiche" dell'antropologia italiana (Remotti 1978), mette però in questione il valore epistemologico della diversità culturale nel costruire un sapere non legato a un "angolo di mondo" ma aperto e trasversale.

In un'epoca storica caratterizzata dai sovranismi, dalle chiusure identitarie, dal rifiuto dell'alterità e dalla negazione delle diversità, può essere quanto mai importante per l'antropologia riproporre l'idea del "giro più lungo", con-

remotti_interni_bozza1.indd 19 07/01/25 13:52

sapevoli che esso può arricchire la visione del mondo delle società contemporanee (le loro "antropologie implicite") ma anche delle scienze sociali e umane attraverso la rivendicazione del valore epistemologico della diversità culturale. Per usare le sue parole, «l'irriducibile pluralità delle culture, la loro insuperabile resistenza a lasciarsi ingabbiare entro uno schema ordinatore unitario» ci porta a riconoscere che «società in apparenza del tutto insignificanti sul piano storico – le solite isolette sperdute in qualche oceano o gli effimeri accampamenti nel fitto della foresta – sono state in grado di gettare più di un dubbio sulle grandiose formulazioni della filosofia della storia» (1990, pp. 166-167). In maniera simile all'inattualità, dove uscire dall'attualità serve ad affrontare il presente, il "giro più lungo" che propone Remotti ci suggerisce che attraversare i confini del "Noi" alla ricerca degli "Altri" serve per affrontare meglio la nostra società.

Noi e gli altri: un rapporto necessario

Noi e gli Altri, dunque, o "Gli Altri e Noi", come da titolo del convegno e di questo volume che da esso deriva. Perché abbiamo necessità degli "Altri"? Ci sono almeno due livelli di questa necessità che vanno individuati: da un lato abbiamo l'Altro come necessità etica, riconoscimento della somiglianza su cui si fonda la possibilità delle "con-vivenze" (Remotti, 2019); dall'altro abbiamo l'Altro come necessità epistemologica, la diversità che ci permette di conoscere meglio anche noi stessi, seguendo il principio dell'antropologia come "specchio" che Remotti riprende da Kluckhohn (1949). L'antropologia in quest'ottica è quel "sapere della differenza" (Fabietti, Malighetti, Matera, 2000) che non solo si nutre della diversità culturale, ma si costruisce attraverso di essa, in un processo che si oppone a quello delle chiusure, delle opposizioni, delle esclusioni. In un'epoca di chiusure identitarie e di esclusioni degli "Altri" in nome della difesa di un presunto "Noi" originario, l'antropologia è apparsa – come nota Remotti in diversi suoi scritti – rinunciataria rispetto al progetto dello studio della diversità culturale, schiacciata su un presente e su un "qui" che ne riducono lo sguardo. Al contrario, per promuovere società inclusive e aperte nei confronti dell'alterità serve anche un'antropologia che continui a fare proprio il tema della

aA

remotti_interni_bozza1.indd 20 07/01/25 13:52

diversità culturale e lo sforzo di costruire quella rete di connessioni di cui abbiamo parlato precedentemente. Questo nella consapevolezza che nessuna società (e nessuna cultura) basta a sé stessa, né può essere considerata autonoma o "pura"; al contrario, ogni cultura è il risultato di un costante intreccio con altre, in una relazione dialettica che è costitutiva del "Noi", non accessoria. Queste riflessioni portano a riconoscere la necessità della relazione con l'alterità per costruire sé stessi, per definire i "modelli di umanità" su cui le culture basano i propri sforzi di colmare (seppur parzialmente e in modo sempre provvisorio) l'incompletezza costitutiva dell'essere umano, come espresso nel tema dell'antropopoiesi (Remotti 1999) che percorre numerosi dei saggi presenti in questo volume.

Come detto, il fatto che nessuna cultura basti a sé stessa non è solamente un principio etico di apertura verso la differenza; si tratta infatti in modo fondamentale anche di un principio epistemologico, per l'antropologia come disciplina e per ogni cultura: non possiamo conoscere noi stessi che in rapporto alla diversità culturale con cui veniamo in contatto. «L'idea di umanità nasce inevitabilmente da un confronto tra "noi" e gli "altri"» (1990, p. 26); per questo secondo Remotti è importante anche riconoscere le "etno-antropologie", o "antropologie degli altri" (1997), riconoscendo il fatto che tutte le società, in maniera irrinunciabile, elaborano un pensiero della differenza, un sapere antropologico. Si tratta di un riconoscimento che ha tardato ad arrivare, in antropologia; se infatti la disciplina fin dalle origini ha attribuito agli "Altri" una cultura, non ha invece riconosciuto l'apertura che le società avevano nei confronti dell'esterno, delle altre società, e dunque il fatto che esse fossero dotate di un pensiero antropologico. Questa relazione con l'esterno, che certamente non è sempre pacifica ed è anzi fatta anche di incomprensioni e di conflitti, è costitutiva di ogni società, anche quando viene definita in termini di opposizione e di chiusura verso l'"Altro". La finzione di bastare a sé stessi, la costruzione di un'identità autarchica e chiusa verso l'esterno, non prescinde dalla necessità di confrontarsi con l'alterità, anche quando intende negarla o eliminarla. E se queste forme di chiusura sono state e continuano a essere tutt'altro che inusuali, va riconosciuto che altrettanto comune è stato invece lo sforzo di attraversare i

remotti_interni_bozza1.indd 21 07/01/25 13:52

confini e di stabilire un contatto e un dialogo "inter-culturale", nella consapevolezza dell'irrinunciabilità del rapporto con l'altro. I "Noi" insomma hanno la potenzialità di creare confini, così come di tracciare connessioni; e se la tentazione di rifugiarsi nella sicurezza identitaria continua a essere una strategia diffusa nei confronti della presunta minaccia rappresentata dall'esterno, i lavori di Remotti continuano a ricordarci che l'antropologia è un sapere delle connessioni e dei processi storici che legano le comunità umane e che la separazione, l'isolamento, sono processi di reificazione attraverso cui le società (non tutte e non sempre, certamente) si sforzano di arginare la precarietà dei confini incerti del "Noi" e il senso di precarietà che deriva dalla consapevolezza del "senso delle possibilità", dell'aver scelto dei modelli, scartandone molti altri possibili (Remotti 1990).

Nella sua folta riflessione, Remotti ha dunque incoraggiato, e continua a farlo, una prospettiva etica, politica ed epistemologica che vede le culture come processi di continui scambi, riconoscendo che esse si formano e si trasformano attraverso un dialogo interculturale che non ha termine. In definitiva, i suoi lavori ci spingono a vedere l'antropologia non come un catalogo di differenze essenzializzate, ma come un mosaico dinamico, composto da pratiche, significati e di "Noi" in perenne costruzione e trasformazione. Per questo motivo è necessario che l'antropologia continui a essere sapere della differenza.

Conclusione: l'attualità di un'antropologia dell'"andare contro"

In conclusione, cerchiamo ora di tirare le fila su quale sia l'antropologia proposta da Remotti, e torniamo a interrogarci sulla sua attualità. Tutti gli autori e autrici di questo libro, uniti in quella che può essere una vera e propria rete di connessioni antropologiche, rispondono a modo loro a questa domanda, esponendo i motivi che, nelle loro ricerche, li portano a considerare le idee di Remotti come un punto di riferimento con cui dialogare e confrontarsi. Da parte nostra, dopo avere passato in rassegna alcune delle idee principali del modo di intendere l'antropologia di Remotti, suggeriamo che l'attualità delle sue proposte teoriche risieda nella loro capacità di ispirare un'antropologia dell'"andare contro".

L'idea dell'"andare contro" si ritrova in molti dei lavori

remotti_interni_bozza1.indd 22 07/01/25 13:52

di Remotti, a partire da alcuni dei titoli stessi, come *Contro l'identità* o *Contro natura*. Abbiamo anche visto come "il giro più lungo" ci porta "contro" l'attribuzione di un valore assoluto ai costumi e alle certezze, contro la stabilità dei nostri modelli di pensiero. Sarebbe però sbagliato considerare l'opera di Remotti come un mero esercizio di *pars destruens*, una critica continua di ogni sicurezza culturale o antropologica. Il valore del suo "andare contro" risiede infatti non solo nell'essere destabilizzatore delle certezze, ma anche e soprattutto nella sua capacità di aprire la strada al senso delle possibilità e delle alternative, non a una ma a tante possibili *pars costruens*. Parlando dell'inattualità, egli spiega che ciò che si propone «è non un "andare dietro", un seguire la scia, ma all'opposto un "andare contro" […]. Non dunque una fuga, ma una strategia di diversificazione, di allontanamento, un mantenere o un procurarsi terreni alternativi, su cui costruire e sviluppare saperi alternativi, appunto "inattuali" in maniera forte, decisa e consapevole» (2014, p. 10). In questo scenario i significati indigeni sono allo stesso tempo il punto di partenza sia della *pars destruens* dell'antropologia (nel segnalare la presenza di alternative) sia della sua *pars construens* (nel cercarle). Per Remotti, è proprio il potenziale allo stesso tempo destabilizzatore e propositivo dei significati indigeni ciò che li rende indispensabili per il progetto intellettuale dell'antropologia, che si nutre di essi; similmente, Viveiros de Castro ha più recentemente sostenuto che «occorre trarre tutte le conseguenze dall'idea secondo cui le società e le culture che sono oggetto delle ricerche antropologiche influenzano o, per dirla chiaramente, coproducono le teorie sulla società e sulla cultura formulate a partire da tali ricerche» (2009, p. 29).

La proposta dell'"andare contro" si può anche collegare all'idea dell'antropologia che David Graeber ha proposto in molte sue opere. Per Graeber, l'antropologia «apre finestre su altre possibili forme di esistenza umana e sociale» (2007, p. 1); essa ha la funzione di ricordarci continuamente «che molto di ciò che consideriamo immutabile è stato, in altri tempi e luoghi, organizzato piuttosto diversamente e, quindi, che le possibilità umane sono in quasi tutti i modi maggiori di quanto comunemente pensiamo» (ibidem). Quella che Graeber definisce "la pratica dell'etnografia" si caratterizza per il «guardare chi sta creando alternative per-

remotti_interni_bozza1.indd 23 07/01/25 13:52

corribili, cercare di immaginare quali potrebbero essere le più vaste implicazioni di ciò che si sta (già) facendo, e quindi riportare queste idee, non come disposizioni, ma come contributi e possibilità, come doni» (2006, p. 17). Se Graeber è stato uno degli studiosi più impegnati con l'idea di cambiare il mondo contemporaneo attraverso l'antropologia, ci sembra suggestivo tracciare connessioni fra le sue idee e quanto abbiamo esposto fino ad ora sul valore epistemologico del "giro più lungo" e la ricerca del senso delle possibilità. È attraverso le diverse forme dell'"andare contro", nell'uscire dal proprio tempo e dalla propria cultura e nel dare valore ai significati indigeni, che l'antropologia può proporre un sapere critico nei confronti del presente e capace di fornire modelli alternativi di società: per esempio, «non c'è da avere paura dell'"inattualità" di questo programma: soltanto perseguendo e attraversando l'*inattualità culturale*, saremo infatti in grado di dimostrare la particolare e insostituibile *attualità politica* del nostro sapere» (Remotti 2014, p. 108, corsivi originali).

Per raggiungere questo ambizioso obiettivo Remotti propone di pensare l'antropologia come un progetto collettivo: le ricerche di antropologi e antropologhe hanno la possibilità di intrecciarsi nella loro diversità per costruire quella rete di connessioni utile a un sapere trasversale. D'altronde, il "giro più lungo" non è necessariamente quello che l'antropologo compie individualmente, ma quello dell'antropologia nel suo complesso attraverso le connessioni e la cumulatività del suo sapere. Questo è forse l'ultimo degli aspetti attraverso cui questo libro cerca di riproporre l'attualità delle idee di Remotti, non solo attraverso i suoi contenuti, ma attraverso la sua forma: un insieme di saggi scritti da autori e autrici con approcci, campi, temi e metodi molto diversi fra loro, ma accomunati dal progetto di costruire una rete di connessioni intorno a una serie di inquietudini comuni, nell'idea di intraprendere collettivamente un lungo viaggio, e di farne ritorno.

Riferimenti bibliografici

Dal Lago A.
1999 *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano.

Fabietti U., Malighetti R., Matera V.
2012 *Dal tribale al globale. Introduzione all'antropologia*, Bruno Mondadori, Milano.

Graeber D.
2006 *Frammenti di antropologia anarchica*, Elèuthera, Milano.
2007 *Possibilities. Essays on Hierarchy, Rebellion, and Desire*, AK Press, Oakland-Edinburgh

Kluckhohn C.
1949 *Mirror of Man*, McGraw-Hill, New York (traduzione italiana: *Lo specchio dell'uomo*, Milano, Garzanti, 1979).

Remotti F.
1978 *Tendenze autarchiche nell'antropologia culturale italiana. Note in margine a un convegno su Antropologia culturale e marxismo*, «Rassegna Italiana di Sociologia», 2, pp. 183-226.
1990 *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino.
1993 *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Bollati Boringhieri, Torino.
1996a *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari.
1996b *Etnografia Nande III: Musica, danze, rituali*, il Segnalibro, Torino
1999 (a cura di) *Forme di umanità*, Paravia-Scriptorium, Torino
2008 *Contro natura. Una lettera al Papa*, Laterza, Roma-Bari.
2009 *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, seconda edizione, Bollati Boringhieri, Torino
2010 *L'ossessione identitaria*, Laterza, Roma-Bari.
2014 *Per un'antropologia inattuale*, Elèuthera, Milano.
2019 *Somiglianze. Una via per la convivenza*, Laterza, Roma-Bari

Viveiros de Castro E.
2009 *Métaphisiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*, Presses Universitaires de France, Paris (traduzione italiana: *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*, ombre corte, Verona, 2017).

remotti_interni_bozza1.indd 25 07/01/25 13:52

Sezione I.
Un sapere inattuale

aA

remotti_interni_bozza1.indd 1 07/01/25 13:52

Introduzione

Stefano Allovio

«Evidentemente è giunta l'ora dei bilanci, anche sotto il profilo personale». Con queste parole Francesco Remotti inizia il saggio *Antropologia: un miraggio o un impegno*, pubblicato su *L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo* nel 2012 e successivamente incluso nel volume *Per un'antropologia inattuale* nel 2014. L'ora dei bilanci è dovuto, non tanto all'interruzione delle ricerche e delle pubblicazioni proseguite e tutt'ora in corso, quanto al pensionamento.

Claude Lévi-Strauss nella pagina finale dell'ultima Mitologica (*L'homme nu*) pubblicata nel 1971 scrive: «Giunto al tramonto della mia carriera, l'ultima immagine che mi lasciano i miti…». A quanto pare, anche il grande antropologo francese sentiva l'esigenza di fare un bilancio, esigenza determinata probabilmente dal fatto di aver concluso, da sessantatreenne e quindi a un punto avanzato della sua carriera, una lunga indagine sui miti.

In entrambi i casi, trattasi di bilanci precoci rispetto all'ampia produzione successiva, ma necessari. Significativamente, Francesco Remotti, nell'ora dei bilanci, torna a Lévi-Strauss (al quale aveva dedicato la sua tesi di laurea in filosofia sotto la guida di Pietro Chiodi), riconoscendone l'importanza nella sua formazione e nell'individuare l'an-

tropologia come sapere critico. Nel volume *Per un'antropologia inattuale*, Remotti scrive: «Ho sempre diffidato di coloro che sbandierano certezze e il mio approdo all'antropologia è avvenuto dietro la spinta di una filosofia come sapere critico, e anzi, fin dall'inizio, ho considerato l'antropologia come un'intensificazione e una più compiuta realizzazione di questo tipo di atteggiamento. Discutendo nei seminari di Chiodi, apprendevamo da Lévi-Strauss (in polemica con Sartre) che l'antropologia può estendere la sua critica culturale alla stessa filosofia» (pp. 25-26).

Per cogliere appieno il perché Remotti intenda l'antropologia (la sua antropologia) un sapere inattuale, occorre evidenziare il suo approdo alla disciplina determinato dal fatto che l'antropologia garantiva una «intensificazione e una più compiuta realizzazione» di uno sguardo critico. Il forte connubio che si viene a determinare fra "critica" e "inattualità" non dovrebbe stupire più di tanto, nonostante ciò, potrebbe apparire bizzarro e scandaloso a chi si esercita a sbandierare certezze (ciò che Remotti ci ha sempre insegnato a non fare) nel nome di una postura critica, paradossalmente dogmatica e protesa a commentare il presente.

Remotti è pienamente consapevole del rischio di fraintendimento che tale aggettivazione ("Antropologia inattuale") potrebbe determinare. Per questo motivo, nell'Introduzione alla raccolta di saggi *Per un'antropologia inattuale*, si affretta a precisare che la sua proposta non vuole essere un invito a ripiegare su un'antropologia di evasione, un'antropologia da "anima bella" che si rifugia in mondi esotici per eludere le problematiche del presente. «Il significato che si vuole dare all'espressione "antropologia inattuale" è da ricondurre in primo luogo, ed esplicitamente, a Friedrich Nietzsche, alle sue *Considerazioni inattuali*, là dove egli afferma che soltanto frequentando altre "civiltà" si può adottare un atteggiamento critico e anzi andare "contro" il proprio tempo, agendo in vista di una sua trasformazione, di un futuro migliore» (p. 8). In Nietzsche non c'è volontà di evasione e rifugio, tutt'altro! L'invito del filosofo tedesco, fatto suo da Remotti, è quello di sperimentare un "distanziamento necessario" al fine di predisporsi, con un atteggiamento critico, a un impegno trasformativo del proprio mondo. Nulla di più lontano dall'evasione e da uno sterile e fastidioso "esotismo" (termine, quest'ultimo, che meriterebbe di essere usato con rigore e

remotti_interni_bozza1.indd 4 07/01/25 13:52

prudenza piuttosto che brandito a casaccio sulla base quantitativa delle milia percorse in aereo per raggiungere il proprio terreno di ricerca).

Quando Arjun Appadurai, un antropologo attento alla modernità e al futuro – non certo un passatista qualsiasi con interessi antiquari – sostiene, nell'introduzione a *Modernity at large* (1996), che l'antropologia è l'archivio di realtà vissute, un archivio reso possibile da etnografie che testimoniano differenti forme di umanità del presente e del passato, rimanda a quell'esigenza di ammirazione e di contemplazione di quanto accade per il mondo dal punto di vista della diversità culturale che Remotti ha chiaramente sottolineato nei suoi scritti. Dopotutto, l'antropologia culturale è stata ed è principalmente uno sguardo scientifico sulla diversità culturale, che ci piaccia o no.

Appurata l'esistenza di un archivio delle realtà vissute, bisogna chiedersi cosa farsene. Bene, su questo Remotti è chiaro: occorre «ammirare le ingegnosità e le profondità culturali di cui gli esseri umani sono capaci, in qualunque angolo di mondo» (p. 9). Mi sembra di poter dire che l'ammirazione auspicata è da intendersi nel senso del "meravigliarsi" platonico (*Teeteto* 155, d), ovvero, di un amore per il sapere e la conoscenza. Tale ammirazione, chiarisce Remotti, è «un atteggiamento da antropologo» che ha tutto il diritto di attardarsi in quell'archivio con spirito scientifico e animo estetico. Remotti non vuole profilare la disciplina, una volta per tutte e per tutti. Non sancisce quale debba essere "l'atteggiamento dell'antropologo" ma, molto più sommessamente indica "*un* atteggiamento da antropologo".

Sono i passaggi successi dell'argomentazione a essere più incisivi e decisivi: un'antropologia schiacciata sul presente, sul proprio tempo e sui temi del proprio tempo rischia di non sapere che farsene di quell'archivio di realtà vissute che, come dice Appadurai, rimanda al presente, ma anche al passato e, in ogni caso, preserva la massima ampiezza dello spettro etnografico.

Remotti, quasi come se parlasse dalle retrovie minoritarie della disciplina e vedesse davanti a sé procedere un esercito, ormai egemone, di antropologi della contemporaneità, avverte una possibile irritazione e una probabile irrisione di stampo hegeliano al suo ragionare. È a questo punto dell'argomentazione che Remotti risulta essere particolarmente in-

remotti_interni_bozza1.indd 5 07/01/25 13:52

cisivo e merita l'attenzione di tutti (a partire dal sottoscritto, che ha appena concluso una ricerca sulle associazioni di mutuo aiuto nella "contemporaneità" delle megalopoli africane). «Ecco. Ho l'impressione – scrive Remotti (pp. 9-10) – che l'irrisione da parte dell'antropologia "attuale" verso chi si attarda nell'inattualità sia davvero pericolosamente hegeliana, nel senso che l'antropologia della contemporaneità è come un andare dietro allo spirito del mondo, *un salire, pur contestandolo, sul carro del vincitore storico*, e quindi un abbandonare per strada i rifiuti della storia» (corsivo mio). A questo, si contrappone non tanto un "andare dietro", pur contestando, ma un "andare contro" sviluppando saperi alternativi su terreni alternativi in modo deciso e consapevole.

Alla luce di ciò, il forte connubio fra "critica" e "inattualità" deve apparire, al lettore avveduto, molto meno bizzarro e scandaloso di quanto si possa pensare. Remotti, come già detto, suggerisce *un* atteggiamento da antropologo, ma al contempo, con più decisione, sembra metterci tutti in guardia di quanta poca critica si possa sviluppare andando hegelianamente dietro allo spirito del mondo, contestandolo ben inteso, ma stando comodamente appollaiati sul carro del vincitore.

I saggi contenuti in questa sessione provano a dialogare con l'idea di "antropologia inattuale" cogliendo in modo originale elementi e stimoli del pensiero di Remotti. Nei contributi di Lia Giancristofaro, Erika Grasso, Luigi Urru e Gaetano Mangiameli, indipendentemente dal transitare all'intersezione fra antropologia e letteratura, nei musei antropologici, negli esiti del postmodernismo o ancora ai piedi di cumuli di "rifiuti" nel Nord del Ghana, mi pare sia rintracciabile proprio la volontà di preservare l'intensità dello sguardo critico contro corrente, "a ritroso" (*à rebours*) secondo un immagine che Remotti ha utilizzato in molti suoi scritti.

Riferimenti bibliografici

Appadurai A.
1996 *Modernity at large. Cultural dimensions of globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Remotti F.
2012 *Antropologia: un miraggio o un impegno?*, «L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo», 1-2, pp. 51-73.
2014 *Per un'antropologia inattuale*, Elèuthera, Milano.

L'inattualità di un sincrono perfetto. Il postmoderno di Francesco Remotti

Luigi Urru

È una storia già «raccontata in modi diversi con differenti morali, e che vanta tutta una serie di nomi famosi» (Geertz 1995, 153), quella su cui Francesco Remotti innesta l'invito *Per una antropologia inattuale*, secondo il titolo del volume dato alle stampe dieci anni or sono. La «vertigine morale ed epistemologica che colpì la cultura in generale» e «le scienze sociali con una forza […] particolare» (*ibidem*) nell'ultimo quarto di Novecento vi è esaminata nei successivi cascami di un «paradigma della contemporaneità» (Remotti 2014, 70) ritenuto insoddisfacente, esito di una «ubriacatura postmodernista» (*ibidem*) capace di insinuare motivi di fragilità tanto per l'elaborazione teorica quanto per la pratica di ricerca, e dannosa al punto da compromettere le stesse probabilità di una salda sopravvivenza della disciplina[1]. Poco incline allo sguardo sornione che ad altri permette di notare quanto essa muti «come uno stato d'animo, un atteggiamento o un'opinione» (Geertz

1. Preoccupazioni per l'assetto e per il divenire dell'antropologia Remotti ha espresso a più riprese, fino almeno dall'intervento che nel 1977 pronunciò al convegno *Antropologia culturale e marxismo* presso la Fondazione Giangiacomo Feltrinelli di Milano, e dal saggio che ne discese, *Tendenze autarchiche nell'antropologia culturale italiana*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», anno XIX, 1978, n. 2, pp. 193-226.

1995, 121), anzi sconcertato, per non dire a posteriori scosso, da tutto quel «rifare, reinventare, e ricatturare» (*ibidem*, 166) che contraddistinse i decenni che preludevano alla conclusione del secolo, nonché dal trasporto per certi versi voluttuoso di lasciare in fretta non solo un'epoca ma le idee stesse che delle scienze sociali avevano costituito il presupposto fino almeno dai tempi di Auguste Comte, e dunque di liquidare possibilmente una volta per tutte un universo ideologico e morale – l'umanesimo storicista ottocentesco, Remotti individua in scelte di natura epistemologica la matrice di tratti divenuti peculiari dell'antropologia odierna:

– la rinuncia alla convenzione del presente etnografico tipico delle monografie classiche;
– la rinuncia all'elaborazione di modelli, comunque li si intenda, costruzioni astratte dell'osservatore oppure principii ordinatori che soggiacciono alla realtà empirica;
– una parallela rinuncia alla formulazione di leggi generali su somiglianze e differenze indotta dallo «spauracchio del positivismo» (Remotti 2014, 28);
– ancora una rinuncia allo sguardo a ritroso sul percorso storicamente compiuto, che è valsa la dilapidazione di un patrimonio accumulato in oltre un secolo, sia per quanto attiene la conoscenza delle società del passato sia per i risultati concettuali conseguiti;
– poi, la rinuncia a indagare e a soggiornare in ambienti esotici, che ha assunto le parvenze di una resa o di un naufragio nel mare della modernità;
– e infine, una esasperazione riflessiva tipica di un «narcisismo metodologico» (*ibidem*, 41) espressione di una disciplina ormai esile, autoreferenziale e produttrice di un sapere «eteroclito e frammentario» (*ibidem*, 42), conformista e scarsamente spendibile.

Formulato come la litania di una promessa di fede, il *j'accuse* apparirà schematico e succinto, persino inadeguato rispetto al sottosopra che, all'epoca, squassava le certezze dell'antropologia classica non meno delle coscienze di chi le coltivava in dipartimenti per tutto attrezzati tranne che per fare la rivoluzione e ancora meno per subirla[2]. Delle voci elencate

2. Ringrazio Paola Sacchi per aver ricordato, in sede di convegno *Gli Altri e Noi. Culture e discipline in dialogo* (Torino, 9-11 novembre 2023), la discorde accoglienza riservata

remotti_interni_bozza1.indd 8 07/01/25 13:52

più che non il merito è la perentorietà a lasciare intendere quanto l'allora «profondo ripensamento della natura dell'esperienza etnografica e della sua restituzione testuale» (Dei 1993, 61) suscitasse forti entusiasmi, che dovevano vincere contrari sconcerti quasi altrettanto forti. L'assillo di Remotti per il lascito postmoderno si trova dunque nel solco di illustri precedenti, come nell'esempio pressoché concorde di due autori che molto avrebbero polemizzato tranne che sul fatto che la situazione stava sfuggendo di mano.

Clifford Geertz (1990 e 1995, *passim*) guardò con malcelato sospetto l'«interessante raccolta del buono e del cattivo, dell'intelligente e del pretenzioso, del veramente originale e del meramente stupefatto», ossia gli interventi proposti al seminario di Santa Fè del 1984, subito considerati una sorta di manifesto del postmoderno in antropologia; né si fece scrupolo di bollare come «sconsolate» o «senza troppo respiro» o «di scarsa importanza» le opere di suoi allievi e discepoli che, assimilata la lezione ermeneutica con zelo o ingenuità, e spesso entrambe le cose, si erano poi spinti fin troppo radicalmente in là nel rispondere all'«inquietudine diffusa e tangibile» con la resa all'impossibilità di spiegare gli altri o con l'altrettanto immobilizzante *mea culpa* sulle complicità coloniali dell'antropologia.

D'altro canto, Ernest Gellner (1993, *passim*) del postmoderno osservava: «È forte e di moda ma a parte questo non è affatto chiaro cosa diavolo sia. In effetti, la chiarezza non è tra le sue caratteristiche precipue: […] non solo non la pratica ma, ogni tanto, la ripudia apertamente», prosperando in una nebbia «che […] aiuta comunque a diffondere. […]. Tutto ciò che si può dire è che è una sorta di isteria della soggettività» coincidente con «l'abbandono di qualsiasi serio tentativo di fornire un resoconto ragionevolmente preciso, documentabile e controllabile di qualsiasi cosa».

Anche fuori dall'antropologia trova compagnia, Remotti, nello stroncare il postmoderno: «il gelatinoso postmoderno, in cui tutto è interscambiabile col suo contrario», secondo

nella prima metà degli anni Novanta alle istanze postmoderne nel Dipartimento SAAST (Scienze Antropologiche Archeologiche e Storico-Territoriali) dell'Università di Torino, di cui Francesco Remotti era direttore e professore ordinario di Antropologia culturale. Per una dettagliata quanto raffinata disanima di parallele vicende presso l'Institute for Advanced Study di Princeton, cfr. Geertz 1995, pp. 119-166.

remotti_interni_bozza1.indd 9 07/01/25 13:52

Claudio Magris (1997, 127), pure lui laureato dell'Ateneo subalpino; mentre Paolo Rossi (1989, 33-34) ammette: «Non ho mai capito come si siano potute scambiare per eccitanti novità le affrettate rimasticature […] dei temi caratteristici dell'antiscientismo e dell'irrazionalismo dell'inizio del nostro secolo. Una cultura come quella attuale dipende un po' troppo, anche in filosofia, dai redattori» dei rotocalchi.

Del resto, non si può affermare che le posizioni rese esplicite *à rebours* dal volume di dieci anni fa non avessero a lungo vibrato nell'aria. A rileggere quanto pubblicò in un lasso che chi ha frequentato il suo Dipartimento non esiterà a far correre grossomodo tra *Writing Culture* e *Scrivere le culture*, si osserva quanto Remotti all'epoca fosse freddo nei confronti degli accadimenti che scuotevano altre antropologiche contrade. Del gran trambusto di quegli anni, cui gli stessi protagonisti assegnavano nomi diversi e tuttavia unanimi nell'additare una epocale svolta paradigmatica – dal disvelamento di una «retorica della visione» (Fabian 1983) alla constatazione del «disfacimento dell'autorità etnografica» (Clifford 1988) nutrito da una «crisi della rappresentazione delle scienze umane» (Marcus e Fischer 1986) – nessun riverbero giungeva sulle pagine di *Antenati e antagonisti* (1986), di *Noi, primitivi* (1990), di *Luoghi e corpi* e di *Etnografia Nande* (1993 entrambi), o ancora di *Contro l'identità* (1996). Con la sola eccezione della monografia africana, le fonti cui Remotti ricorreva mostrano assidua la sostanziosa preponderanza di maestri della filosofia occidentale scelti in quella linea non egemonica assimilabile al giro più lungo (Erodoto, Montaigne, Herder, etc.), l'occasionale presenza di Pascal e di Rousseau, di Voltaire e di Vaihinger, qualche frequentazione affettuosamente coltivata (Darwin), e com'è ovvio una trafila di autori classici dell'antropologia, con predilezioni assai poco ondivaghe che da Durkheim giungono a Turner e a Geertz. Della *vague* postmoderna allora montante[3], Remotti non sa che farsene, proprio come

3. Nell'ultimo quarto di Novecento il prefisso post- dilagava colmo di speranze quanto lo è adesso di disincanto: il postmoderno era talvolta inteso, o malinteso, come poststrutturalismo, talaltra nutrito di post-colonialismo e post-orientalismo, ora ribadito in una supposta fase post-filosofica e post-metafisica e analogamente lo si rinveniva nella *post-histoire*; intanto, gli avvenimenti del 1989 ponevano il post-comunismo come ingrediente del nuovo ordine mondiale e, tramontata la catena di montaggio, post-fordismo diventava la parola d'ordine per fabbriche e operai. Peraltro, era fin ovvio che non si

remotti_interni_bozza1.indd 10 07/01/25 13:52

Kant di Tahiti in un suo fortunato testo[4]. Nei suoi scritti, degli autori costituiti quali emblema dell'epoca, anzi, come si diceva allora, fondatori di discorso, non c'è traccia: Barthes, Lyotard, Derrida, Baudrillard, Deleuze, tutta la *Teoria francese* che andava per la maggiore in patria e nel mondo, persino fuori dall'Occidente[5], sono ignorati con una sovrana sufficienza che fa il paio con l'altrui ironia: «I nomi usati nei rimandi sembrano copiati da una mappa della metropolitana di Parigi» (Gellner 1993, 49). Per non parlare degli antropologi che, non appena li ruminavano, sputavano tali nomi come sentenze: ai Crapanzano, Rabinow, Asad, Boon, Rosaldo, Tyler etc. avari o inesistenti sono i rinvii in bibliografie peraltro ampie e dettagliate.

E tuttavia. Se a livello formale di reciproco riconoscimento la partita tra Remotti e il postmoderno si esaurisce qui, dunque senza mai essere stata effettivamente giocata, a livello tematico, e personale con alcuni esponenti, vicende e sviluppi si delineano in forme più sfumate e articolate, tali persino da alludere a qualche inattesa affinità ctonia.

In un volume quasi tutto dedito alla polemica italiana si rinviene una controversia, con ogni probabilità effimera ma niente affatto velata, con Gianni Vattimo, che aveva da poco pubblicato *La fine della modernità*, al cui interno compariva in versione italiana il saggio *Ermeneutica e antropologia*[6]. Re-

ammettesse una genuina continuità col passato in altri ambiti: i mezzi di comunicazione di massa trionfavano sotto il vessillo di *new media* e al capitalismo era attribuita una certa qual tarda anzianità.

4. Che lo distinguesse un disimpegno rispetto alle questioni del momento, è Remotti stesso ad affermarlo di anni precedenti: «Io allora mi occupavo […] di […] argomenti un po' filiformi, come […] la terminologia di parentela, cioè di cose teoriche che […] non andavano bene con la contestazione sessantottina. I miei compagni […] mi dicevano: "Ehi qua si tratta di fare la rivoluzione […]". A me sembrava […] strana questa faccenda. Pensavo: "[…]. Quando si trattasse […] di fare la rivoluzione […] abbandono per un momento lo strutturalismo e mi ci metto anch'io, però finché non la vedo… ". Ecco: questo era un po' il mio atteggiamento. Dall'altro lato, studiare gli zingari pure non andava tanto bene […]. In quegli anni ci si doveva occupare degli operai…» (Grüning e Santoro 2018, 243-244).

5. Per esempio, le visite in Giappone nel 1984 di Jacques Derrida e nel 1995 di Jean Baudrillard si trasformarono in *tournées* di due stelle contese tra aule magne e studi televisivi.

6. Il saggio era già «uscito, in una redazione inglese un po' diversa» (Vattimo 1985, 191) sulla rivista «Res. Anthropology and Aesthetics». Le fonti cui attinge sono in larga prevalenza filosofiche (Rorty, Habermas, Schleiermacher, Lévinas, Heidegger, Deleuze).

remotti_interni_bozza1.indd 11 07/01/25 13:52

motti (1986, 348) ne ripercorre le tesi non senza una punta mordace[7]: per

> Vattimo […] l'incontro […] con le altre culture […] non è […] che un'illusione, anzi una «finzione ideologica creata per bilanciare una situazione in cui l'Alterità tende […] a dissolversi attraverso la sempre maggiore occidentalizzazione del mondo». Fin […] da quando i primi antropologi hanno messo piede presso altre società, non hanno incontrato davvero gli altri, bensì hanno dialogato soltanto con se stessi o – ben che vada – con la propria cultura. […]. Beninteso, questa «scoperta che l'Alterità è un'illusione ideologica» non potrà non apparire a molti antropologi […] una cocente «delusione». Ma non c'è da drammatizzare: è sufficiente pensare «dialetticamente» e, in due sole righe, la «delusione» si tramuta in «maturazione». Raggiunta questa consapevolezza, l'antropologo è alfine appagato con se stesso, con la propria coscienza e con la propria civiltà.

Dopo ampia perifrasi – sulla modernizzazione del pianeta, sulle «esequie dei primitivi», sulla «descrizione scientifica delle costanti culturali […] mentre le differenze […] possono essere fatte cadere» (*ibidem passim*), ecco che Remotti conclude: «I presupposti di […] Vattimo hanno – se così si può obiettare a uno dei maggiori teorici del 'pensiero debole' – la caratteristica di essere forti, troppo forti» (*ibidem*, 350). Alla beffarda *variatio* da *Umano, troppo umano*, aggiunge quindi che Vattimo svelava «a beneficio di tutti gli antropologi […], la fortunatamente insuperabile occidentalità della loro disciplina» (*ibidem*). Non che fosse postmoderno, o troppo postmoderno, rimprovera dunque Remotti al filosofo. Ma che lo fosse fin troppo poco, così poco da risultare irrimediabilmente etnocentrico, in schietto contrasto con il futuro ipotizzabile per la disciplina, «nel momento in cui si riconosce che essa […] non è, non ha da essere, una prerogativa dell'Occidente» (*ibidem*, 395).

aA

Un solo titolo echeggia l'antropologia: R. Guidieri, *Les sociétés primitives aujourd'hui*, in C. Delacampagne e R. Maggiori (a cura di) *Philosopher. Les Interrogations contemporaines*, Fayard, Paris 1980.

7. Già gli anni della formazione universitaria avevano distinto l'antropologo dal filosofo: «A Torino c'era […] il polo laico […] intorno a Nicola Abbagnano, cui poi si era aggiunto Pietro Chiodi, ma di cui facevano parte come assistenti […] Carlo Viano, Pietro Rossi… e dall'altra invece il polo cattolico, rappresentato da Luigi Pareyson, da Augusto Guzzo […], dal giovane Gianni Vattimo» (Grüning e Santoro 2018, 241).

remotti_interni_bozza1.indd 12 07/01/25 13:52

In effetti, la critica all'etnocentrismo innerva tutto intero l'arco della riflessione di Remotti e in modo tanto ricorrente e puntuale da divenire un *suo* argomento. In un volume di ormai oltre trent'anni fa, che ancora recentemente è stato elogiato come «la più sistematica trattazione delle implicazioni antropologiche della storia della filosofia» (Dei 2022, 154), in un paragrafo dal titolo: *Ritualisti solo gli altri? Razionalisti solo noi?*, le carte sono mischiate con audacia:

> E se […] diffidassimo delle pretese di isolamento […] della modernità? Non si tratta […] di abdicare (secondo i timori di Croce e di de Martino) e di gettarci nell'irrazionalismo […]. Si tratta invece […] di togliere quella […] separazione con lo stesso entusiasmo con cui in questi giorni si abbatte il muro di Berlino. L'effetto non è tanto di consentire […] intrusioni dell'irrazionale nei domini […] del razionale; vi è un effetto ben più radicale, […] la trasformazione profonda dei concetti […] allorché possono finalmente […] coniugarsi. La ritualità […] incontra il pensiero razionale e vi si mescola, suggerendo […] che vi sono ritualismi della ragione […], e che sia il pensiero sia la mente hanno – come indicava Wittgenstein – i loro costumi. E d'altro lato, i costumi, i miti, i rituali hanno […] significati che […] non sono del tutto avvolti dalla coltre della magia. (Remotti 1990, 247)[8].

Sulla medesima falsariga, arricchita ora dalla prospettiva di indagine antropopoietica, sull'etnocentrismo scrive nei primi anni Duemila pagine tra le più significative:

> Un conto è […] produrre uomini chiedendosi – come […] tra i BaNande – "un uomo, che cos'è?" (*omundu, niki?*); un

8. Allusione è alla mai rimessa avversione per de Martino: «A Torino, prima ancora che si parlasse di de Martino, si parlava male di Croce. […]. Di de Martino ci sono […] cose che veramente non riesco a digerire. Tanto per cominciare, tutta la […] polemica nei confronti dell'antropologia americana e francese. Infatti, ai […] colleghi che osannano […] de Martino […], faccio notare: "Attenzione, de Martino odiava il termine antropologia. Lui si sentiva etnologo, non antropologo, e il motivo era molto, molto chiaro. […]. Gli dava fastidio che noi civiltà occidentale fossimo messi in mezzo agli altri. Perché? Perché lui è un etnocentrico, anzi un eurocentrico spaventoso. Occorre rivedere bene il significato dell'etnocentrismo critico. La sua antropologia era congegnata così: ci siamo noi, civiltà occidentale, che rappresentiamo il massimo dell'umanità, portatori della ragione, e poi c'è quello che chiamava *ethnos* e cioè le società studiate dagli etnologi, giusto per l'appunto. […]. Non andava in Africa, ma poco importa. Andava nel sud dell'Italia […]. E l'*ethnos* cos'è? L'*ethnos* è il pensiero magico. […] ciò che abbiamo acquisito è la razionalità. Perché allora studiare l'*ethnos*? Per evitare che […] riemerga» (Grüning e Santoro 2018, 252-253).

remotti_interni_bozza1.indd 13 07/01/25 13:52

> altro conto è imporre il proprio modello di umanità da parte di un potere che non conosce […] perplessità […]. Il 'dubbio antropologico' – […] che nasce dal confronto con altri modelli di umanità, che si nutre di incertezza […] e di speranza […] – frena la protervia e trasforma la prova in […] riflessione. "Spezza la crosta del costume", come diceva Turner […], e "dà via libera" al senso delle possibilità. Questo […] il *mukanda* degli Ndembu […] si poneva come obiettivo: non manichini irregimentati nella loro cultura […] ma uomini che attraverso la sofferenza […] della liminalità raggiungevano la consapevolezza della *relatività* della loro forma di umanità: siamo così ma potremmo essere diversamente» (Remotti 2008, 210 corsivo originale).

Da lì, nei volumi successivi, è tutto un ribadire, un elaborare, un definire e rifinire riflessioni avviate all'inizio degli anni Novanta. Si obietterà che la critica all'etnocentrismo vanta tanti e cospicui precedenti fino almeno da inizio Novecento, che anzi essa sostanzia un po' tutta la storia della disciplina, se non ne è tra i presupposti più scontati e dunque non costituisce criterio sul quale misurare le posizioni di Remotti nei confronti del postmoderno. E però se si indagano la trama e il nutrimento delle sue riflessioni si ascolterà più di una insospettata eco.

A differenza delle posizioni anti-etnocentriche tipiche del secolo scorso, egli non muove da osservazioni circa l'assenza di rapporto causale tra aspetto fisico e caratteristiche culturali né, tanto meno, fa appello a istanze etiche di eguaglianza e fratellanza tra i membri della famiglia umana. Apparecchia invece un risultato più drastico: mostra l'inconsistenza interna, la carie dell'etnocentrismo attraverso una disanima della natura fittizia del Noi e della sua intima precarietà, e, parallelamente, della convenzionalità della cultura, del ruolo plasmatore che essa svolge sulle vite particolari condotte in particolari angoli di mondo.

I più intensi paragrafi di *Noi, primitivi* (1990) portano titoli come *Le infiltrazioni della molteplicità: i costumi nella natura*; oppure: *La contemplazione della molteplicità e lo sgomento del vuoto*; o ancora: *Il vuoto in 'noi'*. In *Luoghi e corpi* (1993) ampio spazio è dedicato a *Desacralizzazione, risacralizzazione e identità del Noi*, come anche alla *Crisi della solidità del Noi*. Insomma, nei volumi di quegli anni Remotti dispiega una articolata riflessione sul fatto che la «prospettiva antropolo-

remotti_interni_bozza1.indd 14 07/01/25 13:52

gica […] non sorge […] dal tronco più consistente e rappresentativo della filosofia moderna» (1990, 119), nel quale egli inserisce, risultato di una discussione serrata che riprende i dibattiti sulla natura umana del Cinquecento e del Seicento, pezzi da novanta come Descartes – che, dopo molto aver viaggiato, decide di *cultiver sa raison* in vista del «superamento dei costumi» (Remotti 1990, 87), oppure Spinoza – che ambisce a «trasformare la religione e la politica in costruzioni pure, […] liberate […] dall'arbitrarietà di consuetudini il cui unico fondamento sarebbe la tradizione» (*ibidem*, 91), o ancora Kant – per il quale pratiche e credenze locali sono «zavorra» (*ibidem*, 116), autori tutti accomunati in imprese teoriche volte alla delimitazione di una saldezza identitaria perenne e inoffendibile dalla varietà e variabilità culturale.

Remotti, all'opposto, fa proprie le tesi sulla sovranità dei costumi già del Montaigne (1982, 150) di un passo famoso: «Le leggi della coscienza, che noi diciamo nascere dalla natura, nascono dalla consuetudine; ciascuno […] venerando intimamente le opinioni e gli usi approvati e accolti intorno a lui, non può disfarsene senza rimorso né conformarvisi senza soddisfazione». Oppure rivendica l'altrettanto noto pensiero di Pascal (1962, 122): «Ho una gran paura che questa natura sia anch'essa un primo costume, così come il costume è una seconda natura». Facendo leva su queste e altre voci della riflessione occidentale e poi su una gran messe di testimonianze etnografiche nonché, certamente, sulle sue stesse indagini in Africa equatoriale, Remotti addita la vacuità di un qualsiasi Noi, la sua irrefragabile infondatezza, il suo niente una volta che si reputi di sottrarlo alla potenza della cultura, e parallelamente mostra quanto siano velleitari i tentativi di approdo alla presunta robustezza di verità ultime.

Con tutta l'incongruità delle posizioni di partenza, la lontananza degli autori di riferimento, delle ambizioni più o meno espresse, del tono usato nell'argomentare e del tipo di sensibilità che ne traspare, e pur con tutto l'ostentato disinteresse un poco sussiegoso già discusso, questo esito non sfigura nell'ambito del dibattito sulla Questione del soggetto, che è poi la storia della sua crisi in tanta filosofia del Novecento mentre del complesso incrocio di postmoderno, ermeneutica e teoria critica ha costituito un tratto distintivo. Come non ricordare le inquietanti osservazioni conclusive

remotti_interni_bozza1.indd 15 07/01/25 13:52

de *Le parole e le cose* dove dell'uomo, inteso come interiorità pensante e come spazio di conoscenza, viene rilevata la «data recente» e pronosticata «la fine prossima […], cancellato come sull'orlo del mare un volto di sabbia» (Foucault 1967, 444)? Se c'è un elemento cui il postmoderno, spesso così proteiforme[9], non è mai venuto meno è la convinzione del superamento di ogni progetto che ponga il soggetto a partire da una sua ipotetica essenza. Per il postmoderno – inteso nell'ampio senso di attitudine tardo-novecentesca a percepire l'esaurimento della modernità – il soggetto non è costitutivo ma costituito. È sussunto, determinato e in fin dei conti dissolto entro la sedimentata trama di pratiche contingenti (Remotti, con gli umanisti secenteschi, le chiamerebbe *coutumes*) di cui è irrintracciabile l'origine in una qualsiasi sfera ontologica: «Il soggetto non è così scontato», osservava Guattari (1991, 20-21), «non basta pensare per essere. […]. La soggettività non gode di buona stampa e coloro che hanno a che farci, nella pratica o nella teoria, di solito la prendono con le molle».

L'assonanza, niente più che un'assonanza, è tutta qui e date le premesse è comunque sorprendente: tanto in Remotti quanto nei maggiori teorici del postmoderno il soggetto è privato di carattere fondativo, è spogliato di prerogative e diventa anzi il preciso luogo in cui la forza raziocinante del moderno si palesa come intrinseca debolezza. Che poi per (quasi) tutto il resto le posizioni divergano non sarà tema di questa analisi; né lo saranno le conclusioni che dall'assonanza rilevata i diversi autori traggono.

Resta tuttavia da precisare che la riflessione avrà per Remotti uno sbocco non meno perentorio – benché meno

9. Cfr. I. Zavala (1988, 85): «The inventory of features assigned to post-modernism includes: self-referential discourse, heterodoxy, eclecticism, marginality, death of utopia (read: communism), death of the author, deformation, disfunction, deconstruction, disintegration, displacement, discontinuity, non-lineal view of history, dispersion, fragmentation, dissemination, rupture, otherness, decentering of the subject, chaos, rhizoma, rebellion, […] gender / difference / power […], dissolution of semiotics […], auto-proliferation of signifiers, infinite semiosis, cybernetics, pluralism […], critique of reason, procession of simulacra and representation, dissolutions of legitimizing 'narratives' […], a new episteme or sign-system»; e U. Eco (1983, 22): «Malauguratamente 'post-moderno' è un termine buono *à tout faire*. Ho l'impressione che oggi lo si applichi a tutto ciò che piace a chi lo usa. […]. Prima sembrava adattarsi ad alcuni scrittori o artisti operanti negli ultimi vent'anni, poi via via è arrivato sino a inizio secolo, poi più indietro, e la marcia continua, tra poco la categoria del post-moderno arriverà a Omero».

remotti_interni_bozza1.indd 16 07/01/25 13:52

paralizzante – di quanto, tra gli altri, illustrasse Foucault (in Caruso 1969, 109-110): «Queste analisi, […] sviluppate […] alle estreme conseguenze, rivelano l'impossibilità di continuare a filosofare, di continuare a pensare la storia e la società in termini di soggetto e di coscienza umana». Per Remotti si tratterà invece di operare una scelta, cui giunge una ventina di anni dopo i primi testi sull'argomento, l'abbandono «quasi iconoclasta» (2011, 9) del concetto di identità: «Si può benissimo fare a meno dell'identità; si tratta di un'operazione serena, gioiosa, tranquilla. Come quando si smette di fumare […]. Liberarsi di questo concetto è come liberarsi di un mito, anzi di un incubo» (*ibidem*, 10). Fermi restando il ricorso, da un lato, alla consueta serie di autori classici da Platone a Boezio e, dall'altro, a un'abbondanza di rimandi etnografici, a sostenere la radicalità della tesi emerge la figura di Hume: egli «ritiene che non ci sia un nucleo sostanziale e […] al suo posto […] soltanto un fascio di sensazioni mutevoli. […]. Se si guarda bene l'identità, […] ci accorgiamo che è una 'finzione'. […]. In Hume troviamo già l'affermazione della molteplicità insita nell'io». Da qui il passo successivo è talmente conciso che parrebbe compiuto non da Remotti ma dal Clifford de *I frutti puri impazziscono*: «Identità vuol dire proprio questo […], che c'è esigenza della purezza, mantenere la propria purezza e iniziare a fare pulizia […]. Invocando la purezza che cosa non si è fatto? Si pensi alla purezza della razza» (*ibidem*, 18).

Le attinenze si arrestano qui, alla soglia di una convergenza sugli specifici temi delineati. Su altri, per contro, la diffidente distanza che Remotti pone nei confronti del postmoderno è siderale e dichiarata a lettere manifeste, talvolta *in medias res* come avvenne a spese di un autore che aveva pur apprezzato e che aveva contribuito a diffondere – memorabile l'introduzione a *Interpretazione di culture*. Così concludeva la recensione di *Opere e vite*: «Deludente e irritante, questo ultimo Geertz: ricondurre, se non ridurre, l'antropologia alla sua dimensione letteraria, e così sperare che possa riprendere slancio» (Remotti 1991, 37). Slancio che lui inviterà a rinvenire, molti anni più avanti, a partire da un filosofo a lungo saccheggiato dai postmoderni, il Nietzsche delle *Considerazioni inattuali*. Una bella ironia.

remotti_interni_bozza1.indd 17 07/01/25 13:52

Bibliografia

Caruso P.
1969 *Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan*, Mursia, Milano.

Clifford J.
1988 *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Harvard University Press, Cambridge [trad. it. 1993 *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino].

Dei F.
1993 *Il modernismo e le condizioni della rappresentazione etnografica*, «Etnoantropologia», n. 1, pp. 54-75.
2022 *L'antropologia culturale in Italia nel XX secolo. Esiste una tradizione nazionale?*, in G. D'Agostino, V. Matera (a cura di), *Storie dell'antropologia*, Utet, Torino, pp. 143-162.

Eco U.
1983 *Postille a Il nome della rosa*, «Alfabeta», n. 49, pp. 19-22.

Fabian J.
1983 *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*, Columbia University Press, New York [trad. it. 1999 *Il tempo e gli altri. La politica del tempo in antropologia*, L'Ancora del Mediterraneo, Napoli].

Foucault M.
1966 *Les mots et les choses. Une archéloogie des sciences humaines*, Gallimard, Paris [trad. it. 1967 *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano].

Geertz C.
1988 *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Stanford University Press, Stanford [trad. it. 1990 *Opere e vite. L'antropologo come autore*, il Mulino, Bologna].
1995 *After the Facts. Two Countries, Fourd Decades, One Anthropologist*, Harvard University Press, Cambridge [trad. it. 1995 *Oltre i fatti. Due paesi, quattro decenni, un antropologo*, il Mulino, Bologna].

Gellner E.
1992 *Postmodernism, Reason and Religion*, Routledge, London [trad. it. 1993 *Ragione e religione*, il Saggiatore, Milano].

Grüning B., Santoro M. (a cura di)
2018 *Traiettorie nell'antropologia culturale in Italia. Una conversazione con Francesco Remotti*, «Studi culturali», n. 2, pp. 235-259.

aA

remotti_interni_bozza1.indd 18 07/01/25 13:52

Guattari F.
1989 *Les trois écologies*, Galilée, Paris [trad. it. 1991 *Le tre ecologie*, Sonda, Torino].

Magris C.
1997 *Microcosmi*, Garzanti, Milano.

Marcus G., Fischer M.
1986 *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, The University of Chicago Press, Chicago, [trad. it. 1998 *Antropologia come critica culturale*, Meltemi, Roma].

Montaigne M.
1950 *Essais*, Gallimard, Paris [ed. or. 1580][trad. it. 1982 *Saggi*, Einaudi, Torino].

Pascal B.
1954 *Pensées*, Gallimard, Paris [ed. or. 1669][trad. it. 1962 *Pensieri*, Einaudi, Torino].

Remotti F.
1986 *Antenati e antagonisti. Consensi e dissensi in antropologia culturale*, il Mulino, Bologna.
1990 *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino.
1991 *L'antropologia tra il qui e il là*, «L'Indice dei Libri del Mese», n. 3, pp. 36-37.
1993 *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Bollati Boringhieri, Torino.
2008 *Contro natura. Una lettera al Papa*, Laterza, Roma-Bari.
2011 *L'ossessione identitaria*, «Rivista Italiana di Gruppoanalisi», n. 1, pp. 9-29.
2014 *Per un'antropologia inattuale*, Elèuthera, Milano.

Rossi P.
1989 *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni*, il Mulino, Bologna.

Vattimo G.
1985 *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna*, Garzanti, Milano.

Zavala I.
1988 *On the (Mis-)uses of Post-modern*, in C. D'Haen, H. Bertens (a cura di), *Postmodern Fiction in Europe and the Americas*, Rodopi, Amsterdam, pp. 83-113.

remotti_interni_bozza1.indd 19 07/01/25 13:52

Cumuli inattuali. Permanere o scomparire nel Nordest delGhana e altrove

Gaetano Mangiameli

Introduzione

Questo saggio è teso a sostenere, sulla base di riflessioni fondate etnograficamente, la proposta remottiana di un'antropologia inattuale. A tale proposito è necessario fare innanzitutto una precisazione di ordine generale: in nessun modo l'aggettivo "inattuale" va inteso come qualificante l'impresa intellettuale di una disciplina orientata a disinteressarsi del mondo e in particolare delle brutture che lo caratterizzano, cioè delle varie forme di ingiustizia e di violenza strutturale; queste ultime sono giustamente il bersaglio di quello che Remotti chiama paradigma della contemporaneità in antropologia, generalmente riconoscibile attraverso una forte rivendicazione del carattere doveroso di un posizionamento politico esplicito; un'antropologia inattuale sceglie di utilizzare il giro lungo (sul quale Remotti ha insistito lungo buona parte della sua carriera, per esempio in Remotti 1990), il distanziamento critico e lo spaesamento come strumenti fondamentali, legittimati su base teorica e caratterizzanti la disciplina, proprio allo scopo di mettersi al servizio dell'umanità; questo comporta da un lato un convinto ricorso alla sospensione del giudizio e dall'altro la necessità di confrontarsi con temi e concetti che non so-

no immediatamente riconoscibili come terreno di battaglia politica, né sembrano essere valorizzati dall'agenda politica "attuale" o dal discorso giornalistico; tuttavia, l'esplorazione delle forme di umanità è fondamentale innanzitutto per elaborare riflessioni teoriche che non siano condizionate dall'immediato coinvolgimento nel qui e ora e in secondo luogo, come affermato efficacemente da Gregory Bateson (1977), per comprendere che un'altra umanità è possibile; in altre parole, non solo un altro mondo è desiderabile, ma soprattutto esso è realizzabile perché altri mondi esistono già e sono sempre esistiti.

In effetti, anche e soprattutto ai fini della costruzione di un mondo migliore, come si è sostenuto altrove (Mangiameli 2023b, 32), ciò che dovrebbe premere non è tanto la proliferazione degli antropologi quanto la forza assertiva dell'antropologia, e in ultima istanza sembra che il richiamo di Remotti a un'antropologia inattuale consista principalmente in un'esortazione a costruire un'antropologia particolarmente autorevole nelle sue capacità di analisi e comprensione, cioè nelle sue premesse teoriche e nei suoi strumenti metodologici.

A questo scopo, l'inattualità, come sostiene esplicitamente Remotti, è una forma di distanziamento dalle premesse del mondo attuale, di quel mondo evidentemente bisognoso di una riconfigurazione radicale; il distanziamento è funzionale a evitare l'illusione di poter appunto riconfigurare il mondo usando gli strumenti e i concetti propri di quello stesso mondo, cioè, in ultima istanza, restando legati alle gerarchie di priorità preconfezionate da un mondo che non ci soddisfa. Quasi inevitabilmente, tuttavia, questa scelta espone al rischio di ricevere l'accusa di esotismo, un rilievo critico tanto legittimo quanto inflazionato e pronto all'uso, ed è proprio nella piena consapevolezza di questo rischio che mi accingo a presentare un aspetto del mio lavoro etnografico come personale omaggio a Francesco Remotti.

Il valore di ammassare cose senza valore

Durante il mio primo periodo di ricerca sul campo nel Ghana nordorientale, che iniziò nel mese di settembre del 2003, mi capitò presto di imbattermi in un elemento del panorama di cui avevo avuto qualche notizia tramite la let-

teratura d'area, il *puru*[1]. Esso si presentava come una sorta di collinetta o monticello, nei pressi dell'ingresso principale di ogni residenza. Il primo che vidi era anche il più importante del territorio nel quale mi trovavo: il *puru* del capo supremo dei Kassena di Paga, il Paga Pe. "Che cos'è il *puru*?", mi chiedevo e chiedevo ai miei interlocutori. Per trovare una risposta a questa domanda definitoria, sull'essere del *puru*, in realtà bisognava necessariamente invocare la dimensione processuale del fare, cioè spiegare come "si fa" il *puru*: apparentemente non si tratta di nient'altro che di un'asperità del terreno di dimensioni variabili, un cumulo su cui crescono delle erbe di cui si cibano gli animali di passaggio. Il nome di questo oggetto enigmatico deriva dal verbo *puuri* che in lingua *kasem* significa "ammassare cose senza valore": qui, ogni mattina, le donne scaricano gli scarti che hanno raccolto in casa durante le pulizie; in occasione di ogni parto, inoltre, la placenta viene riposta in un'anfora successivamente interrata nel *puru*; infine, accade di tanto in tanto che il leader domestico decida di chiedere agli uomini di casa e ad altri parenti di far ricompattare il cumulo. Quest'ultimo intervento induce a pensare che la compattezza, la solidità, la verticalità del *puru* siano caratteristiche apprezzate ma sfuggenti, e che la forma emergente attraverso l'intervento non coordinato di numerosi agenti possa essere di tanto in tanto sottoposta a un controllo consapevole e finalizzato; tuttavia, la consuetudine vuole che non lo si faccia frequentemente e comunque che non lo si possa fare più di tre volte nell'arco di vita del diretto interessato, ponendo dunque un limite evidente alla possibilità di esercitare il suddetto controllo consapevole.

"Ammassare cose senza valore", invece di liberarsene, "ammassare cose senza valore" come forse può sembrare che faccia un'antropologia inattuale nella proposta remottiana, quella che non intende «salire sul carro del vincitore storico, pur contestandolo, e abbandonare per strada i rifiuti della storia» (Remotti 2014, 10), cioè per esempio tutto ciò che non sia rilevante in un'agenda di temi di attualità con connessioni politico-economiche globali da mettere in luce. In un'antropologia inattuale, invece, la "spazzatura

1. Si veda Liberski-Bagnoud (2002) e Mangiameli (2023a).

remotti_interni_bozza1.indd 22 07/01/25 13:52

della storia" va soppesata, anche per tentare di tracciare riflessioni più generali, per tentare di comprendere qualche aspetto dell'umanità, per conservare traccia di questa riflessione facendo affidamento sulla cumulatività del sapere e alimentando quest'ultima, nella malcelata speranza di poter argomentare che la spazzatura, in fondo, non è davvero spazzatura. In quale altro contesto una questione del genere potrebbe trovare spazio, laddove un generalizzato impulso alla produttività rischia di far sì che persino la ricerca in ambito umanistico venga giudicata in base a una razionalità economica che svaluta tutto ciò che non appaia immediatamente monetizzabile e che non garantisca un certo "impatto" o il raggiungimento di "obiettivi"? La libertà di ricerca, in particolare quella antropologica, dovrebbe collocarsi anche e soprattutto in uno spazio non riconducibile a questa razionalità, uno spazio in cui si possa esplorare qualche possibilità non addomesticata, rischiando eventualmente di non raggiungere alcun obiettivo; ma questo rischio è la contropartita necessaria per un'attività di ricerca che non sia legata allo status quo della conoscenza, che non sia condannata a ruotarvi intorno come se fosse legata con un guinzaglio decisamente corto.

Il *puru* mi affascinò profondamente. D'altra parte, mi ero formato e mi stavo formando in un clima intellettuale, quello a cavallo della seconda metà degli anni Novanta e dei primi Duemila, che in antropologia aveva stimolato un radicale ripensamento critico degli oggetti di ricerca, degli strumenti teorici e della scrittura stessa. Nella temperie intellettuale dell'epoca, stava diventando facile incorrere nell'accusa di esotismo, anzi, era in effetti già diventato facile (e poi lo diventò ancora di più). Con tutta evidenza, il *puru* aveva le carte in regola per attirare questa accusa, che forse non è sempre necessario schivare. In effetti, Bruce Kapferer, preso atto delle legittime e condivisibili critiche dell'esotismo, riconfigura questa nozione come metodologicamente centrale nella disciplina e più in particolare nella sua attitudine etnografica e radicata empiricamente (Kapferer 2013, 814). Per Kapferer niente è intrinsecamente esotico, ma qualunque cosa lo può essere «through the relations into which it is drawn» (2013, 815), ed è a tale proposito che questi dichiara che «My concern is with anthropology as a practice which engages with the exotic as a methodology

remotti_interni_bozza1.indd 23 07/01/25 13:52

for discovery and understanding» (*ibidem*). Come minimo, ne deriva un atteggiamento che dovrebbe essere parte delle basi indiscutibili di un antropologo: prendere sul serio fenomeni culturali appartenenti a contesti differenti dal proprio, anche e soprattutto quando smaccatamente *altri*, anche e soprattutto quando non rispondono a esigenze codificate o non sembrano corrispondere a niente che sia istituzionalizzato, anche e soprattutto quando il fenomeno culturale è tanto difficile da ricondurre a griglie concettuali preconfezionate da ostacolare persino l'individuazione di una categoria di riferimento, un sostantivo che lo inquadri in maniera univoca. Era questo, certamente, il caso del *puru*.

Benvenuta difficoltà

Negli anni successivi, quando mi capitava di parlare a lezione del mio lavoro di campo, presi l'abitudine di fare un esperimento didattico, che ho ripetuto più volte con studenti di antropologia ma anche e soprattutto con studenti di filosofia, di storia, di lettere: mostravo le immagini del *puru*, dando solo un minimo di informazioni di contesto, del tipo «Siamo nel nordest del Ghana, nel presente, queste foto le ho scattate io». Poi chiedevo: «Che cos'è, secondo voi, ciò che si vede in questa foto?». Gli studenti scatenavano la loro capacità di osservazione e la loro immaginazione per fornire le risposte più disparate: un luogo sacro, una tomba, un centro rituale, un monumento, una discarica e altre ipotesi più o meno improbabili, come un forno, un magazzino, un'abitazione, una tana di animali. Completata la raccolta dei loro tentativi, leggevo inevitabilmente nei volti degli studenti l'attesa di conoscere la risposta giusta. Purtroppo, tuttavia, io non avevo una risposta, o meglio, non potevo dare nessuna risposta univoca che corrispondesse o meno a una delle loro proposte. Dal mio punto di vista, peraltro, uno dei principali motivi d'interesse del fenomeno era proprio questo. Il *puru* era talmente *altro* da non avere un concetto pronto a classificarlo in termini familiari a un lettore italiano o europeo, per dire, coprendo tutta la sua variegata natura. Questa difficoltà era, dal mio punto di vista, assolutamente benvenuta.

Innanzitutto, sì, il *puru* è certamente un centro rituale, per quanto sia generico definirlo così e qualunque cosa significhi esattamente "centro rituale": il *puru* è un centro

remotti_interni_bozza1.indd 24 07/01/25 13:52

rituale in quanto ospita immolazioni e performance connesse con la sfera rituale, in circostanze svariate. In secondo luogo, sì, il *puru* è un luogo sacro, per quanto anche questa etichetta possa essere generica; chi aveva risposto in questi termini non si era dunque sbagliato. In terzo luogo, certamente il *puru* è una discarica, in quanto si tratta di un cumulo di scarti. Anzi, a dire la verità, questo "certamente" è per certi versi eccessivo. Il *puru* ha le funzioni che caratterizzano anche una discarica, ma evidentemente non le stesse connotazioni. Una discarica è un luogo repellente, mentre il *puru* assolutamente no. Di immondizia si tratta, ma l'immondizia accumulata nel *puru* è sacra, oppure, se si preferisce, dà corpo a un luogo sacro, e non ispira affatto repulsione. Tuttavia, fatta salva questa differenza non da poco, potremmo dare per buona anche questa risposta. Il *puru* è *anche* una discarica. Una discarica su cui si fonda un senso del noi, una discarica di cui si può andare fieri.

Un'ulteriore possibilità è quella della tomba. In prima battuta, sembrerebbe una risposta non adeguata; tuttavia, *in un certo senso*, attraverso una di quelle ristrutturazioni semantiche che conferiscono valore e fascino all'esplorazione etnografica di mondi culturalmente altri, la risposta potrebbe essere affermativa anche in questo caso. La presenza della placenta farebbe pensare a una sorta di sepoltura della nascita invece che della morte, un fatto indubbiamente meritevole di essere segnalato, correndo ancora una volta il rischio di passare per mercanti di cose esotiche. Inoltre proprio nello specifico *puru* cui alludevo sopra, quello della residenza del capo di Paga, è stato sepolto in anni recenti un coccodrillo (animale sacro localmente), e forse anche altri esemplari hanno trovato sepoltura analoga in passato. Secondo le consuetudini locali, come ho illustrato altrove (Mangiameli 2023a, 132), i coccodrilli rinvenuti morti vanno sepolti in un luogo segreto senza darne notizia. Nel caso specifico, la morte dell'animale era avvenuta in pubblico, dunque non era possibile adottare alcuna misura di riservatezza e conseguentemente non era pensabile una sepoltura in segreto. La soluzione fu collocare il cadavere dentro il *puru* del capo supremo, per garantire nel luogo forse più visibile del territorio la stessa sicurezza che in condizioni ordinarie viene perseguita attraverso la segretezza, e si trattava di una modalità culturalmente adeguata di gestione della

remotti_interni_bozza1.indd 25 07/01/25 13:52

situazione. Insomma, anche se in maniera non immediata e non evidente, il *puru* è una tomba, o per lo meno può esserlo: non solo una tomba, ma anche una tomba.

Centro rituale, luogo sacro, discarica, tomba, ma il *puru* è anche una persona, più precisamente una divinità, nell'accezione che questa parola può assumere in riferimento al contesto kassena. Il *puru* è una persona non umana che esprime la sua volontà e formula richieste da ottemperare attraverso offerte rituali, una persona coinvolta in quella che Tim Ingold chiamerebbe una «poetica dell'abitare» (Ingold 2019, 76). Come sempre, nel caso kassena, il luogo (che è una persona) ospita le performance rituali rivolte alla persona (che è quel luogo), in un quadro di evidente immanenza, apparentabile a quelli oggetto di riflessioni tutt'altro che *inattuali* nella letteratura antropologica (Sahlins 2023; Viveiros de Castro 2014). A questa persona, peraltro, spetta un ruolo interessante: come ricorda Danouta Liberski-Bagnoud (2002, 181), gli oggetti di cui si ignora il proprietario vanno consegnati al *tigatu*, il custode della terra, che li depone sul *puru*; sarà il *puru* stesso, poi, a dare loro una nuova destinazione, portandoli nel "luogo dove la terra respira", un'espressione affascinante quanto enigmatica. In ultima istanza, gli oggetti circolano nel mondo secondo principi indipendenti dalla volontà consapevole di specifici individui; entità caratterizzata da principalmente da una indeterminatezza costitutiva che sintetizza efficacemente la cosmologia kassena, il *puru* incarna questa volontà sfuggente, multifattoriale, nonlineare, indirizzando gli oggetti privi di proprietario verso un luogo non meglio specificato; è il cosmo a riappropriarsi legittimamente degli oggetti per poi eventualmente rielaborarli e rimetterli in circolazione.

Il monticello *puru* è interpretabile anche come monumento? Questa possibilità merita qualche riflessione. Se è un monumento, è opportuno chiedersi a che cosa sia stato eretto e da chi. È vero che esso viene costruito dagli esseri umani, ma questi ultimi non lo "progettano", non possono esserne considerati gli "autori", né esercitano un controllo reale sull'esecuzione di un progetto che non c'è, perché il materiale stesso viene plasmato anche dagli agenti atmosferici; è vero che nella quotidianità sono le donne ad accumulare "rifiuti" alimentando passo dopo passo la crescita del monticello in verticale, ma esse, altrettanto evidentemente,

aA

remotti_interni_bozza1.indd 26 07/01/25 13:52

non possiedono l'esclusiva sulla costruzione, dato che in circostanze specifiche, di tanto in tanto, sono gli uomini a intervenire materialmente sul monticello per conferirgli una forma più accettabile, inserendo un elemento episodico di controllo; inoltre, gli esseri umani del presente, uomini o donne che siano, ereditano e reiterano dai loro antenati i risultati attuali, del tutto temporanei, della lenta costruzione del *puru*. In altre parole, sebbene cresca giorno dopo giorno prevalentemente su iniziativa femminile, il *puru* deve la sua forma anche agli uomini; nonostante sia una costruzione umana, viene modellato anche da agenti non umani; per quanto si tratti di una costruzione sempre *in fieri* qui e ora, non appartiene davvero al presente, bensì certifica la lunga durata. In definitiva, il *puru* non è mai completo e non è opera di nessuno specifico soggetto, se non di un intero segmento lignatico e dell'ambiente circostante, cioè del dispiegarsi di un processo di continua creazione del mondo.

Acclarato che si tratta di un'opera con numerosi autori, resta da capire quale sia l'oggetto o il tema espresso o celebrato dal monumento, se si tratta di un monumento. Con il loro lavoro mattutino di pulizia, le donne eliminano i segni più visibili ed effimeri delle ultime ventiquattro ore, azzerano il tempo nella corte interna e depositano queste tracce del tempo all'esterno, accumulandole in un solo punto. Il *puru* è tempo materializzato e accumulato: un'intera storia lignatica, un vissuto quotidiano, la polvere, il consumo, la nascita, tutto questo è condensato in un cumulo che risulta dalle gioie e dalle fatiche di un intero lignaggio sin dalla sua nascita. Se il *puru* è un monumento eretto allo scorrere del tempo, va detto che ciò che esso testimonia non è un tempo neutro, omogeneo, uniforme, ma semmai un tempo che si sviluppa con densità variabile in abitazioni distinte: il tempo della residenza A e quello della residenza B, per quanto scorrano alla stessa maniera, mostrano di non avere la stessa densità nella misura in cui i cumuli cui danno luogo assumono dimensioni differenti. Il *puru* dice la verità sullo scorrere della vita nella residenza che lo alimenta: può crescere ma anche decrescere; può ingigantirsi come afflosciarsi e anche scomparire nel lungo periodo.

Che cos'è dunque il *puru*? Esso è tutto ciò che ho illustrato, ed è anche un palcoscenico sul quale si sale per fare comunicazioni di rilevanza collettiva. Il problema è che non

remotti_interni_bozza1.indd 27 07/01/25 13:52

abbiamo un concetto il cui campo semantico sia coestensivo a tutte le suddette dimensioni, e quindi non resta che accogliere l'apparentemente pigra risposta kassena alla domanda definitoria "Che cos'è il *puru*?": "Il *puru* è il *puru*".

Cumulatività e permanenza

Detto questo, è il caso di porsi qualche domanda scomoda, come "A chi importa del *puru*?", o piuttosto "Perché dovrebbe importarci del *puru*?" o ancora "Che cosa ci dovrebbe importare del *puru*?". A questo proposito, tornerei al paradigma della contemporaneità, che a parere di Remotti nasce da due mosse, l'identificazione dell'antropologia con l'etnografia e la definizione dell'etnografia come esperienza vissuta, che insieme inducono l'antropologo a studiare «ciò che gli passa letteralmente tra le mani, sotto il naso o sotto gli occhi» (2014, 32). Ora, anche volendo aderire a tale paradigma, sarebbe da spiegare come mai alcuni fenomeni culturali che, appunto, ci troviamo davanti agli occhi, come il *puru*, dovrebbero non essere degni di attenzione e dunque precipitare nell'alveo dell'esotismo, cioè di fatto nel dominio di ciò di cui non si deve parlare.

Naturalmente, se l'antropologia teme l'esotismo meramente in quanto manifestazione di differenza culturale, se cioè ha paradossalmente qualche problema con ciò che è radicalmente altro, del tutto irriducibile a scenari familiari, allora il *puru* va ignorato. Altrimenti, il fatto che la sua definizione ponga problemi di copertura semantica è in quanto tale un motivo più che sufficiente per occuparsene: l'antropologia, intesa come palestra di intelligenze (Mangiameli 2023b), deve perseguire l'individuazione di fenomeni del genere, di oggetti culturali che costringano a rivedere un assetto di conoscenze, a ristrutturare quadri categoriali, proprio per allenare la facoltà di confrontarsi con il difforme, che non può essere data per scontata né affermata per autocertificazione retorica, ma va praticata costantemente. D'altra parte, se certe forme culturali destano un tale imbarazzo da indurre a ignorarle o da accusare chi le testimonia di riprodurre un'immagine arretrata, distorta, prerazionale, marginale, esotica, attraverso uno sguardo "coloniale", forse questo giudizio è negli occhi di chi lo produce, piuttosto che in quelli di chi trova intellettualmente doveroso e stimolante occuparsi di cose come il *puru*. L'imbarazzo misura

remotti_interni_bozza1.indd 28 07/01/25 13:52

la distanza di cose come il *puru* dalla razionalità burocratizzata delle società metropolitane, in ultima istanza dal buon vecchio Occidente. In quale cornice di lettura il *puru* può essere imbarazzante, se non in quella di un evoluzionismo unilineare di stampo vittoriano? Al contrario, ritengo qui di poter fare mie queste parole di Remotti:

> Ricco o povero che sia il presente sotto il profilo culturale, chi – se non l'antropologo – deve prendersi cura di ciò che una società ha prodotto culturalmente in epoche precedenti, specialmente se quella società non sviluppa un proprio sapere storico, visto che le hanno insegnato – come è il caso di molte società africane – a disprezzare il proprio passato? (2014, 31-32).

Questo disprezzo per il passato, nonché per le sue tracce nel presente, potrebbe rivelarsi caratteristico di molte accuse approssimative o pregiudiziali di esotismo nei confronti dell'antropologia, spesso da parte dell'antropologia stessa, in conflitto con sé stessa.

Tornando ai motivi di interesse del *puru*, l'idea che un oggetto sia costruito lentamente e mai completo per definizione, andando a occupare uno spazio variabile in maniera eventualmente altalenante, caricandosi peraltro il ruolo di collettore di un senso del noi dispiegato nel tempo, invece, illustra efficacemente un elemento cruciale della cosmologia kassena, una estetica dell'incompiuto che merita certamente di essere inserita in un quadro comparativo e dunque, ovviamente, certifica un frammento di brillantezza indigena che solo uno sguardo miope ed etnocentrico potrebbe trascurare.

Inoltre, il proposito di accumulare il tempo lignatico in un monumento fatto di scarti e sempre *in fieri* è un tema pertinente per un omaggio a Francesco Remotti e più in particolare per un sostegno alla sua antropologia inattuale, tenendo conto che la proposta remottiana include anche un convinto supporto alla cumulatività come caratteristica di un'antropologia autorevole.

La cumulatività presuppone una disposizione all'attenzione e all'ascolto orizzontale (sincronico) e verticale (diacronico, intergenerazionale) tra i membri di una comunità intellettuale o più in generale tra i membri di una comunità di esperienza, un rispetto intersoggettivo che fa prevalere

remotti_interni_bozza1.indd 29 07/01/25 13:52

la rilevanza della costruzione collettiva sulle ambizioni individuali. Sul piano intellettuale, il rifiuto della cumulatività, comunque sia motivato e ammesso che sia motivato, è anche e soprattutto un rigetto di quell'attenzione, di quell'ascolto e di quella dimensione collettiva a beneficio della possibilità per l'individuo di operare in una sorta di vuoto che può essere anche gradito. In effetti, il confronto con il sapere accumulato, incluso quello relativo alle incertezze e agli errori del passato, può essere eluso facendo un uso strumentale del gergo e aderendo a qualche moda intellettuale relativamente effimera. L'annullamento della cumulatività può assicurare qualche scampolo di illusoria originalità.

Dal canto suo, il *puru* permette di visualizzare il senso del noi come sviluppo temporale e demografico e lo associa a un margine di indeterminato, perché il *puru* non è mai completo e la sua forma non dipende dalla volontà consapevole degli umani che vi si identificano, tanto che non lo si può correggere ricostruendolo all'infinito, ma bisogna eventualmente rassegnarsi alla sua decadenza, che è anche la decadenza del noi. Un conto è stabilire convenzionalmente la relazione tra un oggetto e un significato, come apponendogli sopra un'etichetta, eventualmente conferendogli una certa rilevanza culturale, un altro conto è avere a che fare con una sfera di significato che scaturisce dal processo di costituzione dell'oggetto stesso: il *puru* afferma il principio per cui non ci si può ostinare a sostenere artificialmente un noi che non è, proprio perché il cumulo non si limita a rappresentare la vitalità di un lignaggio ma ne risulta materialmente, ed è per questo che il *puru* non può che *dire la verità*. In questo contesto, non alimentare la cumulatività significa non esistere; similmente, Remotti suggerisce di considerare la possibilità che il rifiuto della cumulatività in antropologia sia una scelta involutiva (Remotti 2014, 35).

Immaginiamo adesso di liberarci degli scarti quotidiani secondo un altro "schema della pratica" (Descola 2021, 109-131). Invece di accumulare rifiuti nel *puru*, azzeriamo il monumento del tempo lignatico e piazziamo la spazzatura dove capita, di giorno in giorno, dando spazio a una libera scelta individuale, senza tenere conto di dove l'abbiamo messa il giorno prima, oppure tenendone conto proprio per decidere di metterla da un'altra parte. Sarebbe un po' come scrivere di antropologia senza tenere conto di quello

aA

remotti_interni_bozza1.indd 30 07/01/25 13:52

che è già stato scritto, aprendoci la possibilità di illuderci di aver detto o fatto qualcosa di originale, ma solo perché abbiamo eluso la cumulatività; depositando gli scarti ogni volta in un posto diverso evitiamo di dare vita a un *puru*, ma in questo modo tendiamo verso la non esistenza, almeno se prendiamo sul serio la cosmologia kassena. In altre parole, l'accostamento del farsi del *puru* al farsi di un sapere disciplinare suggerisce che senza cumulatività non esistiamo collettivamente all'insegna della permanenza nel lungo periodo, ma solo individualmente e in maniera effimera.

Bibliografia

Bateson G.
1977 *Le radici della crisi ecologica*, in *Verso un'ecologia della mente*, Milano, Adelphi, pp. 532-537.

Descola P.
2021 *Oltre natura e cultura*, Raffaello Cortina, Milano.

Ingold T.
2019 *Sogno di una notte circumpolare*, in R. Brigati, V. Gamberi (a cura di), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Quodlibet, Macerata.

Kapferer B.
2013 *How anthropologists think. Configurations of the exotic*, «The Journal of the Royal Anthropological Institute», vol. 19, no. 4, pp. 813-836.

Liberski Bagnoud
2002 *Les dieux du territoire. Penser autrement la généalogie*, CNRS Éditions, Paris.

Mangiameli G.
2023a *Le abitudini dell'acqua. Antropologia, ambiente e complessità in Africa occidentale*, Unicopli, Milano.
2023b *Antropologia come palestra. Allenarsi per il mondo che verrà*, in C. Guerzoni, V. Toro Matuk (a cura di), *Degni di umanità. Verso un'estetica antropologica*, Mimesis, Milano, pp. 31-49.

Remotti F.
1990 *Noi primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino.
2014 *Per un'antropologia inattuale*, Elèuthera, Torino.

Sahlins M.
2023 *Immanenza*, in *La nuova scienza dell'universo incantato. Un'antropologia dell'umanità (quasi tutta)*, Raffaello Cortina, Milano, pp. 37-74.

remotti_interni_bozza1.indd 31 07/01/25 13:52

Viveiros de Castro E.
2014 *Immanenza e paura. Eventi-estranei e soggetti in Amazzonia*, in S. Consigliere (a cura di), *Mondi multipli I*, Kaiak Edizioni, Napoli, pp. 63-89.

remotti_interni_bozza1.indd 32 07/01/25 13:52

Margini accademici, eredità letteraria e spazi produttivi da cui ri-scrivere l'antropologia

Lia Giancristofaro

1. Premessa: l'inattualità "in casa"

L'inattualità elogiata da Remotti rimanda alla distanza che aiuta a non restare intrappolati nel proprio presente e nella propria quotidianità. È in questo scarto che l'antropologia trova il suo terreno elettivo. Questo non significa essere costantemente esposti al rischio di un inconcludente esotismo. Significa incarnare l'esigenza di frequentare l'Alterità per mettere meglio a fuoco il proprio presente (Remotti 2014). Le infinite strade dell'inattualità consentono agli antropologi di far conoscere – e garantire – sia le forme di umanità che nel tempo sono andate distrutte, sia l'autonomia del proprio sapere: una conoscenza intrinsecamente etica che, facendo pratica, impone di fare teoria.

È ai margini che gli antropologi imparano a fare antropologia, e a trasmetterla (Tsing 1994). Per "casa" intendiamo il centro di ogni mondo che produce e trasmette conoscenza. Tutto ciò che è fuori dalla casa, poco conosciuto, non individuato, o addirittura scartato, è margine. Il margine è più centrale della casa, per fare e trasmettere antropologia: la distinzione tra casa e altrove, cioè tra centro e margine, è un distinguo fondamentale. Centro e margine si definiscono in relazione a strutture di potere come la burocrazia,

il sistema finanziario, lo Stato (Herzfeld 1987), rivelando contesti epistemologici particolarmente proficui.

I margini possono essere riferiti rispetto alla stessa antropologia: pensiamo, per esempio, a studiose donne e/o a studiosi che si trovano in condizioni di minoranza (Lamphere 2004; Dei 2015; Harrison, Johnson-Simon e Williams 2018)[1]. L'interesse per i contesti di emarginazione, sofferenza e alienazione è una spinta centrifuga che tende a spingere l'antropologia al di fuori delle sue "zone di comfort" anche quando osserva sé stessa (Dominguez 2012).

Nel 2020, in tempo di confinamento per la pandemia e di radicali cambiamenti nella vita di ognuno, scelgo di soffermarmi su un contesto "casalingo": la dicotomia centro/margine nel nostro habitat, cioè il luogo – l'università – dove trasmettiamo l'antropologia e dove, assieme agli studenti, compiamo un atto fondativo della teorizzazione: l'insegnamento.

Localizzare il margine di questa casa – immaginaria e reale nello stesso tempo – significa ri/conoscere che lo studente esonda, è "Altro" rispetto alla prassi standardizzata di imparare, superare l'esame, orientarsi al lavoro. Lo studente "Altro" su cui concentro l'attenzione appartiene a una minoranza e/o a un gruppo a basso reddito, ha difficoltà linguistiche, non riesce a superare l'esame ed è sul punto di abbandonare il corso, svelando i margini universitari come "zone di frizione" che converrebbe liberare da ruoli rigidi e vecchi schemi (Waterston 2018).

Sebbene siano stati compiuti progressi per rendere l'antropologia più inclusiva, la nostra disciplina – a livello accademico e professionale – continua a essere uno spazio pubblico tendenzialmente bianco, soprattutto in Italia. Ciò significa che gli strumenti di risposta alle disuguaglianze storiche nell'accesso delle minoranze all'istruzione universitaria devono ancora dispiegare i loro effetti, facendo co-

1. Il mondo degli antropologi presenta minoranze che lottano per guadagnarsi un posto nella disciplina, producendo, con sforzi pionieristici, sia forme di attivismo e di antropologia nativa, di cui è un primo esempio George Hunt, collaboratore di Boas; sia l'elaborazione di forme più dialogiche di scrittura etnografica; sia prospettive critiche, incarnate nei lavori di Ruth Benedict e Michelle Rosaldo (Lamphere 2004). In Italia, una minoranza è rappresentata dai demologi e dai folkloristi, il cui campo di studi dal Duemila è palesemente in declino (Dei 2015).

remotti_interni_bozza1.indd 34 07/01/25 13:52

noscere la disciplina e offrendo una lente critica attraverso la quale comprendere il mondo.

In Canada e in Francia, ho insegnato in classi variegate che dimostravano l'utilità degli strumenti finanziari e didattici mirati a migliorare l'istruzione post-secondaria di nativi americani, afrodiscendenti, ispanici, genitori single[2]. Questi strumenti forniscono sostegni strutturali a studenti sottorappresentati in sistemi di istruzione superiore e universitaria i quali, tradizionalmente, privilegiano persone bianche del ceto medio-alto; pur non essendo risolutivi, rappresentano un punto di riferimento per studenti a basso reddito per il cui vissuto la laurea sarebbe un sogno proibito. Nel contesto di questa ricerca, invece, non riscontro strumenti specifici per mitigare le disuguaglianze che le minoranze sperimentano nell'accesso all'istruzione universitaria: devo, dunque, sperimentarli e realizzarli sul terreno[3].

2. Un'etnografia ai margini dell'università

Il presente saggio si basa sull'esperienza etnografica e sull'incontro fortuito da cui essa sovente scaturisce. Come sottolinea Matera, la *serendipity* è importante: l'intuizione, dovuta alla sorpresa, alla dissonanza, all'apparente casualità di un incontro, sul momento viene sottovalutata, salvo ripensamenti successivi. L'etnografia, dunque, si caratterizza come analisi retrospettiva di lungo termine nella complessa epistemologia della disciplina (Matera 2019).

Questa etnografia si snoda sui "margini accademici" dell'Università dove per quasi vent'anni insegno antropologia prevalentemente da sola, sentendomi io stessa come una minoranza all'interno della più ampia sfera accademica. L'osservazione comincia tra il 2020 e il 2021, quando l'uccisione di George Floyd scatena proteste globali contro la brutalità della polizia e la supremazia bianca; le proteste si traducono nel fenomeno delle statue abbattute e ac-

2. In Francia, lo studente riceve 7600 euro all'anno per difficoltà economiche costanti, per emergenze una tantum, per mobilità internazionale o per preparare un concorso, cfr. il sito Service-Public.fr. In Canada, lo *Student aid and education planning* eroga assegni annuali per i *low income* fino all'impiego definitivo, con particolare attenzione per minoranze indigene, genitori, atleti, immigrati e altre categorie protette.

3. In Italia, lo Stato offre un sostegno minimo e il 17% degli iscritti lavora per poter studiare, cfr. l'indagine del 2024 di Unione degli Universitari, Cgil e Fondazione Di Vittorio (sito web di Cgil).

remotti_interni_bozza1.indd 35 07/01/25 13:52

cendono complesse discussioni su cosa sia il "patrimonio culturale" e sulla legittimità della sua distruzione, quando diventa socialmente divisivo[4]. Sulla scia di questi eventi, gli antropologi chiedono un confronto tra la partecipazione della disciplina alla violenza epistemica e un cambiamento nella pratica (McKinson 2020), riannodando il filo con il discorso che altri antropologi hanno intessuto in merito alle possibilità/necessità decoloniali (Harrison 1991), al femminismo nero (Bolles 2013) e liberatorio (bell hooks 1994) di un cambiamento della pratica e della teoria. Tutto questo ha effetti nel luogo particolare in cui si svolge questa etnografia: l'aula universitaria, la quale esonda da ciò che, in antropologia, tradizionalmente intendiamo come margine e come terreno.

Prendendo spunto dal pensiero collettivo che si diffonde nel 2020, l'etnografia si incentra sull'esperienza di una studentessa della minoranza a basso reddito che sceglie la sua casa intellettuale nell'università. L'aula, campo primario in cui l'antropologia viene insegnata e appresa, nel mondo post-George Floyd richiede di essere guardata come uno spazio generativo di conoscenza sempre più complessa.

Questa etnografia si colloca in uno spazio di rinegoziazione teorica. L'interconnessione globale del movimento contro i simboli materiali del potere occidentale, Black Lives Matter, spinge a mettere in pratica una nuova sensibilità nel considerare monumenti controversi e nel "decolonizzare" gli spazi pubblici[5]. Da tempo la *cancel culture* chiede di rivedere alla luce di una maggiore correttezza politica le narrazioni istituzionali, modificando la toponomastica delle città e i programmi scolastici. Tuttavia, la spinta conservatrice reagisce a questo paradigma critico con fermezza e altrettanta indignazione.

Questa etnografia si colloca anche in uno spazio di rinegoziazione metodologica ed ermeneutica. Il *lockdown* impo-

4. Dopo il 25 maggio 2020, data dell'omicidio dell'afroamericano George Floyd a Minneapolis, si verificano proteste coordinate dal movimento *Black Lives Matter*, con aggressioni alle statue di Cristoforo Colombo. La lista dei monumenti colpiti dalla protesta si estende a effigi di schiavisti, razzisti e attori di violenza anche simbolica.

5. La protesta ha effetti anche in Italia, dove organizzazioni antifasciste chiedono al sindaco di Milano di cambiare l'intitolazione dei giardini dedicati a Indro Montanelli e di rimuoverne la statua, mentre i leader di Fratelli d'Italia e della Lega contrastano l'iniziativa quale forma di cancellazione della memoria.

remotti_interni_bozza1.indd 36 07/01/25 13:52

sto su tutto il territorio nazionale in seguito alla diffusione della pandemia di COVID-19, nella primavera del 2020 richiede attività didattiche in remoto e affievolimento della relazione faccia a faccia. Recuperare il dialogo con l'informatrice – questo contributo si fonda su una storia di vita– consente di esaminare un tema divenuto improvvisamente prioritario, cioè quello della cancel culture e dell'inclusività del patrimonio letterario.

Una seconda ondata di COVID-19 impone a novembre un nuovo *lockdown*, meno stringente del primo. La ricerca etnografica è, per sua natura, adattabile, come insegna la rivoluzione malinowskiana (Pennacini 2010, 11-13). Durante il confinamento, gli antropologi sospendono le etnografie, in particolar modo quelle legate alla socialità[6]. Ma nel volume *Il mondo che avrete. Virus, antropocene, rivoluzione*, Remotti afferma che la "sospensione" non è nuova all'etnografia, interamente basata sulla *epoché*, sospensione del giudizio (2020, 19-22). Sicché, la ricerca va avanti.

3. Vite in transito, studenti a rischio

Insegnare antropologia al di fuori di un dipartimento di antropologia è impegnativo e talvolta scoraggiante, ma stimola la creatività: il programma teorico offre, a seconda degli interlocutori, la possibilità di sperimentare nuove idee e di fornire nuovi strumenti per partecipare all'antropologia di oggi.

Inaspettatamente, il corso del 2019-2020, complicato dal *lockdown*, mi permette di documentare una vicenda "inattuale". A lezione, Siwar[7], studentessa afrodiscendente, si mostra particolarmente interessata alla decostruzione dei linguaggi e degli atteggiamenti discriminatori nei confronti delle persone di provenienza straniera; ella interloquisce, fa domande, mi segue in ufficio. È la prima volta che in Italia ho un'afrodiscendente studentessa di Lettere[8]. La madre è tunisina, arriva a Foggia nel 1997; il padre arriva da

6. Si vedano, ad esempio, i seminari di *Pandemia e Accelerazione digitale*, organizzati online dalla SIAC tra 2020 e 2021.

7. Pseudonimo della mia informatrice per garantirne la sua privacy, come vuole il GDPR.

8. Da vent'anni, incontro studenti afrodiscendenti nei corsi di Servizio Sociale e Politiche del Welfare, sono preti e suore che studiano col patrocinio della loro istituzione.

remotti_interni_bozza1.indd 37 07/01/25 13:52

Mekelle, Etiopia, come rifugiato politico, ma muore nella Capitanata in un incidente agricolo. La madre, con la bimba e tante difficoltà economiche, raggiunge un fratello che ha un bar in Abruzzo. Siwar cresce in periferia, madre e figlia lavorano come bariste. Siwar fa i turni sabato e domenica, negli altri giorni studia. Si diploma al Liceo delle Scienze Umane, prende la cittadinanza e la laurea di primo livello. «Mi sono iscritta alla specialistica di Lettere perché vorrei fare la giornalista, l'insegnante. Non passerò la vita a fare caffè. Voglio spiazzare i razzisti, parlo italiano meglio di loro, sarò una nera in cattedra».

Prometto che la supporterò, ma la perdo di vista, nei duemila studenti della coorte. La cerco inutilmente tra i candidati all'esame.

Nel 2020, in piena pandemia, il cruscotto docente, col suo sistema di allerta precoce che aiuta a identificare gli studenti in difficoltà, segnala Siwar e altri nomi. Li contatto via mail e via Teams, concordando programmi personalizzati o il riorientamento, e tutti si rimettono in carreggiata. Solo Siwar non risponde agli appelli: in segreteria, scopro che è esentata dalle tasse universitarie ma è in mora: cioè dovrà pagare anche quelle dell'anno precedente, se non supererà Letteratura contemporanea e Antropologia culturale.

In estate, le misure di contenimento della pandemia sono più flessibili. Carico in macchina le mie figlie adolescenti e andiamo da Siwar, a 80 km dall'Ateneo. Raggiungiamo il suo luogo di lavoro, un piccolo e desolato bar di periferia. La trovo che dimessa e triste pulisce i tavoli senza clienti. Mi riconosce, mi viene incontro, mi abbraccia.

Ordino cibo per tutte. Lei si racconta. La presenza delle mie figlie, sue coetanee, è di supporto. Siwar è sul punto di mollare l'università. Col *lockdown*, il bar va male. Siwar l'autostima.

> Non riesco a capire Geertz, non supererò lo scritto di antropologia, mi sono arenata su una Letteratura e non so fare la tesi sui *Malavoglia*. Verga mi piace, lo sento mio, ma il relatore è esigente, vuole una lettura critica. Non sono all'altezza, basta, è troppo[9].

9. Siwar B., intervista trascritta a V., luglio 2020.

Il sistema di allerta consente l'intervento personalizzato: nei giorni seguenti, contatto i colleghi e stabiliamo che per gli esami residui, oltre ai manuali, ella possa concentrarsi solo sull'opera di Verga, realizzando una antropologia del patrimonio letterario che parallelamente le consenta di sviluppare la tesi. Questo approccio congiunto, incentrato sul metodo, pare una buona soluzione per aiutare la studentessa. Seguirò personalmente Siwar, mentre continuerà a lavorare al bar.

Ci incontriamo via Teams e al campus: Giovanni Verga è al centro del suo studio, ed è anche tra i miei interessi ermeneutici, in quanto supera l'apparente dicotomia tra antropologia e letteratura. Così insegna Antonino Buttitta, correlatore della mia tesi di dottorato vent'anni prima[10]. Il Verga romanziere interpreta la cultura siciliana come un etnologo, anzi meglio degli etnologi del suo tempo, perché rappresenta la cultura di gruppi e individui in chiave interpretativa e relativista, evitando l'etnocentrismo dell'etnologia evoluzionista grazie all'espediente letterario. Questa conoscenza rientra, a mio avviso, nelle competenze demoetnoantropologiche necessarie a Siwar per superare l'esame di antropologia culturale.

Nei colloqui personalizzati in cui intrecciamo le due materie, esaminiamo monografie in cui l'immaginazione letteraria diventa strumento dell'antropologia. Ruth Benedict e Margaret Mead scrivono opere antropologiche simili a romanzi. Lévi-Strauss, in *Tristi Tropici*, sospende il suo programma di sistematizzazione, si abbandona all'intuizione narrativa e pone le basi per una ridefinizione interpretativa e narrativa dell'antropologia. Un romanzo può essere altrettanto efficace di un saggio, quando contiene *eterografia*, cioè esperienza e descrizione della diversità.

Dettagliando i riferimenti culturali, il testo letterario può costruire un lettore attento, in grado di impegnarsi nella decodifica dei sistemi segnici temporali, della disuguaglianza e della stratificazione sociale. Così fa Verga, descrivendo tutti quei dettagli che aiutano a capire l'Altro, l'alterità culturale. Nelle sue opere, egli descrive e interpreta la preva-

10. Secondo Buttitta, Verga espunge la figura dell'intellettuale proprio come farà la narrazione antropologica classica, e la sua postura universalista lo porta a descrivere i dettagli culturali come se a descriverli fosse il popolo stesso (2005: 5-12).

remotti_interni_bozza1.indd 39 07/01/25 13:52

ricazione così bene da trasformarla in un'estetica antropologica: inestinguibile, conoscibile, gestibile. Visti da vicino, nel dettaglio, e ri-visti da lontano, attraverso uno sguardo olistico, gli individui, ricchi e poveri, buoni e cattivi, potenti e umili, appartengono tutti al mondo dei "vinti": questa rappresentazione/autorappresentazione universalista neutralizza il narcisismo, favorisce la comunicazione emotiva e viene oggi auspicata da Remotti quando invoca un'antropologia inattuale (2014). La scrittura antropologica, infatti, contiene un rischio: quello di trasformare lo scrittore in un personaggio, un autore, spostando l'interesse dal cosiddetto "altrove" alla soggettività di chi questo "altrove" attraversa[11]. Per neutralizzare questo rischio di autoreferenzialità, Remotti richiama gli antropologi alla teorizzazione. Eppure, le parti più inattuali della sua antropologia sono quelle in cui prevale l'elemento autobiografico che, nel caso di Remotti, è tutt'altro che autoreferenziale. Di pensi a *Ritorno a Kinshasa*: quando Remotti torna in Congo, la sua riflessione è emotiva e narrativa. Egli dipinge con le parole la differenza tra passato e presente, la frenesia collettiva dei bambini di strada, dei venditori, dei funerali a sirene spiegate. Un flusso di emozioni dove l'impressionante traffico di automobili inquinanti coesiste con l'invariante e struggente dolcezza delle scene già viste, come quella della madre silenziosa che, col bimbo sulla schiena, pesta nel mortaio la sua manioca, combinando speranza e rassegnazione.

Ruth Benedict è esplicita: nel 1947, considerando la pesante eredità dall'antropologia nomotetica e paventando il rischio di un neoevoluzionismo, ella dichiara che per l'antropologia è pericoloso allontanarsi dall'intuitività delle scienze umane: ella deve a Shakespeare, e non agli antropologi del suo tempo, la capacità di comprendere l'alterità[12].

11. Questo fenomeno viene esplicitato da Geertz che sposta l'attenzione sull'etnografo nel 1988 col libro - tradotto in Italia per iniziativa di Pier Giorgio Solinas - *Works and live. The Anthropologist as Author*. Crollata l'illusione che l'etnografia consista nel classificare "fatti strani" – questa è magia, questa è tecnologia – cosa resta dell'etnografia? Una scrittura di dati "sulla carta" vessata da preoccupazioni egocentriche? Geertz suggerisce di concentrarci sulle emozioni del terreno: centocinquant'anni di prosa asseverativa sono fin troppi.

12. Questi concetti sono espressi nel *Presidential Address* di Benedict quando si accomiata dall'American Anthropological Association. Benedict analizza i rischi della tendenza "scientifica" che l'antropologia si porta dietro dalla seconda metà del XIX secolo. L'in-

remotti_interni_bozza1.indd 40 07/01/25 13:52

In breve, il testo letterario ci insegna a diventare antropologi (Nic Craith e Kockel 2014).

Dopo il decisivo *Writing Culture* (Clifford e Marcus 1986), forme ibride di scrittura si moltiplicano e prendono vari nomi: etno-fiction, etnogra-fiction, etno-poetica e saggistica creativa mescolano i generi e superano i confini disciplinari tra antropologia e letteratura (Cohen 2013, 205-26; Byler, Dugan Iverson 2012). Si moltiplicano pure i progetti di antropologia applicata d/all'ispirazione letteraria, con l'ambizione di sviluppare slancio, significato e volontà di emancipazione nei gruppi che subiscono e impersonano violenze, abusi, disuguaglianze. Si pensi a iniziative di leader politici come quelle di Antanas Mockus, ex sindaco di Bogotá, Colombia, e a movimenti dal basso come il Teatro degli Oppressi, creato in Brasile da Augusto Boal (Sommer 2013)[13].

Resta emblematico, in questo scenario, lo straniante apporto antropologico di un classico della letteratura italiana. Lo scrittore verista Giovanni Verga, quando Frazer e Taylor pongono le basi di una teoria nomotetica e "da poltrona", punta i riflettori sui poveri e sui piccolo-borghesi della Sicilia orientale, ma li descrive con uno sguardo "interno", dettagliato, minuzioso, empatico. Spogliandosi completamente dello sguardo intellettuale, si mette nei panni del nativo esperto e rassegnato, consapevole di come giri il mondo: prevaricazione, disuguaglianze ascritte, paradigma clanico e violenza fatalmente si riproducono e stritolano le aspirazioni di ognuno. Patetico e inutile è il tentativo di emanciparsi: è questa la vita.

Ne discuto con Siwar, che aderisce al movimento *Black Lives Matter*. Ella ascolta con interesse questa lettura antropologica di Verga; le dono una copia della mia tesi di dottorato, pubblicata nel 2005 con prefazione di Buttitta. Il mo-

tervento *Anthropology and the Humanities* confluisce nell'articolo omonimo, pubblicato nel 1948 sulla rivista della AAA poche settimane dopo la morte di Benedict.

13. Sostenendo che siamo tutti autori culturali, l'antropologia americana Doris Sommer, ispirandosi al lavoro di Mockus e Boal, crea Pre-Texts, progetto internazionale di alfabetizzazione artistica che traduce l'alta teoria letteraria in pratiche creative popolari a partire dagli istituti di detenzione e rieducazione. Dal 2024, il mio Ateneo sperimenta il protocollo su gruppi emarginati della Valpescara e io partecipo al programma. Questo saggio fornisce un caso di studio anticipatore e casuale, una sorta di *serendipity* realizzatasi prima di conoscere il programma Pre-Texts.

remotti_interni_bozza1.indd 41 07/01/25 13:52

vimento chiede di rimuovere dai programmi scolastici molti classici: nel bersaglio, ci sono Shakespeare, Kant e Kipling, accusati di essere razzisti e sessisti, e anche Verga, considerato troppo crudo per i giovani studenti italiani, traumatizzati dalle morti di lavoratori come Malpelo e Bastianazzo, dal femminicidio della Lupa, dall'eccidio/genocidio di Bronte[14]. A Verga non basta alludere all'evento indicibile: il racconto deve esibire i particolari, i ragionamenti soggettivi. Da questo, Siwar non chiede protezione: ella rivendica il suo diritto di conoscere appieno.

> Verga è indispensabile per capire la cultura siciliana, la cultura italiana… ma anche altre culture. Da afrodiscendente, dico che sarebbe un errore abolirlo … Verga è attuale: lo sfruttamento, la povertà e la violenza oggi stanno dappertutto; se smettiamo di leggere gli scrittori che ne parlano, diventiamo più vulnerabili. Chiudere la bocca ai classici, come pretende la cancel culture, non migliorerà la scuola… i classici dovrebbero essere discussi e reinterpretati, non censurati. Le statue degli schiavisti, quelle sì, sono d'accordo che vengano abbattute, ma c'è il rischio di dimenticare gli errori che hanno commesso[15].

Le opere verghiane contengono una riflessività che sarebbe riduttivo definire "attuale", in quanto è senza tempo, prodotta dal mal-essere della specie umana, e Siwar lo comprende bene. Mi torna costantemente in mente l'antropologia inattuale di Remotti, ma evito di parlarne con Siwar, per non complicare il discorso. Sono colpevole anch'io di omissioni e trascuratezza, in questo tentativo di antropologia impegnata e collaborativa, perché alla Siwar reale, pressante e interlocutoria, preferisco la Siwar silenziosa che pulisce i tavoli del piccolo bar di periferia. Mi ricorda la ragazza che, descritta da Remotti, pesta la manioca a Kinshasa: un'immagine di preconoscenza intuitiva che contiene l'umanità intera e svanisce nel momento in cui nascono la

14. In questa sede, risulta impossibile sintetizzare il dibattito internazionale del Black Lives Matter, del movimento Woke contro i classici e dell'appello a decolonizzare, anche con uno sguardo inverso, l'insegnamento della letteratura nelle scuole e all'università. Su Shakespeare, rimando alla bibliografia di Metzger 2019 e di Kelly 2021. Su Verga, rimando al mio volume del 2005 e al più recente *Religione, famiglia e potere nell'opera di Giovanni Verga* (Edizioni Museo Pasqualino, 2022).

15. Siwar B., intervista trascritta a V., settembre 2020.

remotti_interni_bozza1.indd 42 07/01/25 13:52

relazione etnografica, l'ascolto, l'approfondimento, l'individualizzazione.

Sostengo Siwar nelle sue prove esistenziali e universitarie. Le lezioni individuali favoriscono le possibilità emancipatrici – per la studentessa, per l'insegnante e per l'antropologia stessa – che prosperano ai margini. Siwar si ri-trova nel suo obbiettivo, supera gli esami e discute la tesi sul Verismo letterario. Quando si laurea, sono impegnata in un congresso disciplinare e non posso correlare. Lei ringrazia, mi scrive, perdo nuovamente le sue tracce.

Cosa segnala questa vicenda? La distinzione tra il punto di vista dell'osservato e il punto di vista dell'osservatore è alla base dell'etnografia. Cessata la sintonia generatrice, posso interrogarla. Riprendo i miei vecchi studi di antropologia della letteratura, decostruisco la classicità puramente letteraria di Verga e in un nuovo volume cerco di collocarlo tra i primi antropologi: accanto a Pitré per vicinanza geografica e affettiva, accanto a William Rivers per la capacità di porsi accanto al nativo, accanto a Ruth Benedict per l'individuazione della narrativa come strumento di conoscenza disciplinare[16].

Con preoccupazione ripenso a Siwar e al suo accidentato percorso di vita, quando un nuovo, imprevedibile contatto mi fa vedere la mia informatrice/collaboratrice per quella che è: una persona intera, unica, irriducibile e che "insegna" a prescindere dagli esami che la vita ancora le riserva. Come indica Geertz (1973, 24-25), la sorpresa è il segno di un'etnografia che va a compimento, di una pratica che si trasforma in possibile teoria.

4. La cancel culture in una prospettiva "inattuale"

Il patrimonio culturale (e letterario) è uno strumento potente, in grado di produrre danni e benefici che si distribuiscono in modo disomogeneo tramite canali e dinamiche che vengono esaminati dall'antropologia dei processi di patrimonializzazione intersecando discipline e confini. In seguito al Black Lives Matter e all'attacco di statue e altri "oggetti culturali", gli studi critici sull'*heritage* evidenziano

16. Cfr. l'enunciazione di Rivers sul metodo, fatta nel celebre articolo *The Genealogical Method of Anthropological Inquiry* (1919). Quanto a Verga e alla letteratura come strumento euristico, rimando alla bibliografia dei miei volumi.

remotti_interni_bozza1.indd 43 07/01/25 13:52

come la politica democratica e il patrimonio culturale si formino, si influenzino e dipendano l'uno dall'altro (Lafrenz et. al. 2023). Quando il discorso patrimoniale si sviluppa in maniera democratica e partecipativa, deve conciliare rivendicazioni multiple impossibili da mediare. Questo è il paradosso che sperimentano i professionisti del patrimonio e le comunità interessate.

L'*heritage* può rafforzare o minare la democrazia, dispiegandosi in diverse scale di governance. La scala di governance in cui si imbatte Siwar è quella del Salone del Libro di Torino del 2023, kermesse editoriale dove si dibatte, si innova, si promuove, si vende, si rompono e riproducono equilibri non sempre equi. È un tranquillo pomeriggio di maggio, quando vengo sorpresa dall'indignata telefonata di Siwar.

> Prof, sono al Salone del Libro, spero di non disturbarti… scusa se non mi sono più fatta viva, sono incasinata, ho la cattedra di italiano alle scuole medie, in Piemonte… sono entrata al Salone con la carta docente… prof, un'esperienza orribile, sono così delusa… una famosa scrittrice italiana dice che Malpelo e i Malavoglia devono essere cancellati dai programmi scolastici perché sono rozzi e superati, non rappresentano le seconde generazioni, la femminilità, gli afrodiscendenti, insomma quelli… come me! Ma prof, è assurdo: dobbiamo eliminare Verga perché ci fa conoscere la cattiveria? Bisogna che sia lo studente a decidere se la cattiveria la vuole affrontare o preferisce fingere che non esista. Questa cancellazione è offensiva: forse "quelli come me" restano traumatizzati da *Malpelo*? Dovremmo leggere storie a lieto fine, in cui non c'è povertà, non c'è sfruttamento e sono tutti buoni, ricchi e felici? E voi antropologi perché non prendete le nostre difese? Noi figli di immigrati abbiamo diritto ad avere una formazione completa. È un'ingiustizia, una forma di razzismo negarcela: io non ci sto[17].

Nei giorni seguenti ci sentiamo di nuovo e la tranquillizzo: i programmi scolastici potranno variare, ma di poco. Ella adeguerà l'insegnamento ai bisogni specifici dei suoi stu-

17. La scrittrice cui Siwar si riferisce è Susanna Tamaro, le cui dichiarazioni al Salone del Libro del 2023 hanno largo seguito sulla stampa nazionale e sollecitano studi del Miur per la revisione dei programmi.

remotti_interni_bozza1.indd 44 07/01/25 13:52

denti, dedicando più spazio a produzione contemporanea e ad aperture internazionali, senza togliere i classici: la lettura di opere del passato che sembrano "difficili", come quelle verghiane, porta ad un piacere più duraturo, più profondo di quello che ci sottrae alle domande di senso, ci imbozzola in un mondo finto dove siamo immuni da sofferenze, stigmi e drammi universali. Questa convinzione è un tassello teorico importante.

La lettura di certi classici consente di conoscere e introiettare l'Alterità, scendendo a patti con essa: lo stesso, medesimo effetto dell'inattualità dell'antropologia remottiana, che col suo "giro largo" di conoscenza è la via più breve per tornare a casa arricchiti, rinnovati, liberati[18]. Al contrario, la scelta di non affrontare l'Alterità riproduce idee semplificate e distorte. I giovani hanno bisogno di "comprendere il mondo" e la grande letteratura può aiutarli, mediata dall'insegnante e all'interno di quella comunità interpretante che è la classe. Siwar sarà un'ottima insegnante e spero che, in futuro, si impegnerà nella riflessione teorica, sull'onda della nostra relazione etnografica-didattica, estemporanea quanto i raggi di un arcobaleno, la cui improvvisa bellezza svanisce con amara consapevolezza. Una consapevolezza implicita: la docente di antropologia non può seguire gli studenti come vorrebbe, è vittima di una forza centrifuga che rapidamente spazza via studenti e collaboratori, mail, chat su Teams, appunti scritti sulla carta dei tovagliolini del bar, memorie di reciproca accoglienza, di sintonia, di un patto educativo ed euristico che vorrebbe superare il momento, vorrebbe vivere per sempre, ma non ne ha le forze.

Andando oltre l'intricata e, per ora irrisolvibile, questione verghiana (possiamo considerare Verga come uno dei primi antropologici italiani?), un risultato di questa etnografia risiede nell'idea che possiamo contribuire a un mondo più giusto semplicemente personalizzando i programmi di studio, a partire dall'insegnamento di antropologia, che ho modellato sulle esigenze specifiche di Siwar. Come sostiene Kimberlé Crenshaw (2016), se non c'è un nome per un problema, non puoi vederlo, e se non riesci a vederlo,

18. L'inattualità elogiata da Remotti rimanda a quella distanza che, come sosteneva Nietzsche nelle sue *Considerazioni inattuali*, serve a non rimanere intrappolati nel presente.

remotti_interni_bozza1.indd 45 07/01/25 13:52

non puoi risolverlo. Nello spirito critico che contraddistingue l'antropologia, questo episodio può disorientare la disciplina e spingerla a riesaminare ciò che viene dato per scontato. Allo stesso tempo, questo episodio può aprire un discorso generativo, considerando le possibilità ontologiche di dare voce ai cosiddetti studenti non elitari, prevalentemente minoranze a basso reddito: quegli "stranieri dentro" (Harrison 1991) che vengono tradizionalmente esclusi dal dibattito intellettuale.

La didattica è un viaggio in solitaria: una esperienza complessa che segna il percorso dello studioso nei suoi aspetti umani, etici ed epistemologici; che pone le basi per incontrare l'Alterità; che mette in discussione i ruoli di una professione basata sul rapporto con l'Altro.

Operando una rottura epistemologica su temi investiti da apriori e pregiudizi, e rassicurando l'individuo sul suo posto nel mondo, l'antropologia viene accolta positivamente dagli studenti e risulta estremamente versatile in tutti i corsi di studio, ma questo non deve oscurare altre questioni, implicitamente veicolate dal presente caso di studio. Ripercorrendo la vicenda, scopriamo che l'antropologia, malgrado la sua potenza euristica, viene vista come una parente povera, in senso letterale e figurato, dei contenuti formativi della disciplina caratterizzante il corso di laurea, che in questo caso è la Letteratura italiana: nei margini accademici, dove non esiste un dipartimento di antropologia e dove tutti i corsi cadono in capo a un antropologo che lavora da solo e con scarso potere decisionale, la qualità si opacizza e la disciplina appare come opzionale, flessibile e subordinata alle altre[19].

5. Conclusioni

Questo caso di studio sollecita, innanzitutto, un ripensamento del modello tradizionale di teoria dell'insegnamento, che essendo è cronologico e disciplinare, corre il rischio di

19. Nell'Ateneo dove lavoro, ho acceso altri sette corsi in seguito condivisi con altre docenti, il cui reclutamento si è reso necessario a causa dell'eccesso di lavoro. Gli studenti sono affamati di conoscenze intersezionali e l'antropologia della letteratura sarebbe un corso da varare. Ma è difficile espandere l'impronta dell'antropologia all'interno di un'istituzione che non la elenca tra le specializzazioni, considerandola, appunto, subalterna ad altre discipline.

remotti_interni_bozza1.indd 46 07/01/25 13:52

riprodurre una rigida "narrativa dell'avanzamento". Partire dai fondatori del XIX secolo, i primi in grado di teorizzare un'evoluzione culturale unilineare, per poi "progredire" fino ai Boasiani e alla svolta postmoderna, significa dare un'immagine riduttiva dell'antropologia, tutta orientata al miglioramento, alla divisione tra idee "obsolete" e idee "corrette". Presentare i Boasiani come quelli che correggono gli errori degli evoluzionisti costruisce una prospettiva acritica, trascura le sfumature letterarie dell'antropologia ottocentesca e omette di considerare casi ambigui come quello di Verga, antropologo senza saperlo, evoluzionista e allo stesso tempo post-evoluzionista, descrittivo ed empatico più di Pitrè, maratoneta dell'osservazione partecipante prima ancora che il metodo venisse teorizzato da Malinowski. Peraltro, l'etnografia verghiana ha luogo a Vizzini e a Catania, ma la scrittura ha luogo a Milano, per un'antesignana necessità di guardare da lontano le persone osservate in gioventù. Insomma, Verga, la cui scrittura è potente e attraente quanto quella del coevo Frazer, è il simmetrico opposto di Frazer, perché aggira e supera la trappola nomotetica attraverso una narrativa realista, particolarista e relativista. Verga ci aiuta a delineare la teoria antropologica e ci ricorda che questa non esiste al di fuori del tempo, dello spazio e della sensibilità del singolo autore.

In seconda battuta, questo caso di studio insegna che, nell'offrire guida e tutoraggio agli studenti in difficoltà, possiamo oltrepassare gli schemi tradizionali della memorizzazione disciplinare. La teoria non dovrebbe essere ridotta a domande d'esame; dovrebbe semmai diventare un linguaggio, un discorso complesso per comunicare idee dinamiche e provocatorie, come fa Siwar emancipandosi dai margini in cui si trova. Un corso di teoria antropologica dovrebbe consentire agli studenti di discutere la teoria con il loro insegnante e i loro compagni, anche ri-scrivendola, abbattendo le barriere. La valutazione degli studenti potrebbe, infine, premiare la loro volontà di introiettare criticamente la teoria, piuttosto che testare l'accuratezza della memorizzazione della storia "ufficiale". Questo non vuol dire che gli studenti debbano essere premiati per aver capito male la teoria. Vuol dire, semmai, che i momenti di difficoltà possono essere visti come un'opportunità per sfidare il "dato"

remotti_interni_bozza1.indd 47 07/01/25 13:52

e impegnarsi in conversazioni soggettive guidate da conoscenze consolidate.

In terza battuta, il pensiero di Siwar, in maniera schietta e provocatoria, porta a riflettere sul modello educativo di oggi e sulla distanza culturale che riesce a ri/produrre. L'educazione, al contrario di quanto generalmente fanno le istituzioni cui viene demandata, deve costruire corrispondenze con gli Altri. Questo paradigma può essere realizzato tramite l'antropologia, tanto come pratica di ricerca sul campo, quanto come sfaccettato repertorio di esempi diversi nel tempo e nello spazio. Ingold si rivolge a tutti coloro che cercano alternative ai tradizionali programmi educativi e li invita a considerare possibilità più interne alla nostra condizione di esseri umani (2019). Educare, *ex ducere*, dice Ingold, è un condurre fuori, nel mondo; è un problematizzare, un rischiare, cercando di riunire le diversità in un linguaggio che sappia esprimere e comprendere il linguaggio di ognuno.

Il mio approccio all'insegnamento della teoria antropologica non è perfetto, men che mai nel lavoro fatto con Siwar. Le eredità della supremazia bianca e del colonialismo sono ancora radicate in questa etnografia, come in tante altre. Riconciliare il passato dell'antropologia col presente e, nello stesso tempo, far emergere le novità della teoria antropologica non è facile. Tuttavia, condividendo le esperienze, forse possiamo realizzare un'antropologia più collaborativa, utile, coinvolgente, responsabile e inattuale come suggerisce Remotti.

Bibliografia

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

Artz M. R., Koycheva L.
2024 *EmTech Anthropology: Careers at the Frontier*, Routledge, New York.

bell hooks (Watkins G. J.),
1994 *Teaching to Transgress: Education as the Practice of Freedom*, Routledge, New York.

Benedict R.,
1948 *Anthropology and the Humanities,* «American Anthropologist», vol. 50, n. 4, pp. 585-593.

remotti_interni_bozza1.indd 48 07/01/25 13:52

Biscaldi A., Matera V.
2019 *Antropologia dei social media. Comunicare nel mondo globale,* Carocci, Roma.

Byler D., Dugan-Iverson S.
2012 *Introduction* to *Literature, Writing, and Anthropology. A Curated Collection of Five Cultural Anthropology Articles*, «Department of Anthropology», vol. 1, n. 1, pp. 4-5.

Bolles L.
2013 *Telling the Story Straight: Black Feminist Intellectual Thought in Anthropology*, «Transforming Anthropology», vol. 21, n. 1, pp. 57-71.

Buttitta A.
2005 *Prefazione* a *Lia Giancristofaro, Il segno dei vinti. Antropologia e letteratura in Verga*, Carabba, Lanciano, pp. 8-14.

Cohen M. (a cura di)
2013 *Novel Approaches to Anthropology. Contributions to Literary Anthropology*, Lexington Books, Lanham.

Dei F.
2015 *La demologia come "scienza normale"? Ripensare Cultura egemonica e culture subalterne*, «Lares», vol. 81, n. 2-3, pp. 377-395.

Dominguez V. R.
2012 *Comfort Zones and Their Dangers: Who Are We? Qui Sommes-Nous?*, «American Anthropologist», vol. 114, n. 3, pp. 394-405.

Geertz C.
1973 *The interpretation of cultures*, Basic Book, New York, 1973.
1988 *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Stanford University Press, Stanford.

Harrison F.
1991 *Decolonizing Anthropology: Moving Further toward an Anthropology for Liberation*, American Anthropological Association, Washington D.C.

Herzfeld M.
1987 *Anthropology through the Looking-Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*, Cambridge University Press, Cambridge.

Kelly K. S.
2021 *Shakespeare in the Wake of BlackLivesMatter*, «The Review: A Journal of Undergraduate Student Research», vol. 20, n. 1, pp. 1-9.

Ingold T.
2019 *Antropologia come educazione*, La Linea, Bologna.

remotti_interni_bozza1.indd 49 07/01/25 13:52

Lamphere L.
2004 *Unofficial Histories: A Vision of Anthropology from the Margins*, «American Anthropologist», vol. 106, n. 1: 126-39.

Lafrenz Samuels K., Daehnke J. D. (a cura di)
2023 *Heritage and Democracy: Crisis, Critique, and Collaboration*, University Press of Florida, Gainesville.

Matera V.
2019 *La memoria dell'antropologo. Retrospezioni o interpretazioni ex-post*, «Antropologia», vol. 6, n. 1, pp. 49-61.

Metzger M. J.
2019 *Shakespearean Tragedy, Ethics, and Social Justice*, in H. Eklund, W.B. Hyman (a cura di), *Teaching Social Justice Through Shakespeare: Why Renaissance Literature Matters Now*, Edinburgh University Press, Edinburgh, pp. 115-123.

McKinson K.
2020 *Dear White Anthropologists, Let Not Symbolism Overshadow Substance*, Anthropology News website, July 2, https:// www.anthropology-news.org/articles/dear-white-anthropologists-let-not-symbolism-overshadow-substance/

Nic Craith M., Kockel U.
2014 *Blurring the Boundaries between Literature and Anthropology. A British Perspective*, «Ethnologie Française», vol. 44, n. 4, pp. 689-697.

Pennacini C.
2010 *La ricerca sul campo in antropologia,* Carocci, Roma.

Remotti F.
2014 *Per un'antropologia inattuale*, Elèuthera, Milano.

Sommer D.
2013 *The Work of Art in the World Civic Agency and Public Humanities*, Duke University Press, Durham.

Tsing A.
1994 *From the Margins*, «Cultural Anthropology», vol. 9, n. 3, pp. 279-97.

Waterston A.
2018 *The Habitus of Privilege and Position*, American Anthropologist website, https:// www.americananthropologist.org/undergraduate-desire/habitus-of-privilege-and-position

remotti_interni_bozza1.indd 50 07/01/25 13:52

Per un Museo "inattuale": il patrimonio extraeuropeo del Museo di Antropologia ed Etnografia dell'Università di Torino tra pratiche etnografiche e nuovi approcci interpretativi

Erika Grasso

Il collezionismo di oggetti provenienti da altri continenti, accumulati nelle case private o esposti nei musei europei, ha una lunga tradizione strettamente legata alla percezione dell'alterità o all'idea di modernità e progresso. Questo contributo vuole concentrarsi sulla cultura materiale e sui fondi fotografici di produzione extraeuropea conservati presso il Museo di Antropologia ed Etnografia dell'Università di Torino (MAET) proponendo di guardare il Museo come vero e proprio "campo" e l'etnografia come pratica essenziale per carpirne temporalità, contraddizioni e rapporti di forza evitando un eccessivo appiattimento sulle contingenze del presente. In questo senso, l'antropologia culturale, intesa come "sapere inattuale", offre cornici interpretative e lenti di analisi in grado di indagare la "vita sociale" del patrimonio conservato in Europa, svelando i significati di cui gli oggetti sono portatori e facendo emergere nuovi interrogativi sul ruolo stesso del Museo nella società. Questo approccio biografico e critico alle collezioni ha permesso di superare le narrazioni evoluzionistiche ed esotizzanti con cui il patrimonio del MAET è stato inteso in passato e permette di riconoscere la necessità di aprire le sue collezioni

alle soggettività che esso ha rappresentato in passato o che in esso, oggi, si possono riconoscere.

Introduzione: il MAET tra criticità e nuovi approcci

Sono passati quarant'anni da quando, a seguito della modifica alle normative per la sicurezza dei luoghi pubblici[1], il MAET ha visto chiudere le sue porte al pubblico nella speranza di una prossima apertura che però non è ancora avvenuta pare lontana a venire. Dalla sua fondazione nel 1926, il museo ha visto impegnati antropologi fisici, paleoantropologi e paleopatologi nello studio del patrimonio, le cui ricerche hanno contribuito a riconoscere soprattutto il valore delle collezioni antropologiche. Recentemente, con l'adesione al Sistema Museale di Ateneo dell'Università di Torino nel 2014 e con il cambio di direzione nel 2017 grazie alla nomina di Cecilia Pennacini a responsabile scientifica – la prima antropologa culturale ad assumere tale carica – le sorti del MAET sembrano poter mutare e virare verso uno studio più approfondito delle sue collezioni etnografiche e verso nuovi processi inclusivi e di *public engagement*. Infatti, la creazione di uno staff di lavoro e di un comitato scientifico multidisciplinare ha ampliato lo sguardo di analisi e permesso di avviare ricerche critiche sulla storia del museo in un'ottica che guarda ai metodi e ai temi dell'antropologia culturale e museale e che mira ad approcci decoloniali che entrino in risonanza con i dibattiti più attuali. Questo contributo propone una riflessione riguardo alla ripresa delle attività interne al MAET e a un panorama di ripresa in cui un ruolo non poco marginale ha avuto e continua ad avere la scuola torinese di antropologia culturale e l'impronta che essa ha ricevuto da Francesco Remotti, sia nella predilezione di alcuni temi sia nella metodologia attraverso cui affrontarli.

Nel suo quasi secolo di vita, il MAET ha vissuto un susseguirsi di fortune alterne in cui saperi accademici e interessi privati si sono alternati nelle pratiche (espositive e di

1. L'incendio del Cinema Statuto, avvenuto a Torino nel febbraio 1983, condusse a livello nazionale a una revisione delle norme in materia di sicurezza degli spazi pubblici, rendendole più restrittive. In base alle nuove disposizioni di legge, nel 1984, le sale del MAET - allora situate nel Palazzo dell'Ospedale di San Giovanni Battista - furono dichiarate inagibili.

remotti_interni_bozza1.indd 52 07/01/25 13:52

ricerca) legate al suo variegato patrimonio e ai significati a esso attribuiti. Fondato nel 1926 da Giovanni Marro (1875-1952), il museo prendeva le mosse da un nucleo originario di reperti osteologici e archeologici raccolti durante la Missione Archeologica Italiana in Egitto (1902-1933) a cui Marro partecipò in veste di antropologo fra il 1913 e il 1935. La sua figura, eclettica e controversa, pare essere uno snodo essenziale per comprendere il passato, il presente e il potenziale futuro del MAET, soprattutto in un'ottica decoloniale, che possa contribuire a decostruire quello che, come si vedrà, emerge come un passato ricco di chiaro scuri e spesso dominato dai «non detti» (Mangiapane, Grasso 2019; Grasso, Mangiapane 2022). Laureatosi nel 1900 in Medicina e Chirurgia presso l'ateneo torinese, Giovanni Marro seguì le orme del padre Antonio (psichiatra, direttore dei Regi Ospedali Psichiatrici di Torino e assistente di Cesare Lombroso all'Università) dedicandosi alla psichiatria e all'antropologia fisica e sostenendo teorie positiviste e razziste (Marro 1940b). Nel 1925 si iscrisse al Partito Nazionale Fascista e, anche grazie a tale adesione politica, riuscì a crearsi una posizione accademica a Torino, dove aveva già ottenuto la libera docenza di Antropologia per le Scienze Naturali nel 1923 fino a conseguire l'incarico di professore ordinario qualche anno più tardi. Sempre nel 1923, poi, fondò l'Istituto di Antropologia ed Etnografia presso la sede di Palazzo Carignano, dove cominciò a raccogliere reperti archeologici, resti umani, manufatti artistici e oggetti di diverso tipo. Queste prime raccolte costituirono il nascente museo, ideato e allestito secondo un'epistemologia evoluzionista che guardava all'"alterità" come mezzo per documentare lo sviluppo delle società umane (Marro 1940a; Grasso, Mangiapane 2022). Le ricerche condotte in Istituto e nell'annesso museo non approfondivano i contesti storici e culturali di produzione e di raccolta degli oggetti, ma si concentravano soprattutto sugli aspetti classificatori dell'umanità e alimentavano le convinzioni razziste di Marro, che nel 1938 firmò il *Manifesto della razza* (Marro 1939; Grasso, Mangiapane 2022). Non deve quindi sorprendere che i manufatti non europei, così come i resti umani provenienti dagli scavi archeologici in Egitto e i prodotti artistici raccolti negli ospedali psichiatrici (Mangiapane 2021) – che costituiscono i tre nuclei storici del MAET – fossero conside-

remotti_interni_bozza1.indd 53 07/01/25 13:52

rati, in linea con una certa tradizione scientifica e museale europea, come meri esempi della produzione materiale di «primitivi, selvaggi e pazzi» (Stocking 1991; Grasso 2020). In particolare, le collezioni etnografiche non erano il frutto di un interesse collezionistico o di campagne di raccolta mirate, ma il tentativo di applicare un approccio dichiaratamente evoluzionista alla diversità umana attraverso l'uso di reperti e manufatti accumulati grazie alle donazioni di colleghi universitari, viaggiatori o altre istituzioni culturali cittadine (Grasso 2020, p. 224).

La figura di Marro e i presupposti su cui fondò la propria attività scientifica e carriera accademica fanno sì che sia possibile definire quello accumulato un «patrimonio dissonante» (Tunbridge, Ashworth 1995) e controverso. Infatti, sebbene il museo non sia mai stato esplicitamente coloniale, le modalità di raccolta di alcuni nuclei – come i reperti antropologici e le collezioni fotografiche provenienti dall'Egitto o gli oggetti provenienti dai contesti di occupazione europea in Africa – era tipicamente colonialista (Mangiapane, Pecci 2019, 6). A tale patrimonio, quindi, vanno riconosciuti un potere evocativo e origini potenzialmente legate a memorie e narrazioni conflittuali, che rievocano traumi passati, violenze o ad altri eventi storici negativi che riguardano le soggettività (individuali e collettive) che costituiscono la società di cui il museo è espressione. Inoltre, che le raccolte antropologiche (Rabino Massa, Boano 2003), strettamente legate alla storia fondativa del MAET e al primo ordinamento del museo, rientrano a pieno nella definizione di «patrimonio sensibile» data da ICOM[2] (International Council of Museums) e che necessitano una particolare sensibilità nel trattamento, sia dal punto di vista conservativo sia da quello espositivo (Ferracuti, Lattanzi 2012; Milicia 2020; Schorch 2020). Tali raccolte furono, nell'ateneo torinese, oggetto di studio privilegiato della medicina, della paleopatologia, dell'archeologia e dell'antropologia fisica. Quest'ultima, sin

2. Documento che individua gli standard minimi di pratica e di condotta per i musei e per il loro personale, *Il Codice etico dell'ICOM per i musei,* nella sua versione rivista nel 2004, definisce «materiali culturalmente sensibili» i resti umani e gli oggetti di significato sacro e dà indicazioni riguardo la loro acquisizione e conservazione (articolo 2.5), l'aderenza a standard professionali che rispettino i diritti e le aspettative delle comunità o dei gruppi da cui provengono (articolo 3.7) e la loro esposizione al pubblico (articolo 4.3).

remotti_interni_bozza1.indd 54 07/01/25 13:52

dal secolo precedente, aveva avuto il monopolio degli studi sulla diversità umana a cui applicava metodi di indagine fondati su osservazioni biologiche e prove materiali[3]. Per lungo tempo, in effetti, mancarono riflessioni adatte a rendere conto e meglio comprendere la storia e il patrimonio del MAET: il passato fondativo, la natura delle collezioni antropologiche e le vicende legate alle acquisizioni delle collezioni etnografiche (la quasi totalità delle quali proviene da contesti coloniali) costituiscono elementi critici che fino a pochi anni fa non sono stati oggetto di analisi e di decostruzione. A essi vanno aggiunti i lunghi anni di chiusura del museo, preceduti da fasi di fortune e interessi alterni accomunati da una sorta di negazione del suo passato. Questo ha comportato, da un lato la distruzione o perdita di buona parte dell'archivio storico del MAET e, dall'altro, un approccio al patrimonio etnografico che non ha mai del tutto abbandonato i presupposti esotizzanti e anche razzisti dei primi allestimenti a opera di Marro[4].

La recente introduzione di nuove prospettive teoriche e metodologiche ha avuto il merito di ampliare il panorama di ricerche e riflessioni intorno al MAET, alla sua storia e ai suoi patrimoni – integrando e non negando il valore di

3. Per la storia dell'antropologia e dell'antropologia culturale in Italia, delle loro origini comuni e delle traiettorie che hanno condotto a una loro radicale distinzione si fa riferimento ai seguenti testi: *L'antropologia italiana. Un secolo di storia* a cura di P. Clemente, A.R Leone, S. Puccini, C. Rossetti e P. Solinas (1985) e *Antropologia italiana. Storia e storiografia 1869-1975* di Enzo Vinicio Alliegro (2011).

4. Alla scomparsa di Giovanni Marro, avvenuta nel 1952, gli succedette alla gestione del museo la sua assistente Savina Fumagalli (1904-1961) che, fino al 1961, si occupò del riordino degli inventari delle collezioni avvalendosi delle informazioni raccolte nel ricco epistolario di Marro (Fumagalli, 1961), oggi andato perduto. Alla morte della studiosa si aprì una breve fase di impasse che culminò nel 1963 con l'acquisizione formale da parte dell'Università di Torino dell'intero patrimonio del MAET e la nomina a responsabile scientifico di Brunetto Chiarelli che si adoperò, con il suo gruppo di lavoro composto per lo più da antropologi fisici, per la riapertura e il rinnovo del museo. Il nuovo allestimento inaugurato nel 1962 ruotava intorno all'evoluzione della specie umana e alla storia naturale dell'umanità. Benché il percorso presentasse teorie scientificamente accettabili e confermate, l'uso delle collezioni etnografiche a documento della storia evolutiva umana emergeva come elemento di continuità con il passato, almeno per quel che riguarda le società non europee rappresentate da esempi della loro cultura materiale. Oggetti provenienti dai contesti più diversi, del tutto decontestualizzati, assumono in questa fase espositiva il ruolo di esempio materiale di "culture tradizionali", frutto di strategie di adattamento agli ambienti ecologici "pre-moderne" e, quindi, paragonabili alle popolazioni "primitive" di cui il museo mostra il percorso evolutivo (Grasso 2020, pp. 236-237).

remotti_interni_bozza1.indd 55 07/01/25 13:52

quanto fatto in tempi passati e più recenti dagli antropologi fisici dell'ateneo torinese – e di promuovere un'idea di museo che ne riconoscesse lo status di «speciale spazio di iscrizione e di interazione di culture, di relazioni sociali, di storie umane e istituzionali» (Lattanzi 2021, 13). Tale concezione dell'istituzione museale è frutto dei dibattiti avviati negli anni Ottanta, quando, dopo la lunga fase di «distacco» che aveva seguito l'«età dei musei» (1840-1890) e quella di stretto rapporto con i musei universitari (1890-1920) (Sturtenvant 1969), l'antropologia culturale tornò a dialogare con il mondo museale, occupandosi, non solo dei rapporti tra il museo e i suoi pubblici (Ames 1986), ma anche delle strategie espositive e di rappresentazione delle culture (Lurie 1981). Da tempo il museo è stato assunto dall'antropologia culturale come oggetto di interesse in virtù del riconoscimento che esso non si limiti ad essere «un semplice luogo di conservazione di "tesori", ma un oggetto sociale di contrattazione politica ed identitaria» e per questo «suscettibile di indagine antropologica» (Lattanzi 2021, 13). Non è necessario ripercorrere in questa sede la ricca letteratura prodotta negli ultimi quarant'anni riguardo a questi temi e riconducibile all'antropologia museale, locuzione introdotto all'inizio degli anni Novanta in Italia e cornice riflessiva che identifica sia lo studio «del museo» (non solo etnografico) sia l'applicazione dell'antropologia «nel museo stesso» (Lattanzi 2015, 65). Basti sottolineare che, in linea con i dibattiti più recenti, dal 2017 il MAET è al centro di pratiche e strategie che vedono il metodo antropologico come mezzo per superare la lunga fase di quasi immobilità che lo ha caratterizzato dalla chiusura del 1984.

La posizione dell'etnografo, l'inattualità e il museo

A conferma di quanto l'apporto dell'antropologia culturale e museale risulti essenziale e di quanto sostenuto rispetto alla disciplina da Francesco Remotti, sin dai primi tentativi di avvicinamento di antropologi e antropologhe culturali al MAET come campo di indagine, la disciplina ha assunto il ruolo di sapere trasversale, capace di riconoscere e di creare una pluralità di «reti di connessioni», mai definitive e non totalizzanti, capaci di entrare in risonanza con il proprio oggetto di studio e con coloro che gli orbitano attorno (Remotti 2009, 203-12). Oltre alle connessioni mul-

remotti_interni_bozza1.indd 56 07/01/25 13:52

tidisciplinari coltivate nelle pratiche museali, il lavoro di indagine degli ultimi anni ha permesso di inserire la storia e il patrimonio del MAET nel più ampio contesto della vita culturale della città di Torino e documentare relazioni e scambi con altre istituzioni[5], riattivate negli ultimi anni grazie a mostre temporanee[6] e progetti condivisi. Le ricerche condotte e la "riscoperta" della vivacità degli scambi che hanno letteralmente dato vita al museo, hanno permesso di avviare un processo attraverso cui restituire valore alle collezioni e intraprendere nuove strade di valorizzazione e di coproduzione del sapere anche sulla base di alcuni progetti promossi tra il 2008 e il 2015, mirati al coinvolgimento di soggettività solitamente non prese in considerazione dal museo[7]. Inoltre, ha significato porre luce sullo statuto del tutto non neutrale del museo, della sua storia e delle discipline che di esso si sono occupate.

Si può riconoscere quella che Francesco Remotti ha definito «inattualità» del sapere antropologico, ovvero la tendenza ad «andare contro» e a guardare «a ritroso», cioè a cercare di interrogare e comprendere i presupposti dei fenomeni (Remotti 2014, 20; Remotti 1994, 20-25). In effetti,

5. Oltre alle collezioni egittologiche e antropologiche condivise con il Museo Egizio di Torino e acquisite in concomitanza nei siti archeologici di Assiut e Gebelein, la recente ricostruzione della storia delle raccolte etnografiche provenienti da Africa, Asia, America centrale e meridionale e Oceania, ha reso possibile riconoscere il Museo di Antichità di Torino – dal 1894 diretto da Ernesto Schiaparelli (1856-1928) il quale nel 1907 assunse il ruolo di Soprintendente alle Antichità del Piemonte, Valle d'Aosta – l'istituzione da cui provengono alcune delle prime collezioni etnografiche arrivate in museo. In particolare, il nucleo di circa 160 manufatti raccolti nell'attuale Repubblica Democratica del Congo da Pietro Antonio Gariazzo (Grasso 2023), la raccolta di oggetti e tessuti tapa provenienti dalle isole oceaniane e riconducibili a una donazione ricevuta da Vittorio Emanuele II da parte di un funzionario della Real Casa (Zirpoli 2022) e il nucleo di manufatti artistici e oggetti in uso comune portati a Torino e donati al re dal missionario francescano Filippo Grosso, presente in Cina intorno agli anni Trenta dell'Ottocento e oggi in fase di studio. Le acquisizioni più recenti, avvenute negli anni Settanta del Ventesimo secolo, sono invece da ricondurre all'Associazione Amici del Museo, animata da un gruppo di architetti torinesi che acquistarono nuclei – soprattutto in Asia e Medio Oriente – per arricchire le collezioni del MAET (Sartori 2022; Porretti 2021).

6. Ne sono un esempio le mostre *Lo sguardo dell'antropologo* (13 giugno 2020 – 31 gennaio 2021, Museo Egizio di Torino), *Il mondo in una stanza. Preziose testimonianze di culture extraeuropee dalle collezioni dell'Università di Torino* (7 ottobre 2021 – 31 marzo 2022, La Venaria Reale), *Congo Italia. Ripensare il passato* (23 febbraio – 1° maggio 2023, Palazzo Madama. Museo di arte antica, Torino) e *Africa. Le collezioni dimenticate* (27 ottobre 2023 – 25 febbraio 2024, Musei Reali di Torino).

7. Tra di essi, vanno citati *Lingua contro lingua. Una mostra collaborativa* (2008 – 2009) e *A piece about us* (2014 – 2015) (Mangiapane, Pecci 2019; Grasso, Mangiapane 2021: 71-73).

remotti_interni_bozza1.indd 57 07/01/25 13:52

la disciplina ha integrato le attività del museo proponendo uno sguardo «in dietro» verso le collezioni etnografiche, verso coloro che le hanno raccolte nei contesti più disparati e, soprattutto, verso le così dette *source communities*, ovvero sia le società tra cui gli oggetti sono stati raccolti sia i gruppi che si riconoscono oggi come loro discendenti (Peers & Brown 2003: 2). Di fatto, si è tratto di un ritorno all'altrove che ha messo in dubbio e ha contestato molte delle narrazioni passate riguardo al museo e alla natura solo apparentemente neutrale dei suoi percorsi espositivi. Critica che trova eco nel dibattito contemporaneo sul patrimonio che sempre più mette in discussione il ruolo delle istituzioni culturali e museali, mettendone in discussione pratiche e narrazioni in un'ottica sempre più decoloniale e inclusiva (Amselle 2016; Kreps 2020). Questo discorso, volto a superare l'idea del museo come spazio statico e ideale di conoscenza, riguarda in prima istanza il patrimonio etnografico, soprattutto se proveniente da contesti coloniali (Pennacini 2023). In effetti, l'analisi critica della storia e delle collezioni extraeuropee avviata dal MAET risponde alle contingenze della contemporaneità e alla necessità di facilitare la decolonizzazione della pratica museale, ovvero a quel:

> […] processo di riconoscimento delle contingenze storiche e coloniali in cui le collezioni sono state acquisite; la rivelazione di ideologie e pregiudizi eurocentrici nell'idea, nel discorso e nella pratica del museo occidentale; il riconoscimento e l'inclusione di voci diverse e di prospettive multiple; la trasformazione dei musei attraverso un'analisi critica sostenuta e azioni concrete (Kreps 2011, 72, traduzione mia).

Frutto della società che li hanno prodotti e che oggi si propone di studiarli (Vergo 1989), poco lontani ma non privi di esotismo, i musei sollecitano gli antropologi e le antropologhe a compiere quel «giro lungo» teorizzato da Clyde Kluckhohn, vera vocazione per la diversità e per la ricerca sull'altrove, caratteristiche centrali nell'opera di Francesco Remotti e della sua scuola (Dei 2018, 263).

Nelle sale in cui sono conservati i manufatti etnografici, raggiungere l'altrove significa mettersi sulle tracce dei significati stratificati nel tempo sulla superficie materiale degli oggetti e ripercorrere a ritroso il viaggio da essi com-

remotti_interni_bozza1.indd 58 07/01/25 13:52

piuto dalle mani degli uomini e delle donne che li hanno sapientemente prodotti fino agli scaffali dei depositi museali. Per esempio, la ricostruzione del piccolo nucleo di oggetti e immagini risalenti agli anni Venti del Novecento e raccolti nell'allora Somalia Italiana conservati al MAET, ha permesso di riconoscere i luoghi e, almeno in parte, i contesti di provenienza della raccolta, come per esempio le strade e le moschee di Mogadiscio, i giovani somali arruolati nelle truppe coloniali, o i funzionari italiani, immortalati dalle fotografie del fondo fotografico Carlo Vittorio Musso (Grasso 2021). Allo stesso modo, la ricerca d'archivio ha fatto emergere la documentazione mancante della donazione di circa 160 manufatti (oggetti rituali, di uso quotidiano e armi) da parte di Pietro Antonio Gariazzo al Museo di Antichità di Torino, poi passata al MAET (Grasso 2023). In questo caso i documenti hanno permesso uno sguardo "a ritroso" che ha condotto fino ai villaggi lungo la linea ferroviaria fra Matadi e Leopoldville (oggi Kinshasa) alla cui costruzione partecipò Gariazzo tra il 1895 e 1900 in quello che all'epoca era lo Stato Indipendente del Congo di Leopoldo II. In entrambi i casi, la frequentazione dell'altrove ha consistito in un viaggio attraverso le tappe della biografia degli oggetti e delle immagini, dall'Africa coloniale fino alle stanze del museo. Nel caso dei nuclei africani del MAET, questa prima sorta di etnografia ha preceduto una seconda che ha visto il coinvolgimento di soggetti appartenenti alla diaspora africana nella coproduzione di sapere e riflessioni riguardo alle collezioni museali. Questo è il caso del progetto *Voci dalle collezioni dimenticate* (Grasso, Porretti, in via di pubblicazione) avviato nel contesto della mostra *Africa. Le collezioni dimenticate* aperta al pubblico dal 27 ottobre 2023 e il 25 febbraio 2024 presso i Musei Reali di Torino (De Filippis, Pagella et al., 2023).

Sembra quindi possibile compiere il «giro lungo» dell'antropologia. Se è vero che esso è anche la «via più breve per tornare a casa» (Remotti 2009:19), offrirebbe, non solo l'occasione di restituire idealmente i luoghi e gli spazi di produzione e i significati simbolici alla cultura materiale di società per lungo tempo considerate solo e semplicisticamente in funzione della loro esoticità, ma anche di allenare lo sguardo sulla società che quella stessa cultura materiale ha raccolto e decontestualizzato attraverso i processi di

remotti_interni_bozza1.indd 59 07/01/25 13:52

collezionismo e musealizzazione. L'indagine etnografica e antropologica all'interno delle sale del museo e attraverso le tracce d'archivio che ne ricostruiscono (o ne tacciono) le vicende, dopo essersi dilungata in dettagli e persa in luoghi e contesti ricostruiti "da lontano", può potenzialmente compiere il ritorno alla società occidentale e contemporanea creatrice del museo stesso e del suo patrimonio. Il risvolto riflessivo proprio della pratica antropologica contribuisce alla costruzione di sapere sulle collezioni illuminando il contesto di acquisizione, conservazione e valorizzazione, oltre a quello di produzione. In esso è possibile riconoscere quel "noi" attraversato e snodo di attraversamento dell'antropologia e, per questo, pienamente connesso con i panorami più ampi e lontani (nel tempo e nello spazio) dell'esperienza umana.

In particolare, il "noi" riconosciuto grazie all'etnografia condotta sul e nel MAET è lo specchio della storia della nostra società in relazione all'alterità e, in particolare, eco delle relazioni e dei poteri che sono entrati in gioco sia all'interno del mondo accademico sia della società più ampia di cui il museo è frutto. Alla ripresa delle attività al MAET, i lunghi anni di chiusura del museo si sono rivelati essere la punta di un iceberg sotto alla quale sono emerse una forte mancanza di informazioni riguardo alle collezioni e di interesse per buona parte del patrimonio non europeo, uno sguardo indulgente rispetto alle figure che hanno animato l'accumulo di patrimonio dalla fondazione in poi, e, in ultimo, un'estrema difficoltà a trovare strade percorribili che conducano alla riapertura al pubblico del museo. Alla luce di tutto questo, si può sostenere, parafrasando quanto Dan Hicks ha sostenuto per la violenza coloniale riprodotta all'interno delle sale del museo Pitt Rivers (Hicks 2020: 3-4), che ogni giorno che le porte del MAET rimangono chiuse impedendo di fatto l'accesso alle collezioni da parte della cittadinanza vengono riaffermati non solo i non detti e la negligenza del passato, ma anche le idee evoluzionistiche e razziste con cui il patrimonio è stato messo insieme. Se questa può essere considerata un'affermazione "forte", figlia delle note «frizioni» che caratterizzano gli spazi museali (Karp, Kratz et al., 2006), non si può negare l'impulso che l'antropologia culturale sta dando all'interno del MAET ad "uscire fuori", per usare ancora il lessico remottiano, e at-

remotti_interni_bozza1.indd 60 07/01/25 13:52

traversare le soglie imposte da una lunga storia di "silenzi" e assenze, mai "neutrali o naturali" ma controparti attive e dialettiche della storia (Trouillot 1995).

È forse la posizione dell'etnografo a meglio descrivere quanto ha richiesto il lavoro al MAET negli ultimi anni, ovvero un continuo spostamento – fisico e ideale – tra le stanze del museo, i luoghi della sua storia, le comunità (accademiche e di riferimento) che lo animano. Se essa è sempre una posizione «di scavalco», all'interno delle stanze di un museo – in particolare all'interno del MAET – è ancor più evidente che non si parli solo di porsi a cavallo tra la società di provenienza e quella studiata, ma anche di trovarsi in bilico rispetto alla disciplina antropologica, che se offre spazi di teorizzazione allo stesso tempo si presta ad essere messa in crisi. La posizione liminale assunta da coloro che compiono etnografia e producono antropologia nel e sul museo non è, inoltre, scevra di quella spinta a spingersi "fuori", «uscire fuori dai suoi confini, saltar fuori dai suoi recinti» per comprendere in senso antropologico una società o un particolare contesto di ricerca (Remotti 1994, 28).

> E questo portar fuori è consentito non dall'adesione a qualche moda, ma da una teorizzazione che risponda almeno a due criteri: a) l'individuazione di temi significativi, pesanti, di rilievo (e ovviamente spetta agli antropologi dimostrare che i loro temi hanno un rilievo antropologico, come hanno fatto, per esempio, in rapporto al dono, al matrimonio tra cugini incrociati o alla stregoneria); b) l'elaborazione di percorsi trasversali, da cultura a cultura, allo scopo di far vedere come i temi prescelti prendano forme e significati differenti a seconda dei contesti considerati (Remotti 2014, 70).

Applicato al contesto museale e al caso specifico del MAET, il ritorno all'etnografia, alla raccolta di dati riguardo alla storia delle collezioni e delle *source communities* che le hanno prodotte, ma anche all'analisi cioè della quotidianità della vita nelle sale museali, ha permesso di indagare in modo critico l'assenza di riflessioni "sensibili" adatte al patrimonio e a iniziare a proporne. Non di meno l'antropologia, sapere trasversale (Remotti 2009, 203-212), ha permesso di individuare i temi significativi e ricostruire percorsi trasversali che, attraverso uno sforzo di astrazione, ha permesso di

remotti_interni_bozza1.indd 61 07/01/25 13:52

ripercorrere le traiettorie tracciate dal patrimonio e da coloro che con esso hanno avuto a che fare come le strade che portano a e attraversano un classico contesto di indagine. L'attitudine ai dettagli e alle relazioni che costruiscono la vita sociale e che sottostanno alla produzione della cultura materiale delle culture da cui provengono i manufatti conservati al MAET appare un'intuizione tanto scontata per chi ha praticato il metodo etnografico, quando inedita per la storia di questa istituzione.

Un museo "inattuale"

Spesso si definiscono "antropologici" quei musei e quelle collezioni nate in relazione o che facilitano la produzione di certi tipi di sapere antropologico che sono diventati spazi di contestazione e rinnovamento delle discipline antropologiche in rapporto con le diverse storie nazionali e con il colonialismo e secondo una prospettiva di decostruzione di quelle cornici epistemologiche che spesso ancora vengono riprodotte pur sostenendo di volerle trascendere (Von Oswald, Tinius 2020, 18). In linea con alcune proposte di usare per questi spazi denominazioni quali "post-etnologico" o "post – etnografico", per sottolineare la direzione intrapresa dalle pratiche antropologiche verso un superamento dell'uso della cultura materiale per la rappresentazione acritica delle culture (Deliss 2012; Benoît de L'Estoile 2015), sembra interessante pensare a un "museo inattuale" in cui reti di connessioni, sapere antropologico e percorsi trasversali possano restituire idealmente ai cittadini e alle cittadine, così come alle comunità da cui i patrimoni provengono, la complessa mole di saperi, storie, narrazioni e prospettive future conservata nelle sale museali, negli archivi e nei depositi. Questo permetterebbe anche di riconoscere quelle frizioni e dinamiche "trans-antropologiche" che riguardano sì la disciplina, ma che non necessariamente avvengono all'interno dei suoi confini e che hanno a che fare con campi, pratiche, momenti o modalità di pensiero che la problematizzano (Von Oswald, Tinius 2020, 23).

La definizione di Remotti di "inattualità", in effetti, sembra poter offrire un approccio aperto e critico che offra l'occasione di tornare alle temporalità e alle specificità delle società e delle soggettività da cui provengono le collezioni

remotti_interni_bozza1.indd 62 07/01/25 13:52

etnografiche musealizzate, riconoscerne il valore estremamente "attuale" e trarne ispirazione per alimentare la critica al proprio tempo (Remotti 2022, 34) e anche al museo in quanto prodotto della contemporaneità, ma non solo. Lo sguardo a ritroso proposto dall'antropologo torinese, infatti, contribuirebbe anche a porre luce sulla posizione ambivalente dell'antropologia culturale e del posizionamento dell'etnografo che "a scavalco" tra realtà diverse ha l'occasione di "guardare da fuori" il proprio oggetto di studio e proporne una lettura antropologica.

In quest'ottica, il MAET si è visto impegnato negli ultimi anni in progetti di *public engagement* volti a riconoscere il ruolo del patrimonio sia nel collegare lo spazio museale alla sua dimensione dinamica di "forum", sia nel trasmettere immagini e ricordi attraverso gli oggetti, che sono espressione – oggi come in passato – delle "comunità di origine" e del rapporto con l'"alterità". In particolare, l'obiettivo è quello di aprirsi sempre di più al coinvolgimento dei cittadini e delle cittadine nella produzione del sapere riguardo al museo e nel processo di decolonizzazione e risignificazione delle sue collezioni. In questo panorama sono state prodotte le mostre temporanee *Gelede. Le nostre madri Yoruba* (ottobre 2018, Università degli Studi di Torino), *Lo sguardo dell'antropologo. Connessioni con il Museo di Antropologia ed Etnografia dell'Università di Torino* (13 giugno-15 novembre 2020, Museo Egizio di Torino) e *Africa. Le collezioni dimenticate* (27 ottobre 2023-25 febbraio 2024, Musei Reali di Torino). Esse hanno previsto attività partecipative che hanno arricchito il percorso allestitivo. Incontri e *focus groups* hanno infatti permesso la produzione di contenuti video grazie ai quali le voci di donne e uomini con *background* migratorio sono diventate mediatori tra il patrimonio culturale africano e il pubblico generico, offrendo idee ed emozioni emerse dall'incontro con le collezioni museali. In questo senso il museo può rivendicare la propria natura inattuale (e necessaria) in quanto, attraverso i metodi e le pratiche proprie dell'antropologia, tenta di superare le proprie stesse soglie e apre il proprio patrimonio alla cittadinanza, riconnettendolo con le contingenze della contemporaneità e offrendo alle soggettività che la vivono spazi di espressione.

remotti_interni_bozza1.indd 63 07/01/25 13:52

Conclusioni

L'esperienza più recente del MAET, ripercorsa in questo contributo seguendo le tracce lasciate dall'esordio dell'antropologia culturale all'interno delle sue stanze, ha evidenzio le diverse criticità che il museo ha affrontato e sta affrontando. Il tentativo di superare gli approcci e i metodi del passato, eredi della prima direzione di Marro, ha avviato nuove pratiche di contestualizzazione del patrimonio – realizzate «along the archival grain» (Stoler 2009) e attraverso il coinvolgimento delle *source communities* – che stanno rivelando le potenzialità del museo e storie inedite delle collezioni che forniscono una nuova consapevolezza del valore culturale del patrimonio. Gli oggetti etnografici, tornati al centro delle riflessioni critiche e delle pratiche di ricerca, non sono più una documentazione esotica della diversità umana, ma una risorsa per conoscere gli "altri" e capire meglio "noi" stessi. Il metodo antropologico, in particolare nell'accezione proposta da Francesco Remotti, è emerso essere non solo utile ma "necessario" per spingere il museo al di fuori del seminato del passato e proporsi alle soggettività che a esso fanno riferimento con una veste nuova: non più tempio ma forum. È in questo senso che questo contributo propone di parlare di "museo inattuale", ovvero di un'istituzione che accetta l'ambiguità della sua natura (coloniale) e tenta di decostruirla riconnettendosi sia al suo passato sia alla contemporaneità, offrendo così spazi per proporre critiche e strade a essa alternative.

L'esperienza del MAET, infatti, rende visibili le possibili «zone di contatto» (Clifford, 1997) all'interno del museo, ma anche le sue contraddizioni storiche e le criticità metodologiche che fanno sì che sia ancora chiuso. Il suo variegato patrimonio richiede di essere riletto, studiato e valorizzato nella prospettiva di un sapere condiviso con le soggettività che in esso si possono riconoscere. L'auspicio è quindi quello di poter aprire in futuro le porte di un "museo inattuale" in linea con i discorsi museologici odierni e capace di comunicare al pubblico la diversità culturale, non solo dal punto di vista materiale, ma anche da quello storico e sociale, offrendosi come vera e propria «zona di contatto».

remotti_interni_bozza1.indd 64 07/01/25 13:52

Bibliografia

Alliegro E.V.
2011 *Antropologia italiana. Storia e storiografia 1869-1975*, Seid, Firenze.

Ames M.
1986 *Museums, the Publics, and Anthropology: a Study in the Anthropology of Anthropology*, University of British Columbia Press, Vancouver.

Amselle J-L.
2016 *Le Musèe exposé*, Édition Lignes, Paris.

Clifford, J.
1997 *Museum as Contact Zones*, in J. Clifford (eds.), *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century,* Harvard University Press, Cambridge, pp. 188-219.

De Filippis E., Pagella E. et al. (a cura di)
2023 *Africa. Le collezioni dimenticate,* Editris Duemila, Torino.

Dei F.
2018 *Filosofia più fieldwork. L'antropologia di Francesco Remotti*, «Studi culturali», XV, n. 2, pp. 261-269.

De L'Estoile B.
2015 *Can French Anthropology Outlive Its Museums? Notes on a Changing Landscape*, in S. Chevalier (eds.), *Anthropology at the Crossroads. Views from France*, Sean Kingston Publishing, Canon Pyon, pp. 81-94.

Deliss C.
2012 *Performing the Curatorial in a Post-Ethnographic Museum*, in M. Lind (eds.), *Performing the Curatorial: Within and beyond Art*, Sternberg Press, Berlin, pp. 61-74.

Clemente P., Leone A.R. et al.
1985 *L'antropologia Italiana. Un secolo di storia,* Laterza, Bari.

Ferracuti S., Lattanzi V.
2012 *Corpi e musei: dilemmi etici e politiche relazionali*, «AM antropologia museale», XXXII-XXXIII, pp. 56-62.

Fumagalli S.
1961 *L'Istituto e Museo di Antropologia e di Etnografia dell'Università di Torino*, Libreria Editrice Universitaria Levrotto & Bella, Torino.

Grasso E.
2020 *Cultura materiale e alterità: il caso del Museo di Antropologia ed Etnografia di* Torino, «Voci», v. 17, n. 1, pp. 223-246.
2021 *Images and "Interesting subjects" from the Colonies. Archive, Memory and the Construction of Otherness at the Museum of*

remotti_interni_bozza1.indd 65 07/01/25 13:52

Anthropology and Ethnography of the University of Turin, «Visual Ethnography», v. X, n. 2, pp. 14-30.

2023 *Ingegneri d'Africa. Gariazzo, Sesti e Veggia: tre "tra i tanti"*, in E. De Filippis, E. Pagella, C. Pennacini, *Africa. Le collezioni dimenticate*, Editris Duemila, Torino, pp. 116-129.

Grasso E., Mangiapane G.

2022 *Teorie razziste e studi antropologici all'Università di Torino: storie e memorie di un patrimonio culturale sensibile*, «Africa e Mediterraneo», 96, pp. 36-43.

Grasso E., Porretti S.

(in corso di stampa) *Chronicle from a closed Museum*, «Museological Review», issue 27: *Museums as spaces of rootedness and response-ability*.

Hicks D.

2020 *The Brutish Musesums. The Benin Bronzes, Colonial Violence and Cultural Restitution,* Pluto Press, London.

Karp I., Kratz, C.A. et al. (eds.)

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

Kreps C.

2011 *Changing the Rules of the Road. Post-Colonialism and the New Ethics of Museum Anthropology*, in J. Marstine (ed.), *The Routledge Companion to Museum Ethics. Redefining Ethics for the Twenty-First Century Museum*, Routledge, London, pp. 70-84.

2020 *Museums and Anthropology in the Age of Engagement,* Taylor & Francis, New York-Abingdon.

Lattanzi V.

2015 *Antropologia museale*, in *Enciclopedia Treccani*, IX Appendice, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, Roma, pp. 65-66.

2021 *Musei e antropologia. Storia, esperienze, prospettive*, Carocci, Roma.

Lurie N.

1981 *Museumland Revisited*, «Human Organization», n. 40, pp. 180-187.

Mangiapane G.

2021, *Incidere oltre il pregiudizio: i muri tra arte outsider e insider*, «Altre Modernità», XXV, pp. 137-152.

Mangiapane G., Grasso E.

2019 *Il patrimonio, i non detti e il silenzio: le storie del MAET*, «Roots&Routes. Research on Visual Cultures», IX, n.30 [https://www.roots-routes.org/patrimonio-non-

remotti_interni_bozza1.indd 66 07/01/25 13:52

detti-silenzio-le-storie-del- maet-gianluigi-mangiapane-erika-grasso/]

Mangiapane G., Pecci M.P.
2019 *Prove di dialogo. Il MAET e la sperimentazione di un futuro collaborativo*, «Elephant & Castle. Laboratorio dell'immaginario», pp. 3-28 [http://cav.unibg.it/elephant_castle].

Marro G.
1939 *Caratteri fisici e spirituali della Razza italiana*, «Quaderni dell'Istituto Nazionale di Cultura fascista», IX/3, pp. 10-62.
1940a *L'Istituto e Museo di Antropologia e di Etnografia di Torino dalla sua fondazione nella Regia Università (1926-IV)*, Tip. Silvestrelli e Cappelletto, Torino.
1940b *Primato della Razza Italiana, confronti di morfologia, biologia, antropogeografia e di civiltà*, Principato, Milano.

Milicia M. T.
2020 *Simulacra of Eternal Life. Ostentsions, Exhibitions and the Concealment of Human Re- mains*, in S. Cavicchioli, L. Povero (a cura di), *Public Uses of Human Remains and Relics in History, New York-London, Routledge*, pp. 246-259.

Peers L., Brown A.K. (eds.)
2003 *Museums and Source Communities*, London, Routledge.

Pennacini C.
2023 *I musei etnografici nell'onda decoloniale*, «Antropologia Museale», 45, pp. 74-78.

Porretti S.
2022 *Senza veli. La collezione nuristana del Museo di Antropologia ed Etnografia di Torino*, tesi di laurea in Antropologia culturale ed Etnografia, Università degli Studi di Torino, Torino.

Rabino Massa E., Boano R.
2003 *Il Museo di Antropologia ed Etnografia*, in G. Giacobini, *La memoria della scienza. Musei e collezioni dell'Università di Torino*, Fondazione CRT, Alma Universitas Taurinensis, Torino, pp. 165-176.

Remotti F.
1994 *Etnografia nande II. Ecologia, cultura, simbolismo*, il Segnalibro, Torino.
2009 *Noi primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino [ed. or. 1990].
2014 *Per un'antropologia inattuale*, Elèuthera, Milano.

remotti_interni_bozza1.indd 67 07/01/25 13:52

2022 *Antropologia: un miraggio o un impegno?*, «L'Uomo Società Tradizione Sviluppo», II (2022), pp. 51-73.

Sartori S.
2022 *Luci e Ombre del Wayang Kulit: uno sguardo alla collezione sundanese (Giava) del Museo di Antropologia ed Etnografia dell'Università di Torino*, tesi di laurea in Antropologia culturale ed Etnografia, Università degli Studi di Torino, Torino.

Schorch P.
2020 *Sensitive heritage: Ethnographic museums, provenance research, and the potentialities of restitutions*, «Museum & Society», v. 18, n. 1, pp. 1-4.

Stocking G.W. (eds.)
1991 *Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*, The University of Wisconsin Press, Madison.

Stoler A.L.
2009 *Along the Archival Grain. Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*, Princeton University Press, Princeton.

Sturtevant W.
1969 *Does Anthropology Need Museums?*, «Proceedings of the Biological Society of Washington», 82, pp. 619-649.

Tunbridge J. E., Ashworth G.J.
1995 *Dissonant Heritage: The Management of the Past As a Resource in Conflict*, John Wiley & Son Ltd, Chichester, 1995.

Troulliot M.R.
1995 *Silencing The Past: Power And The Production Of History*, Beacon Press, Boston.

Von Oswald M., Tinius J.
2020 *Introduction: Across Anthropology*, in M. von Oswald, J. Tinius, *Across Anthropology. Troubling Colonial Legacies, Museums, and the Curatorial*, Leuven University Press, Leuven, pp. 17-44.

Zirpoli M.
2022 *L'Oceania a Torino: biografia della collezione oceaniana a Torino*, tesi di laurea in Antropologia Culturale ed Etnografia, Università degli Studi di Torino, Torino.

remotti_interni_bozza1.indd 68 07/01/25 13:52

Sezione II.
Luoghi dei vivi, luoghi dei morti

aA

remotti_interni_bozza1.indd 69 07/01/25 13:52

Introduzione

Adriano Favole

"Dire cultura, scriveva Francesco Remotti in *Luoghi e corpi* (1993: p. 47-48) significa anche dire potere". Il potere sulla natura, certo, ma anche "l'esercizio del potere all'interno della società". Nel suo lavoro di ricerca, Remotti ha sempre intrecciato le dimensioni della *cultura*, un concetto a cui ha dedicato molti saggi critici (2011), senza tuttavia abbandonarlo, e del *potere*, fin da quando, nei primi anni Ottanta, aveva avviato un ampio dibattito tra antropologia, filosofia e storia del pensiero politico sul tema delle capitali mobili africane (1989).

Per un autore che viene dalla filosofia e che con questa disciplina ha sempre dialogato – e a volte, come è nel suo spirito, polemizzato – l'analisi teorica critica degli strumenti concettuali è un esercizio inevitabile e costante, tanto più quando ci si colloca in una prospettiva come quella antropologica che ha nella *trasversalità* un punto di vista costitutivo (1990). Da etnografo, tuttavia, Remotti si è confrontato con gli intrecci tra cultura e potere a partire dalla concretezza dei luoghi e dei corpi. In una prospettiva etnografica, infatti, la cultura (e il potere) non vivono in dimensioni puramente astratte, sospese in "reti di significato" weberiane, ma

si manifestano in *habitus* corporei e nelle forme dei luoghi a cui le varie società danno vita.

Nei primi anni Duemila, Remotti propose a una nutrita équipe multidisciplinare e interuniversitaria di esplorare il nesso tra *morte*, luoghi e corpi, con due diversi e consecutivi progetti di ricerca. Il primo, intitolato "Luoghi dei vivi e luoghi dei morti. Confini, separazioni, intersezioni: prospettive interdisciplinari e comparative" (PRIN, anni 2000-2002), il secondo dal titolo "Tanatometamòrfosi. Il corpo dopo la morte in una prospettiva multidisciplinare e comparativa" (PRIN, anni 2002-2004). I contributi che presentiamo in questa Sessione si ispirano ad alcune delle numerose pubblicazioni che ne scaturirono.

Ripensare a quei due progetti a più di venti anni di distanza permette sia di fare un bilancio delle traiettorie teoriche, etnografiche e metodologiche percorse da Remotti sia di mettere a fuoco alcune "svolte" della ricerca universitaria di inizio millennio. Colpisce in primo il carattere realmente multidisciplinare di quelle ricerche. La nozione di "tanatometamòrfosi", per esempio, intesa a indicare i processi di ordine culturale che le varie società mettono in atto davanti alla inquietante presenza dei corpi dei morti, venne discussa in seminari, giornate di studi, convegni da indologi, sinologi/ghe, esperti di Giappone, storici e storiche del mondo antico e medievale, antropologi fisici e ovviamente antropologhe e antropologi specialisti delle Americhe, dell'Asia, dell'Africa, dell'Oceania e dell'Europa. Quei confronti permisero una ampia disseminazione dei risultati delle ricerche individuali, ben oltre, come dirò tra poco, le mura accademiche. Senza indulgere in nostalgie, colpisce il carattere condiviso e collettivo di quei progetti in un'*epoca* (tanto sembra lontana) in cui la ricerca universitaria appariva meno condizionata dai meccanismi individualizzanti della valutazione e meno uniformata dalla presenza di prospettive e parole chiave imposte dalle "mode" e dai grandi finanziatori internazionali delle ricerche.

Fondate sul "giro lungo", un'espressione che ricorre spesso in questo volume, quelle ricerche sulla morte incorporavano casi "inattuali" (Remotti 2014), intesi non come marginali, quasi che si trattasse di curiosità esotiche da esibire come ciliegine sulla torta dei saperi egemonici, ma piuttosto in quanto aperture di piste di ricerca non preoccupate

remotti_interni_bozza1.indd 72 07/01/25 13:52

dal *qui* e *ora* e neppure da prospettive immediatamente applicative, ma animate dalla valorizzazione di quella libera ricerca di base che permette di arricchire i quadri teorici con le etnografie (e le storie) specifiche di parti di mondo che rimangono spesso fuori dai focus della ricerca.

Si trattava sì di tornare sulla "vecchia" questione delle rappresentazioni collettive della morte, per evocare Robert Hertz, ma anche di esplorare i luoghi e i corpi dei morti come terreni di contesa, di contraddizione, di lotte politiche e sociali. Il modo in cui le società organizzano i luoghi dei morti e gli interventi (o i non interventi) che praticano sui cadaveri costituiscono infatti un "osservatorio" sulle tensioni che percorrono l'arena politica. È indicativo al proposito il saggio di Enrico Comba, qui ripubblicato come omaggio a questo amico e studioso prematuramente scomparso nel 2020. Comba fu molto attivo, in entrambi i progetti. La sua analisi del movimento millenaristico della *Ghost Dance* tra i Lakota e del suo tragico epilogo con il massacro di Wounded Knee mette in luce il carattere anti-coloniale della danza. Questa, più che manifestare credenze tradizionali attorno al ritorno dei morti, paventava la morte di una intera cultura, la fine di un mondo sotto i colpi di uno dei tanti genocidi coloniali.

Il "giro lungo" dell'antropologia, insomma, non è per nulla antitetico all'analisi delle questioni politiche contemporanee. Ne è una chiara dimostrazione il volume *Morte e trasformazione dei corpi* (2006), nel quale comparivano, accanto all'analisi di forme di rappresentazione collettiva della morte in diverse società antiche e di interesse etnografico, articoli dedicati alle politiche dei resti umani nel conflitto israelo-palestinese, ai corpi dei *desaparecidos* nell'Argentina degli Settanta e Ottanta, alle "politiche della morte" nei conflitti congolesi e ruandesi di fine secolo, ai dibattiti attorno all'esposizione dei resti umani nel musei (di fatto furono quei progetti di ricerca a fare emergere la questione nella museologia italiana).

Il "giro lungo", ovvero una metodologia di ricerca che non esclude alcuna società dall'indagine antropologica, non è neppure avverso alla ricerca applicata, anzi è vero il contrario. I progetti di ricerca citati sui luoghi e sui corpi dei morti, anche grazie a una collaborazione con la Fondazione Fabretti e con la Società per la Cremazione di Torino, ali-

remotti_interni_bozza1.indd 73 07/01/25 13:52

mentarono corsi di formazione per operatori rituali nelle cerimonie di congedo laiche; per operatori cimiteriali, lasciati spesso da soli in pratiche altamente impattanti da un punto di vista emotivo; più in generale per operatori del settore funebre, colpiti e isolati dal diffuso tabu della morte nelle società occidentali. A Torino, Bologna, Milano, Venezia e in altre sedi interessate da quei due progetti di ricerca, le conoscenze etnografiche e le teorie costruite nell'ambito di questi due progetti di ricerca hanno alimentato competenze applicate al mondo della cremazione, dei riti funebri, dei dibattiti attorno ai luoghi dei morti nelle megalopoli contemporanee.

Non sorprende allora che le autrici e gli autori di cui raccogliamo i saggi in questa sessione abbiano proposto temi come i morti sul lavoro e la loro memoria tra i boscaioli della Val di Fiemme (Martellozzo), la rimodulazione dei riti dei morti nel Messico aggredito dall'epidemia di Covid19 (Fusar Poli), fino a un'etnografia degli operatori cimiteriali di Torino (D'Ambra e Lorenzini).

Riferimenti bibliografici

Remotti F.

1989 *Centri, Ritualità, Potere. Significati antropologici dello spazio*, il Mulino, Bologna.

1990 *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino.

1993 *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Bollati Boringhieri, Torino.

2006 (a cura di) *Morte e trasformazione dei corpi. Interventi di tanatometamòrfosi*, Bruno Mondadori, Milano.

2011 *Cultura. Dalla complessità all'impoverimento*, Laterza, Roma-Bari.

2014 *Per un'antropologia inattuale*, Elèuthera, Milano.

remotti_interni_bozza1.indd 74 07/01/25 13:52

Festa dei vivi, festa dei morti. Riflessioni intorno alla settimana dei morti in pandemia (Oaxaca, Messico)

Elena Fusar Poli

Introduzione

Nonostante si sia trattata di una catastrofe su ampia scala, la pandemia del Covid-19 non è stata universalmente un fenomeno omogeneo. Con forme e intensità differenti, il Covid-19 ha implicato l'attuazione di quarantene sanitarie che hanno sospeso gran parte della vita sociale. Tuttavia, durante e al di là di tali restrizioni, il sociale ha occasionalmente messo a sua volta in pausa la sospensione, prendendo il sopravvento su restrizioni di tipo biomedico e su una paura in grado di paralizzare singoli e comunità. Le riflessioni di Francesco Remotti relative alle strategie culturali di sospensione della vita collettiva (Remotti 2011, 2020) si sono rivelate fondamentali per indagare la pluralità delle «multiple pandemie» (Segata et al. 2021) e delle loro modalità specifiche di configurare la sospensione del sociale e la sospensione della sospensione stessa, proponendone una possibile comparazione critica utile all'orientamento presente e futuro di fronte a sfide simili a quelle comportate dal Covid-19.

A partire dall'esperienza italiana, Remotti ha rilevato come la pandemia abbia costituito uno spazio-tempo di sospensione, che ha prodotto un complessivo senso di estra-

niamento nelle società occidentali orientate allo sviluppo incessante (Aime, Favole, Remotti 2020).

Di fronte a tale disorientamento, l'antropologia può proporre le proprie conoscenze etnografiche. Tra i BaNande del Nord Kivu, per esempio, la sospensione è strutturalmente prevista nella vita sociale. L'*ekyusi*, infatti, è il periodo di interdizione di ogni attività produttiva degli abbattitori di alberi e dei contadini che intercorre tra la morte di un capo e la nomina del successivo. L'ekyusi può durare mesi e implicare dunque la carestia. Si tratta di un periodo doloroso, ma innescato consapevolmente. Tale sospensione rappresenta il limite alla possibilità BaNande di ferire la foresta e la terra (Remotti 2011).

Durante la quarantena italiana del 2020, Remotti ha suggerito come l'auto-sospensione BaNande e, più in generale, le diffuse forme di sospensione nelle società umane avrebbero potuto fornire lo spunto per un'auto-riflessione critica sul modello di sviluppo orientato al progresso infinito (Remotti 2020). Si tratta di un esempio di antropologia in-attuale (Remotti 2016), perché propone di studiare le sospensioni volontarie della storia di popoli "altrove" nel tempo e nello spazio proprio quando la quarantena ha forzato milioni di persone a restare chiuse in casa propria.

L'antropologia della e nella pandemia che propongo in questo contributo, oltre ad avvalersi dello strumento analitico della sospensione, segue l'esempio metodologico dell'in-attualità.

Il presente capitolo emerge infatti da una più ampia ricerca dottorale[1] dedicata agli effetti sociali della pandemia del Covid-19 nei municipi rurali della Valle Central di Oaxaca, nel sud-est del Messico. Il lavoro di campo si è svolto in particolare nel municipio di San Pablo Huitzo, durante la seconda ondata del virus, tra aprile e dicembre 2021.

In particolare, la permanenza sul campo a cavallo tra ottobre e novembre 2021, mi ha permesso di riflettere su come un tipo di sospensione programmata, la settimana dedicata al culto dei morti, abbia interagito con la sospensione imprevista, la pandemia, dando vita a una terza sospensione

1. Svolta sotto la supervisione del professor Stefano Allovio (Università degli Studi di Milano).

remotti_interni_bozza1.indd 76 07/01/25 13:52

consapevolmente scelta, la sospensione della sospensione. La celebrazione delle feste nel 2021, infatti, ha coinciso con un importante ritorno del sociale, in cui elementi di una normalità percepita come propria e ancestrale del modo di vita proprio delle comunità di Oaxaca si sono affiancati ad altri scaturiti dalla circostanza pandemica e dalle riflessioni identitarie e politiche che questa ha imposto. È stata sospesa la quarantena che vietava le feste, ma anche la ripetizione acritica degli impliciti culturali insiti nella ripetizione delle celebrazioni precedenti.

Lo studio della triplice sospensione oaxaqueña è un esempio di antropologia in-attuale perché si basa su una ricerca oltreoceano realizzata nel pieno delle restrizioni alla mobilità internazionale, che ha affermato la possibilità della ricerca di campo in un momento in cui i balconi sono diventati la finestra di osservazione sul mondo per molte persone e la rete il principale terreno immateriale di studio delle scienze sociali. Inoltre, lo studio si è rivolto verso l'esterno di un'Europa in quarantena, ma ha analizzato il movimento di «svolta verso l'interno» (Zibechi 2020) di numerosi gruppi umani del pianeta, tra cui i dei popoli indigeni e rurali messicani, caratterizzato da una rinnovata attenzione alla dimensione territoriale e comunitaria.

Da ultimo, la presente riflessione antropologica è in-attuale perché si ostina ad analizzare e riflettere sui dati di campo raccolti nello spazio-tempo della pandemia mentre nella società ad alta velocità (Rosa 2010) in cui viviamo è in corso una rimozione sociale del lutto e del trauma. L'etnografia della pandemia sfida l'oblio e contribuisce a mantenere viva l'autoriflessione critica per una preparazione di fronte alle crisi presenti e future. La cassetta degli attrezzi analitici remottiani offre importanti concetti per orientarsi: quali significati e quali implicazioni hanno le sospensioni della vita sociale? Quali cammini di antropopoiesi producono e riproducono umanità quando la morte diventa un elemento centrale della vita collettiva? Quale valore ha osservare il mondo da luoghi altri per essere in grado di scandagliare i propri?

Celebrare la festa, costruire la comunità

Oaxaca è uno Stato della federazione messicana in cui la maggioranza di popolazione è indigena. Questo territorio è caratterizzato dalla notevole vitalità di un modo di vita

percepito come proprio e tradizionale che si esprime, seppur in forme e gradi differenti, sia tra la popolazione indigena (Barabas 2019) che tra quella meticcia (Lupo 2019). Tale modo di vita è quello della *Comunalidad* (Díaz 2018; Martínez Luna 2010) e si regge su quattro pilastri: la terra, l'assemblea, il *tequio* (lavoro collettivo) e la festa.

La festa riveste dunque un'importanza centrale nella vita rurale di Oaxaca, ma è l'unico dei quattro elementi menzionati ad aver subito una sostanziale battuta d'arresto durante il Covid-19.

In antropologia e nelle scienze sociali, diversi studi hanno evidenziato il ruolo chiave della festa nella produzione e nella riproduzione sociale, un elemento culturale che ha la forza dirompente di creare legami e conferire pienezza alla natura umana stessa. Durkheim individua nella festa la manifestazione del sacro (Durkheim 1912) contrapposto al profano della vita di tutti i giorni, necessaria per la rifondazione, la riconferma e il rafforzamento della solidarietà sociale. Eliade riprende la distinzione tra sacro e profano, sostenendo che la festa ripete un gesto archetipico comportando la sospensione e il successivo dispiegamento del profano (Eliade 1949). La festa elabora e rielabora un simbolismo condiviso tra un gruppo di persone (Augé 1982), esercitando una funzione normativa nei processi di socializzazione (Maconi 1989). In ogni caso, la festa è *communitas* (Turner 1967), perché è ciò che mantiene viva l'umanità (Apolito 2014) e perché è l'occasione per sintonizzare gli orologi individuali in un orologio collettivo (Leach 1961) a partire da un vero istante collettivo (Jesi 1967). In molte aree dell'America Latina, tra cui il Messico, i due elementi che scandiscono i ritmi delle feste e del calendario sono il culto dei morti e i riti stagionali della fertilità all'interno del ciclo del mais, in un interessante parallelismo con la dimensione euro-mediterranea, in cui il ruolo del mais è storicamente ricoperto dal grano (Buttitta 2006). Va precisato che nella cosmovisione propria delle popolazioni indigene messicane, gli uomini sono fatti di mais (Asturias 2012). Dai miti cosmogonici alle contemporanee concezioni su cibo e salute, è postulata una relazione di consustanzialità tra uomini e mais, a partire da un processo di antropopoiesi che ha al centro le pratiche alimentari, secondo una concezione che offre interessanti spunti di comparazione con quelle *ki-*

aA

remotti_interni_bozza1.indd 78 07/01/25 13:52

chwa o barbaricine proposte da Volpi e Guglielmo in questo volume. La festa dei morti, significativamente, avviene al termine della fase di raccolta del mais, in un periodo di relativa abbondanza (Lupo 2019), necessaria per saziare tanto i vivi quanto i morti, che sono in qualche modo accumunati così dall'alimentazione.

Nel 2020 la settimana dei morti non è stata celebrata a San Pablo Huitzo e nei municipi di Oaxaca, dove ancora dominavano paura e precauzione[2]. Tuttavia, nel 2021, molti abitanti del territorio si sono interrogati sulla sostenibilità a medio-lungo termine della rinuncia alla celebrazione della festività, manifestando l'angoscia per una complessiva perdita di senso della vita e della comunità.

La cronicizzazione dell'emergenza ha implicato una ridefinizione delle strategie adottate nei diversi municipi e le celebrazioni hanno ripreso a svolgersi, con modalità clandestine o con un ripiego in scala domestica.

Nel caso delle feste in clandestinità, la sospensione della sospensione ha rappresentato una sorta di finestra di normalità. Tuttavia, tali celebrazioni hanno mantenuto quel carattere tipico delle fasi storico-culturali liminali, ovvero quello della riflessione. La riflessione, in questo caso, ha assunto la forma della visualizzazione. Il Covid-19, infatti, ha caratterizzato l'iconografia di oggetti e travestimenti tipici. Alcuni esempi sono le mascherine sul trucco da demoni, le *piñatte* a forma di virus, le maschere delle *muerteadas* adattate a *catrina*[3]*-virus* o i murales lasciati nel corso dei festeggiamenti raffiguranti la morte in ospedale tra parenti in lacrime con indosso le mascherine protettive. La raffigurazione estetica e l'atto di visualizzare, come suggerisce Chiara Pussetti con il suo contributo in questo volume, sono elementi fortemente politici e relazionali, che riflettono ed elaborano emozioni e rappresentazioni collettive.

2. Nel 2020 a Huitzo i gruppi di musicisti e danzatori del villaggio hanno svolto danze rituali tipiche in numero ridotto e senza pubblico su una collina poco distante dal centro abitato. La loro esibizione è stata trasmessa live sulla pagina del municipio. A un anno di distanza, non ho incontrato particolari racconti o ricordi significativi a riguardo e le persone che ho intervistato sostengono semplicemente che non vi sono state celebrazioni.

3. Catrina è una celebre iconografia femminile della morte.

remotti_interni_bozza1.indd 79 07/01/25 13:52

Mangiare dallo stesso piatto

In altri casi, le grandi feste pubbliche del pre-pandemia, spesso orientate ad un pubblico di turisti in rapido aumento, hanno lasciato il posto a celebrazioni più sobrie legate alla dimensione familiare[4]. In questi casi, la visualizzazione ha ceduto il passo alla commensalità (Bloch 1999; Flandrin, Montanari 1999) tanto tra i vivi, quanto tra vivi e morti (Lupo 2019). In questi casi, l'aspetto centrale che accomuna contesti e municipi differenti è la ricerca di senso culminata in un ripiego intimo collettivo, percepito come un ritorno alle origini, alla tradizione e al vero valore della comunità e della famiglia.

Rimanere in casa, nel contesto della festa dei morti in pandemia, ha un valore particolare, perché il principale avvenimento di queste giornate è la visita che i defunti fanno ai propri cari vivi, in un senso per nulla metaforico. Accoglierli con offerte adeguate è fondamentale per non scatenarne la rabbia.

I sentieri di *cempasúchil*[5] indicano la via di casa ai morti, per cui i vivi dispongono altari imbanditi con pietanze cucinate per chi sta arrivando, riemergendo (Remotti 2006) dall'inframondo in cui si trova quando scompare.

La presenza dei morti in queste giornate, per quanto immateriale, è immanente e mediata dal cibo, in quanto principale elemento concreto che articola le relazioni tra vivi e morti, a partire dalla sua dimensione materica (Brivio, Mattalucci 2022).

Il cibo è un medium centrale dei processi di antropopoiesi e, in una società che include persone vive e persone defunte, gli alimenti continuano ad esercitare questo ruolo anche dopo la morte. L'antropopoiesi, ovvero «fare umanità», è infatti quel processo che plasma gli esseri umani oltre la nascita biologica (Remotti 2009, 2013) e, in questo caso, anche oltre la scomparsa fisica. La morte in questa prospettiva è un'ulteriore tappa di un percorso di continua costruzione sociale. Quella che Remotti ha definito «tanato-metamorfosi» (Remotti 2006), nel Messico rurale si struttura in buona parte a partire dall'assenza e dalla presenza rituale di alimenti. La morte, infatti, è codificata come uno stato di privazione

4. Per una panoramica sulle trasformazioni delle feste e lo studio antropologico, si veda ad esempio Di Rienzo 2020.

5. Fiori gialli caricati di un denso simbolismo legato al culto dei morti.

remotti_interni_bozza1.indd 80 07/01/25 13:52

energetica dovuta all'impossibilità di soddisfare il proprio appetito una volta perduto il corpo. I morti si cibano dunque per ri-costruire il proprio corpo immateriale e sono animati da un'aspirazione nostalgica per le cose perdute, di cui desiderano tornare a saziarsi, come possono effettivamente fare solo durante la festa a loro dedicata (Lupo 2019).

Lo stretto legame tra la costruzione sociale delle persone vive e quella delle persone defunte è evidenziato dal fatto che entrambe mangiano lo stesso piatto e dallo stesso piatto, anche se attraverso un processo di assunzione differente.

Per esempio, durante il giorno dedicato all'arrivo dei propri familiari defunti, mi trovavo nella casa di San Pablo Huitzo insieme a M. che aveva cucinato *mole amarillo*[6] per poi riporlo sull'altare ai piedi della foto di sua madre, perché era il piatto preferito della donna. La mattina successiva, M. ha tolto il piatto dall'altare, perché ormai finito: «non fuma più». È infatti attraverso l'aria calda e profumata che i defunti mangiano le pietanze preparate per loro. Con mia grande sorpresa, M. ha iniziato a mangiare il mole amarillo con aria compiaciuta. Cogliendo il mio stupore, è scoppiata a ridere, con quella capacità di ridere in contesti anche molto seri di cui parla Alessandro Lupo in questo stesso volume. Mi ha spiegato: «È finito per mia mamma, mica per me!» La stessa sorte tocca alla cioccolata calda che gli abitanti di Huitzo sono abituati a preparare per il giorno in cui è previsto l'arrivo delle anime dei bambini e per ogni altra pietanza preparata. La principale differenza che emerge da questa etnografia rispetto a quella già menzionata di Alessandro Lupo è che nel caso delle popolazioni *nahuatl* della Sierra di Puebla vige una norma che impedisce ai vivi di mangiare le offerte dedicate ai loro stessi morti, obbligandoli a regalarle a persone esterne al nucleo familiare (Lupo 2019). In questo caso, invece, non sembra che una simile remora esista, anche se le famiglie scambiano tra loro *tamales*[7] preparati per l'occasione, suggerendo una sorta di proiezione della stessa regola su un alimento terzo.

Mangiare è dunque un atto di commensalità fondamentale per la costruzione del corpo collettivo, che implica per-

6. Un tipo di salsa *mole,* dal colore giallo-arancione.

7. Sul simbolismo dei *tamales* si vedano Lupo 2019 e Lok 1991.

remotti_interni_bozza1.indd 81 07/01/25 13:52

tanto un processo di inclusione-esclusione secondo regole e confini che variano a seconda del contesto geografico, sociale e culturale (Fontefrancesco, Zocchi 2020). In questo caso, la commensalità si colloca in un processo di costruzione continua di un noi comunitario che include umani e non umani, vivi e morti, ri-affermando gerarchie[8] e legami intergenerazionali. Tali legami sono mutualistici, perché si saziano i morti e si chiede loro di intercedere con le divinità per poter garantire abbondanza per l'anno successivo, abbondanza di cui gioverebbero anche gli stessi defunti sotto forma delle offerte durante la successiva festa (Lupo 2019). Nel caso delle celebrazioni del 2021, la richiesta era formulata in maniera simile anche rispetto alla salute: ai morti era frequentemente richiesto[9] di tornare a insegnare i saperi medici de *los abuelos*[10], percepiti come progressivamente dimenticati e ora nuovamente utili, in cambio di gratitudine e altre forme di cura[11].

Durante queste giornate, non sono solo i morti a recarsi in visita nelle case dei vivi, ma avviene anche il contrario, perché è usanza andare ai cimiteri, banchettare sulle tombe e fermarsi a conversare con chi vi è sepolto.

A San Pablo Huitzo, in occasione della settimana dei morti del 2021, il municipio ha deciso di riaprire il cimitero, dopo oltre un anno di chiusura. La giunta ha infatti giudicato eccessivo vietare ulteriormente la possibilità di visitare i propri cari, soprattutto a chi non aveva potuto seppellirli con le adeguate cerimonie.

L'antropologia del lutto ha evidenziato l'importanza dei riti di cordoglio (Di Nola 2001). I funerali, infatti, sono veri e propri riti di passaggio (Van Gennep 1909), fondamentali

8. Come nota Lupo, nell'utilizzo della lente della commensalità tra vivi e morti non è possibile ignorare il fatto che i morti mangiano prima dei vivi, che possono avvicinarsi al cibo solo quando questi hanno terminato il banchetto.

9. Come ho potuto notare pranzando durante le visite ad otto altari domestici a San Pablo Huitzo, che in due casi ho aiutato ad allestire, condividendo tempo e parole.

10. *Los abuelos* è un'espressione che si riferisce sia ai nonni reali che, più complessivamente, agli antenati in senso simbolico e collettivo.

11. Tale richiesta si inserisce in una relazione intergenerazionale tra vivi, in cui, durante la pandemia, i giovani sono stati protagonisti di un movimento di riscoperta e reinvenzione delle conoscenze percepite come tradizionali, dando nuovo valore al sapere dei nonni. La generazione dei genitori ha manifestato rammarico per aver parzialmente interrotto la trasmissione di conoscenza dei saperi rurali, promuovendo al contrario uno stile di vita immaginato come maggiormente sicuro e moderno. Per un ulteriore approfondimento si rimanda alla tesi di dottorato Fusar Poli 2023.

remotti_interni_bozza1.indd 82 07/01/25 13:52

per ristrutturare l'ordine sociale in un gruppo, che rinasce allo stesso tempo uguale e trasformato dopo il lutto (Bloch 1982).

Il caso della festa dei morti del 2021 ha permesso di interrogarsi sulle implicazioni della mancanza prolungata e massificata di cerimonie funebri, che può tradursi in una concettualizzazione catastrofica, come l'aumento della mortalità attribuito al raffreddamento[12] dell'aria provocato dai morti che non hanno ricevuto adeguata sepoltura e vagano senza pace per il mondo[13].

Il problema della sepoltura è vissuto in maniera ancora più grave nel caso dei parenti migranti deceduti lontano, le cui ceneri non sono state rimpatriate se non in rari casi in un contesto come Oaxaca, terra di grande emigrazione. La limitazione della mobilità locale e internazionale, particolarmente rigida durante il Covid-19, ma caratteristica costante della dimensione strutturale delle frontiere e della povertà, ha avuto importanti ricadute identitarie tra il noi-qui e gli altri-fuori. La celebrazione collettiva della festività è un modo per contrastare le spinte centripete disgreganti, come la paura del contagio o la morte fuori dalla comunità, ricostruendo il tessuto comunitario del noi. L'ambiguità sembra tuttavia permanere anche in questo caso: al cimitero di San Pablo Huitzo è possibile notare come le tombe relative al 2020 e al 2021 siano collocate agli estremi margini del terreno consacrato, mentre solitamente i nuovi morti si fanno spazio tra le lapidi dei propri familiari.

Non ho trovato alcuna spiegazione esplicita per questo fenomeno, né da parte dell'amministrazione municipale né da parte delle persone in visita ai propri cari con cui ho avuto modo di interagire. Non posso affermarlo con certezza, ma l'impressione è che la condizione di marginalità, solitudine e isolamento (in alcuni casi anche stigma e paura) che ha circondato i malati di Covid-19 in vita si rifletta anche nella collocazione dopo la morte o che, quantomeno, la dimensio-

12. Freddo e caldo sono due concetti fondamentali della medicina tradizionale messicana, che non corrispondono unicamente alla temperatura reale, ma a insiemi di proprietà degli elementi.

13. Tale concezione è stata formulata da P., anziano che vive nella zona più periferica di Huitzo che ho avuto modo di intervistare nella sua casa nel corso di quattro incontri avvenuti tra ottobre e dicembre 2021.

remotti_interni_bozza1.indd 83 07/01/25 13:52

ne eccezionale della pandemia abbia lasciato traccia nella geografia del cimitero, microcosmo nel microcosmo del pueblo.

Le dinamiche sociali che marcano lo spazio dei vivi sono in relazione con quelle che marcano lo spazio dei morti.

Conclusioni

Nell'eterogeneità delle implicazioni sociali della pandemia del Covid-19, l'antropologia riveste un ruolo chiave nello stabilire ponti e relazioni, comunicazioni e comparazioni. In particolare, studiare il modo in cui popolazioni differenti si relazionano e si sono relazionate con il tema della sospensione e con quello della morte, sospensione per eccellenza, può rappresentare un valido contributo per riflettere sulle molteplici modalità in cui le società concepiscono il "noi", ne progettano presente e futuro e ne affrontano la pausa e il lutto. Lo sguardo in-attuale di un'analisi antropologica radicata nell'etnografia della festa dei morti a Oaxaca nel 2021 mette in luce il legame vitale tra la celebrazione delle festività e i processi di costruzione e ricostruzione dei vivi, dei morti e della comunità.

Visualizzazione e rappresentazione sono due modalità fondamentali della domesticazione dell'invisibile e dell'ignoto. Le trasformazioni delle maschere, dei murales e delle principali iconografie attuate nel corso delle celebrazioni clandestine possono aiutare a comprendere come la riflessione abbia bisogno di un substrato estetico, materiale e performativo per ancorarsi nella collettività. Il ritorno a celebrazioni su scala domestica, laddove processi di deindigenizzazione e massificazione del turismo le avevano orientate verso l'esterno, ha permesso la ricomposizione di un noi lacerato tanto dalla pandemia quanto da processi strutturali di marginalizzazione sociale, come la povertà e l'emigrazione. In questa ricomposizione, vivi e morti hanno giocato parimenti un ruolo attivo.

Il cibo (in particolare il mais) è uno dei principali strumenti di tale riavvicinamento, nel quadro di una commensalità che mette in luce l'appartenenza dei vivi e dei morti ad una stessa comunità, marcata come tutte le comunità da somiglianze, differenze, cura e potere. La condivisione della comunità è innanzi tutto condivisione del cibo, postulando una relazione di consustanzialità materiale e simbolica tra vivi e morti. La condivisione del cibo, inoltre, è un elemento

remotti_interni_bozza1.indd 84 07/01/25 13:52

cardine per rafforzare le relazioni di famiglia e tra famiglie vicine, combattendo l'isolamento e l'atomizzazione del tessuto sociale dovuto alla pandemia, ma anche a molteplici altri fattori riscontrabili in ogni tempo.

Allo stesso modo, la sospensione dei riti funebri ha evidenziato l'importanza di tali manifestazioni culturali per la riproduzione e la trasformazione comunitaria, marcando sia un legame di continuità che di ristrutturazione nella relazione e nei ruoli tra i membri di un gruppo umano, che si riflettono anche nella loro dimensione spaziale dell'organizzazione dei luoghi dei vivi e dei luoghi dei morti.

In tutte le sue manifestazioni, la festa dei morti ha rappresentato un interessante caso di sospensione nella sospensione, costituendo una fase liminale tanto rispetto alla normalità pre-pandemica che alla nuova normalità emergenziale, diventando occasione di riflessione trasformativa in termini identitari, comunitari e sociali. Tale doppia sospensione può risultare come utile strumento concettuale e comparativo per qualunque gruppo umano alle prese con la gestione massificata del lutto, nel quadro di un'antropologia che si propone di accompagnare i processi di guarigione e preparazione del mondo che abbiamo e del mondo che avremo (Aime, Favole, Remotti 2020).

Bibliografia

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

Apolito P.
2014 *Ritmi di festa. Corpo, danza, socialità*, il Mulino, Bologna.

Asturias M.A.
2012 *Hombres de maíz,* Alianza Editorial, Ciudad de Guatemala.

Augé M.
1982 *Symbole, fonction, histoire: les interrogations de l'anthropologie*, Hachette, Paris.

Báez Cubero L.
1996 *Mo'patla intlakwalle: el banquete de Todos Santos. Formas de reciprocidad y redistribución entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, in I. Geist (a cura di), *Procesos de escenificación y contextos rituales*, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, pp. 105-120.

remotti_interni_bozza1.indd 85 07/01/25 13:52

Barabas A.
2019 *Dinamizzazione e ricreazione di identità etniche nello stato di Oaxaca*, in A. Lupo (a cura di), *Protagonisti e dinamiche dell'identità etnica in Messico*, Cisu, Roma, p. 78.

Bloch M.
1982 *Death, Women and Power, in Death and the Regeneration of Life*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 211-230.
1991 *Commensality and Poisoning*, «Social Research», n. 66, pp. 133-149.

Bonfil Batalla G.
1987 *México profundo: una civilizacion negada*, Grijalbo, Ciudad de México 1987.

Brivio A., Mattalucci C.
2022 *La materia per pensare la morte*, Cortina, Milano.

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

Castilleja A.
2011 *Ofrenda para las ánimas. Un estudio de caso en un pueblo purépecha*, in C. Good Eshelman, L.E. Corona de la Peña (a cura di), *Comida, cultura y modernidad en México: perspectivas antropológicas e históricas*, Inah, Ciudad de México, pp. 151-166.

Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Oaxaca
2019 https://www.oaxaca.gob.mx/cocitei/wp-content/uploads/sites/48/2019/07/CONSTITUCION-POLITICA-DEL-ESTADO-LIBRE-Y-SOBERANO-DE-OAXACA.pdf (ultima consultazione il 12/02/2024).

Cortés Ruiz E.
2008 *Rituales a los muertos y su relación con el ciclo del cultivo del maíz entre los mixtecos y zapotecos*, in L. Báez Cubero, C. Rodríguez Lascano (a cura di), *Morir para vivir en Mesoamérica*, Consejo Veracruzano de Arte Popular/Inah, Veracruz-Ciudad de México, pp. 185-216.

De la Garza M.
1997 *Ideas nahuas y mayas sobre la muerte*, in E. Malvido, G. Pereira, V. Tiesler (a cura di), *El cuerpo humano y su tratamiento mortuorio*, Inah, Ciudad de México, pp. 17-28.

De Marinis M.
1981 *La festa tra utopia e politica in Jean-Jacques Rousseau*, in C. Bianco, M. Del Ninno (a cura di), *Festa: antropologia e semiotica*, Nuova Guaraldi, Firenze, pp. 72-87.

remotti_interni_bozza1.indd 86 07/01/25 13:52

Di Nola A.M.
2001 La *morte trionfata: antropologia del lutto,* Newton Compton, Roma.

Di Rienzo E.
2020 *Dossier festa*, Università di Roma La Sapienza 2020, https://didattica-2000.archived.uniroma2.it/trad-popa/deposito/DOSSIER_FESTA._DISPENSE.doc (ultima consultazione il 20/03/2024).

Díaz F.
2018 *Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe Ayuujktsënää yën – ayuujkwënmää ny – ayuujk mëk äjtën*, Unam, Ciudad de México.

Durkheim É.
1963 *Le forme elementari della vita religiosa*, in M. Rosati (a cura di), Mimesis, Milano (ed. or. *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Cnrs, Paris 1912).

Eliade M.
1975 *Il mito dell'eterno ritorno*, trad. it. di G. Cantoni, Lindau, Torino (ed orig. *Le mythe de l'éternel retour: archétypes et répétition*, Folio Essais, Paris 1949).

Flandrin J.L., Montanari M.
1991 *Food: A Culinary History from Antiquity to the Present*, Columbia University Press, New York.

Fontefrancesco M.F., Zocchi D.M.
2020 *Commensalità e capacitazione individuale: un'analisi etnografica del progetto 'Tavole Allegre'*, «Narrare i Gruppi», n. 15, pp. 197-237.

Fusar Poli E.
2022-23 *(Re)imparare dalla pandemia: hacer comunidad di fronte al Covid-19, (Oaxaca - Messico)*, tesi di dottorato, Università degli Studi di Milano, Facoltà di Studi Umanistici, a.a. 2022-2023, https://hdl.handle.net/2434/988828.

Gómez Martínez A.
2004 *El ciclo agrícola y el culto a los muertos entre los nahuas de la Huasteca Veracruzana*, in J. Broda, C. Good Eshelman (a cura di), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Inah, Ciudad de México, pp. 197-214.

Good C.
2001 *El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero*, in J. Broda, F. Báez-Jorge (a cura di), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*,

remotti_interni_bozza1.indd 87 07/01/25 13:52

Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Ciudad de México, pp. 239-297.

Jesi F.
1977 «Conoscibilità della festa», in F. Jesi (a cura di), *La festa: antropologia, etnologia, folklore*, Torino, pp. 4-29.

Iee, *Catálogo de Municipios Sujetos al Régimen de Sistemas Normativos Indígenas*
2018 https://www.ieepco.org.mx/sistemas-normativos/municipios-sujetos-al-regimen-de-sistemas-normativos-indigenas-2018, (ultima consultazione il 15/03/2024).

Lanternari V.
1983 *Festa, carisma, apocalisse*, Sellerio, Palermo.

Leach E.
1961 *Rethinking anthropology*, Robert Cunningham and Sons Ltd, London.

Lok R.
1991 *Gifts to the Dead and the Living: Forms of Exchange in San Miguel Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla, México*, CNWS, Leiden.

Lorente Fernández D.
2020 *Panes-Hueso, Panes-Piedra, Pan De Día De Muertos: De La Ofrenda En El Altar a La Comensalidad Cotidiana Con Los Difuntos En La Sierra De Texcoco*,«Estudios De Cultura Náhuatl», n. 60, pp. 161-225.

A. Lupo, *Comer (con) los difuntos: las ofrendas comestibles de Todos los Santos y las lógicas de la comensalía entre vivos y muertos en la Sierra de Puebla*, «Estudios De Cultura Náhuatl» 2019, n.58, pp.223-264.

Lupo A.
2019 *Protagonisti e dinamiche dell'identità etnica in Messico*, CISU, Roma.

Maconi V.
1989 *Le feste calendariali dei Karimojong dell'Uganda*, in A. Marrazzi (a cura di), *Antropologia: tendenze contemporanee. Scritti in onore di Bernardo Bernardi*, Hoepli, Milano, pp. 179-191.

Maldonado D.
2004 *El culto a los muertos en Coatetelco, Morelos (una perspectiva histórica y etnográfica)*, in J. Broda, C. Good (a cura di), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: ritos agrícolas*, Conaculta del Inah e Instituto de Investigaciones Históricas de la Unam, Ciudad de México, pp. 177-195.

aA

remotti_interni_bozza1.indd 88 07/01/25 13:52

Manrique Domínguez M.M.
2011 *Ritual y prácticas funerarias en Mix-quic y Zapotitlán, Distrito Federal*, in C. Good Eshelman, L.E. Corona de la Peña (a cura di), *Comida, cultura y modernidad en México: perspectivas antropológicas e históricas*, Inah, Ciudad de México, pp. 113-128.

Martínez Luna J.
2010 *Eso que llaman comunalidad*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Oaxaca de Juárez.

Remotti F.
2006 *Tanato-metamòrfosi*, in F. Remotti (a cura di), *Morte e trasformazione dei corpi. Interventi di tanatometamòrfosi*, Milano.
2009 *Noi, primitivi: lo specchio dell'antropologia*, nuova ed. accresciuta, Bollati Boringhieri (Universale Bollati Boringhieri 584), Torino.
2011 *Cultura: dalla complessità all'impoverimento*, Laterza, Roma-Bari.
2013 *Fare umanità: i drammi dell'antropo-poiesi*, 1ª ed., GLF Laterza, Roma [ecc.].
2016 *Per un'antropologia inattuale*, Elèuthera, Milano.
??? *Sospensione a causa di un virus*, https://www.iisf.it/index.php/progetti/diario-della-crisi/francesco-remotti-sospensione-a-causa-di-un-virus.html (ultima consultazione il 2/03/2024).

Rosa H.
2010 *Alienation and Acceleration: Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality*, Aarhus Universitetsforlag, Aarhus [trad. it. *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica della tarda modernità*, Einaudi, Torino 2015].

Segata J. et al.
2021 *Covid-19 e suas múltiplas pandemias*, «Horizontes Antropológicos», n. 57, pp. 275-313.

Turner V.
1967 *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Cornell University Press, Ithaca [trad. it. *La foresta dei simboli*, Morcelliana, Brescia 1976].

Van Gennep A.
1909 *Les rites de passage*, Nourry, Paris [trad. it. *I riti di passaggio*, a cura di M.L. Remotti, Bollati Boringhieri, Torino 2012].

Zibechi R.
2020 *Tiempos de colapso. Los pueblos en movimiento*, Bajo tierra ediciones/Quimant., Ciudad de México/Santiago.

remotti_interni_bozza1.indd 89 07/01/25 13:52

«Quei che tel bosco è morti». Tanatometamòrfosi e integrazione comunitaria post-mortem

Nicola Martellozzo

1. Introduzione

Ci sono morti che trasformano gli esseri umani, e ci sono luoghi che trasformano la morte. Nell'ampio e longevo panorama di studi antropologici sulla morte, le riflessioni di Francesco Remotti si distinguono per profondità e sistematicità analitica. Già nei primi studi su corpi e spazialità (1993), ma in modo particolare con le esperienze etnografiche nel Nord Kivu (2004; 2008; 2014; 2016), Remotti ha inaugurato una prospettiva d'analisi che – in quasi trent'anni – non ha perso nulla della sua (in-)attualità. Sono numerosi gli antropologi che, sulla sua scia, hanno adottato e continuano ad utilizzare il concetto di "tanatometamòrfosi", la triplice categorizzazione delle pratiche funerarie, o la coppia "luoghi dei vivi/luoghi dei morti" (Destro 2002; Favole, Ligi 2004; Remotti 2006; Brivio, Mattalucci 2022). Alcuni, come Adriano Favole (2003), hanno arricchito ulteriormente la prospettiva "remottiana" sulla morte con nuovi concetti, come quello dei "resti di umanità". Nel solco di questa tradizione, il presente contributo si propone di considerare una forma molto specifica di morte e di pratiche funebri, ovvero quanto è accaduto ai boscaioli stranieri rimasti uccisi sul lavoro, in Val di Fiemme (Provincia Auto-

noma di Trento). Farò particolare riferimento alle ricerche etnografiche condotte da Remotti tra le comunità baNande, che qualificano sé stesse come *abakondi*, ossia "abbattitori di alberi" (Remotti 2016, 241). Mentre per loro «l'umanità si costruisce "contro" la foresta, abbattendo i suoi alberi alti, duri e possenti e piantando, al posto degli alberi villaggi e bananeti» (Remotti 2004, 16), la comunità fiemmese si è costruita storicamente "con" la foresta, attraverso un processo secolare di addomesticamento e modellamento degli alberi. Ciononostante, le modalità culturali con cui questi due contesti si relazionano al mondo vegetale – specie nella morte – si offrono a un interessante confronto. In questo senso, in un testo nato come omaggio a uno degli antropologi che hanno rivendicato con più forza il «darsi da fare teorico» (Remotti 2012, p.61) nella disciplina, non saranno fuori luogo riflessioni segnatamente teoriche e comparative. Per gli approfondimenti sul contesto etnografico, la metodologia di ricerca e alcuni temi specifici, rimando invece a scritti già pubblicati (Martellozzo 2021; 2023).

2. Morire nel bosco, morire per il bosco

Oggi era una bella giornata nel bosco, le mosche erano cattive come sempre, l'acqua alle tre era già finita ma il sole non demordeva, ogni tanto passavan giù sassi grossi come lavatrici e s'impiantavano nei tronchi in mezzo alla valle e noi giù a ridere…il solito insomma. Poi alle tre ti dicono che è morto un altro ragazzo 5 km più in là, il secondo in due mesi, l'ennesimo in questi anni di Vaia. Più che piantar alberi toccherà piantar croci.

> Ho raccolto queste frasi il 6 luglio 2021, una data come tante nel mio campo, ma che per qualcuno ha avuto ben altro significato: è stato il giorno della sua morte, e al contempo il giorno in cui è entrato a far parte di una comunità che fino ad allora l'aveva escluso. Nell'apparente paradosso di questa affermazione si trova l'assunto da cui intendo cominciare la mia analisi: come, cioè, il modo in cui si muore possa alterare profondamente l'identità sociale del defunto, e come questo processo prenda forma all'interno di determinati luoghi. La morte è un fatto che riguarda tutti, perché tutti, come scrisse il Belli, *sò stati morti prima d'èsse vivi*. Ma ciò che succede al corpo dopo la morte, questa è un'altra storia; una storia tutta culturale, fatta di pratiche,

> rituali e tanato-logiche che ogni società ha elaborato sia per gestire il trauma della scomparsa, sia – più prosaicamente – per decidere cosa fare di quella *testa de morto in de la testa*. Ed è una decisione cruciale, dato che il corpo del defunto subisce una serie di rapide trasformazioni di ordine naturale, su cui però i vivi possono intervenire:
> per la categoria degli interventi di ordine culturale, che interferiscono con quelli di ordine naturale, si è pensato a un temine che in parte richiama tanato-mòrfosi, in parte se ne discosta: tanato-metamòrfosi. In un caso e nell'altro vi è l'idea di trasformazioni che riguardano i corpi morti (tanato-); ma nel caso di tanato-metamòrfosi emerge un elemento del tutto assente […] ovvero l'idea di intenzionalità e progettualità (Remotti 2006, 6).

Il concetto di tanatometamòrfosi evidenzia come la morte sia un fenomeno culturalmente addomesticato, e uno dei campi in cui gli esseri umani hanno dimostrato una straordinaria creatività. Un certo grado di variabilità esiste anche all'interno di ciascun contesto culturale di modo che, per esempio, a seconda del tipo di morte vengono applicate determinate pratiche tanatometamorfiche, Si consideri il caso della Roma antica, dove chi veniva ucciso da un fulmine doveva essere seppellito sul posto (Guarino 1994); quel luogo veniva immediatamente interdetto, e il morto non era oggetto di alcun rituale, nessuna commemorazione, neppure di pietà familiare. L'uomo fulminato, in altre parole, era espulso dal consorzio umano. Consideriamo invece cosa accade in Val di Fiemme, quando a morire è un boscaiolo nel corso del suo lavoro: anzitutto manca il corpo, che viene seppellito altrove, e il defunto è oggetto di rituali di commemorazione pubblica in luoghi che rimangono sempre accessibili; non nei cimiteri, si badi, ma in spazi dedicati e appositamente creati per i boscaioli defunti da parte della comunità. E questo vale anche per quei taglialegna che, a quella comunità, non appartenevano affatto: anche i lavoratori stranieri, se muoiono nel bosco, vengono integrati nel tessuto comunitario; ossia, vengono pubblicamente riconosciuti come parte della comunità locale attraverso una serie di pratiche e dispositivi simbolici, superando quel "regime di separazione" di cui scrive Remotti (2019, 62) riprendendo Zagrebelsky. Ora, recuperando il lessico strutturalista, possiamo notare tra questa modalità

aA

remotti_interni_bozza1.indd 92 07/01/25 13:52

di morte e la *fulminatio* romana una relazione simmetrica e inversa: se l'uomo fulminato diventa "l'altro", uscendo dalla comunità, viceversa il boscaiolo straniero vi fa il suo ingresso morendo. In entrambi i casi si possono applicare solo pratiche di tanatometamòrfosi di "bassa intensità", dato che quei corpi sono corpi indisponibili; ma se non si può agire su di essi, come marcare la loro identità culturale? Nel caso romano, la soluzione stava proprio nell'assenza di pratiche funebri: la mancanza di cremazione – una bruciatura culturale ridondante rispetto alla bruciatura naturale del fulmine – differenziava già il corpo; la soluzione adottata in Val di Fiemme è diversa: si agisce attraverso i nomi, gli unici "resti di umanità" (Favole 2003) – sebbene incorporei – di cui la comunità può disporre, rendendoli oggetto di commemorazione in luoghi specifici.

Prima di continuare oltre, occorre fare alcuni brevi accenni sul contesto etnografico in questione: la Val di Fiemme è una piccola vallata trentina situata al confine tra le due Provincie autonome. I suoi pendii sono – o meglio, erano – coperti da estesissime foreste d'abete rosso, una pianta favorita per secoli dalla selvicoltura in ragione del suo grande valore economico. La valle è caratterizzata anche dalla presenza di un'istituzione d'origine medievale, la Magnifica Comunità di Fiemme, che dal XII secolo gestisce un patrimonio comunitario di 20.000 ettari, comprendente il 60% di tutte le foreste fiemmesi. Qui l'uso del bosco – per fuoco, per l'edilizia e il commercio – è ancora pratica diffusa, ma i veri specialisti sono le compagnie di taglialegna, orgogliosi della loro professione di abbattitori d'alberi. C'è da dire che la relazione che i fiammazzi hanno con i loro boschi somiglia più al rapporto che i baNande hanno con i loro bananeti (*esyómbóko*) anziché con la foresta esterna (*omúsítu*); in entrambi i casi si tratta di uno spazio contrassegnato dal mondo vegetale, plasmato attraverso cure periodiche e tecniche di arboricoltura che ne fanno un luogo profondamente culturale. Questa dimensione, evidente nel bananeto, è meno immediata per i boschi fiemmesi, ma le peccete d'abete rosso sono (in massima parte) più di quanto artefattofrase non chiara è possibile per un ecosistema.

Lo scotto di questo pesante addomesticamento dei boschi è stato pagato nel 2018, quando la tempesta Vaia causò un milione e mezzo di schianti nella sola Val di Fiemme, un

remotti_interni_bozza1.indd 93 07/01/25 13:52

terzo di tutti i danni registrati nell'intera provincia (Martellozzo 2021); gli schianti hanno innescato a loro volta un'epidemia di bostrico, un insetto parassita dell'abete rosso che ha già triplicato il volume dei danni[1]. Il disastro Vaia ha impegnato i boscaioli in un lungo e rischioso lavoro di recupero del legname, che fino ad oggi è costato la vita di 4 persone. Come mi disse un informatore (e caro amico), anche lui taglialegna: «Ogni volta che passa la notizia di un boscaiolo morto o ferito in valle mi viene l'ansia; ci conosciamo più o meno tutti, ma Vaia ci ha uniti in una lotta per il recupero del legname, un grande rito comunitario, ma soprattutto extracomunitario».

Non è affatto fuori luogo parlare di "rito". La caduta di decine di migliaia di alberi provocata dal disastro Vaia ha infatti avuto sulla comunità un effetto traumatico: uno stravolgimento del paesaggio, accompagnato da un senso di straniamento e perdita dei riferimenti personali e collettivi, avvicinabile a una condizione di "angoscia territoriale" (de Martino, 1958, 261-276). Tale concetto viene elaborato da de Martino attraverso la mitologia Achilpa, e al disorientamento prodotto dalla rottura dell'asse del mondo. Volendo continuare il confronto originario, così come nel contesto australiano il riscatto culturale da questa angoscia viene compiuto piantando un nuovo palo *kauwa-auwa*, con cui riaffermare la presenza umana nel territorio, in Val di Fiemme il riscatto è avvenuto piantando nuovi alberi nelle zone più colpite. Prima di fare questo, però, occorreva occuparsi dei "morti" lasciati da Vaia, ovvero le tonnellate di rovine vegetali rimaste a terra che le compagnie di boscaioli hanno provveduto a rimuovere nel corso degli ultimi sei anni. Un lavoro per cui non era sufficiente la manodopera locale, il che spiega il gioco di parole del mio amico, umoristico in senso pirandelliano: se in un primo momento la battuta fa sorridere, essa porta poi a riflettere sull'incongruità di ciò che avvertiamo[2]; in questo caso, la presenza di manodopera straniera chiamata a partecipare a questo processo di riappropriazione simbolica del territorio da parte della comunità.

1. Su questi aspetti si veda anche il contributo di Lara Giordana nel presente volume.

2. La precisazione è opportuna anche alla luce delle attenzioni che proprio Remotti ha dato all'umorismo (2017), su cui è tornato più volte nel corso del convegno.

remotti_interni_bozza1.indd 94 07/01/25 13:52

Questo rito collettivo, come anticipato, non è stato esente da vittime: il rischio è una componente strutturale nel lavoro dei taglialegna, ma il disastro Vaia ha esacerbato le condizioni di pericolo richiedendo un "tributo di sangue", come l'hanno chiamato alcuni boscaioli, inaccettabile. Se prendiamo sul serio questa idea di rito comunitario, le compagnie boschive si comportano come una sorta di *communitas* (Turner 1969) all'interno del mondo extra-sociale della foresta: gruppi temporanei essenzialmente maschili, parzialmente separati dagli altri abitanti e dalle loro famiglie, e uniti da forti vincoli di solidarietà. Questi legami nascono proprio dalla condivisione di una costante condizione di rischio in cui è vitale poter contare sui propri compagni, di modo che in questa *communitas* anche i lavoratori *foresti* – cioè provenienti dall'esterno della valle – vengono accolti e integrati. Tuttavia questa integrazione sociale è necessariamente limitata e temporanea: nei "luoghi dei vivi" i boscaioli stranieri sono rimasti piuttosto isolati per tutto il periodo della loro permanenza in valle; il discorso è parzialmente diverso per i "luoghi dei morti" ma occorre anzitutto precisare quali siano.

Come nel contesto baNande, anche in Val di Fiemme troviamo una spazialità legata ai defunti piuttosto frammentata; vi sono anzitutto i cimiteri dei vari paesi, in cui vengono inumati solo i residenti, e che raccolgono la massima parte di coloro che muoiono in valle. Già qui emerge una prima differenza tra i boscaioli morti: nonostante tutti e quattro siano rimasti uccisi sul lavoro, due hanno trovato sepoltura nei cimiteri locali in quanto residenti, mentre le salme degli altri due – entrambi cittadini romeni – sono stati rimpatriati. Ciò ribadisce quanto affermato da Valentina Nizzo:

> Le sorti di morti "particolari" come […] gli stranieri, gli emarginati, ecc., possono essere altrettanto rilevanti per consentire di approssimare l'idea che si ha dei confini identitari dell'umanità e di ciò che, in modo più o meno consapevole, se ne proietta nella "rappresentazione funeraria" a partire dal discrimine di fondo tra chi si decide di includere o di escludere nella società dei vivi così come nella comunità dei morti, con tutte le ulteriori possibili sfumature esistenti tra integrazione e segregazione (Nizzo 2021, 128).

remotti_interni_bozza1.indd 95 07/01/25 13:52

I boscaioli defunti mantengono ancora una parte dell'identità sociale che li caratterizzava da vivi, di modo che ciascuna delle due comunità d'origine – quella fiemmese e quella romena – accolgono solo il corpo dei propri membri. Nel caso dei lavoratori romeni, i loro parenti hanno insistito perché le salme fossero riportate in patria; i funerali dei taglialegna fiemmesi, d'altro canto, hanno visto una larghissima partecipazione popolare da tutta la valle. Tuttavia, come vedremo le circostanze della morte hanno reso questo confine tra comunità molto più poroso di quanto non appaia a prima vista. Rimane il fatto che è nei cimiteri che i corpi restano, subendo tutta una serie di pratiche funebri che qui non ci interessa approfondire[3]. Esistono invece altri spazi, più discreti e informali, che vengono creati laddove un boscaiolo muore o nei suoi pressi. Facendo attenzione si possono notare in mezzo al bosco – incastonate nei muretti a secco – delle piccole edicole votive: si tratta di nicchie costruite con pietre e legno, che contengono una statua della Madonna e quasi sempre delle candele elettriche. Per queste edicole improvvisate vale quanto scritto da Remotti rispetto alle sepolture *Eyisínda* nei bananeti baNande:

> Nel volgere di poco tempo il piccolo tumulo di terra è destinato a scomparire. *Eyisínda* non è oggetto di cura e di manutenzione, per cui i fattori ambientali, come le frequenti piogge, il calpestio degli animali, il crescere continuo della vegetazione, fanno si che ben presto il "segno" del defunto non sia più visibile: esso scompare rapidamente nel mondo vegetale della foresta (Remotti 2004, 17).

Per quanto riguarda la localizzazione, le edicole fiemmesi sono analoghe alle sepolture dei folgorati nella Roma antica, nella misura in cui marcano fisicamente il luogo della morte improvvisa di un uomo. Tuttavia, prevale molto di più il processo di scomparsa e anonimizzazione delle *Eyisínda*, che rimanda a sua volta a una delle tre categorie fondamentale dei processi tanatologici individuate da Remotti: ciò che rimane, ciò che scompare, e ciò che riemerge[4] (Remotti 1993,

3. Si veda a riguardo il contributo di Alice D'Ambra e Andrea Lorenzini nel presente volume.

4. Per una ripresa specifica di queste categorie, si veda il contributo di Chiara Calzana nel presente volume.

remotti_interni_bozza1.indd 96 07/01/25 13:52

76). Infatti, «è una questione eminentemente culturale decidere chi, cosa e quanto fare scomparire; chi, cosa e quanto fare rimanere; chi, cosa e quanto fare riemergere» (Remotti 2014, 30). Nella tensione generata tra ciò che resta e ciò che scompare, e tra memoria e oblio, prende senso e forma la tanatometamòrfosi[5]. L'assenza del corpo, in questo caso, rende ancora più veloce il processo di scomparsa, e in effetti la maggior parte di queste edicole nei boschi sono anonime, difficili da notare nel groviglio del sottobosco, e conosciute solo da coloro che le hanno costruite o dagli etnografi incauti che sbagliano sentiero. In alcuni casi, però, vengono adottati dei segni più duraturi, come piccole lastre funerarie in pietra, legno o metallo che riportano informazioni sul defunto. Una delle più conosciute è quella dedicata a tale Renzo Morandini, giovane taglialegna morto nel 1967, di cui viene descritto l'incidente. Morandini è tra i pochissimi boscaioli che si trova commemorato in tre differenti "luoghi dei morti": nel cimitero dov'è seppellito il suo corpo, nell'edicola sorta nel luogo dove è morto, e nel Santuario della Madonna dei boscaioli, in cui viene ricordato il suo nome.

In questo piccolo Santuario si trovano infatti raccolti i nomi di tutti coloro che hanno perso la vita nel bosco e per il bosco; per questo motivo, è l'unico spazio dove la presenza dei due taglialegna romeni defunti ha lasciato una traccia; ed è altresì il luogo dei morti dove vengono riconosciuti come parte della comunità, al pari di tutti quelli che, da nove secoli, *tel bosco è morti*, sono morti nel bosco. La costruzione del Santuario si deve a una società di mutuo soccorso creata nel 1911 per tutelare le famiglie dei boscaioli infortunati o morti sul lavoro; situato ai margini di un lariceto storico, la struttura – composta da una chiesetta e una grotta – venne realizzata in memoria di un giovane taglialegna deceduto nel bosco. Nel tempo, questo luogo è diventato il centro di una devozione diffusa e ogni anno, in occasione della Festa del boscaiolo, la comunità fiemmese si riunisce per celebrare una messa solenne in ricordo di tutti i boscaioli defunti.

5. La categoria del riemergere consiste invece nella continuità vitale tra ciò che scompare e ciò che resta, e può essere intesa come una parziale inversione del processo di scomparsa fisica e sociale del defunto. Anche in questo lavoro culturale, tuttavia, capita che ciò che riemerge non coincida affatto con l'identità "originaria" ma venga invece risignificato all'interno dell'orizzonte culturale.

remotti_interni_bozza1.indd 97 07/01/25 13:52

I loro nomi compaiono nelle dodici lapidi allineate lungo i lati della grotta, accompagnati dalla sola data di morte; non sono raccolti per Comune, come ci si potrebbe aspettare, bensì per "Regola", ovvero secondo l'antica suddivisione comunitaria medievale. Fanno però eccezione due lapidi, aggiunte successivamente: la sesta lastra sul lato destro è riservata infatti ai boscaioli deceduti provenienti dalle valli confinanti: in particolare Valfloriana, in Val di Cembra, e Imer, nel Primiero. Questa aggiunta vale come primo esempio di integrazione comunitaria, condotta a "corto raggio" verso i taglialegna forestieri. La settima lastra è stata apposta nel 2021 proprio a seguito delle morti ravvicinate dei due taglialegna romeni, dodici anni dopo l'ultimo incidente mortale avvenuto nella valle. I loro nomi non si trovano nei registri comunali, perché residenti in altre province italiane o cittadini romeni, pertanto tutto "ciò che rimane" di loro nella valle è in quella lapide. Dal 2021 ad oggi sono avvenuti altri due incidenti mortali; nonostante le età molto diverse, 61 e 22 anni, entrambi i boscaioli rimasti uccisi avevano alle spalle una storia di lavoro famigliare e imprenditoriale nel bosco. I loro nomi sono stati aggiunti alle lapidi del Santuario accanto a quelli di presenze passeggere, ma diventate anch'esse parte della comunità fiemmese passando per la via più estrema. Quei boscaioli romeni morti sul lavoro, che da vivi erano socialmente invisibili e marginalizzati, sono stati tardivamente accolti da defunti annullando ogni differenza tra coloro che discendono dagli abitanti originari della valle e coloro che in quel territorio erano giunti solo da pochi mesi. È presto per dire se la presenza di questa manodopera d'origine romena rappresenti uno "spazio d'etnicizzazione" (Membretti, Viazzo 2017), dato che finora è sempre stata integrata nella *communitas* professionale delle compagnie fiemmesi. Morendo nel bosco, uccisi mentre partecipavano all'opera di ripristino delle foreste e di riscatto culturale di una comunità, attraverso il loro unico "resto di umanità" rimasto in valle la memoria dei due taglialegna romeni continua a essere custodita.

Nel rapporto tra nicchie informali e Santuario ritroviamo la polarizzazione tra i due luoghi dei morti baNande, cioè tra il bananeto e l'*amáhero*; mi riferisco in particolare alla dimensione della memoria: «mentre *esyómbóko* è un luogo dei morti collettivo, in cui l'individuo finisce per cadere

aA

remotti_interni_bozza1.indd 98 07/01/25 13:52

nell'oblio, *amáhero* è invece una tomba individuale, che si conserverà […] nella memoria della comunità» (Remotti 2004, 24). Le tombe arboree dei capi baNande sono una sorta di "mausolei vegetali": l'albero che, in Val di Fiemme, è causa della morte, qui diventa luogo di sepoltura. Mentre il corpo del boscaiolo viene sottratto all'intrico vegetale per poter iniziare le pratiche funerarie, viceversa il corpo del leader baNande viene inglobato nella pianta, «come una sorta di ritorno alla foresta» (Remotti 2004, 25). Foresta che, in entrambi i casi, è come se si prendesse la rivincita sui suoi abbattitori. Rispetto ai mausolei vegetali baNande, le lapidi fiemmesi sono più simili a cenotafi, dato che proprio l'assenza dei corpi costituisce la principale differenzia tra i due contesti. A dispetto di questa assenza, le modalità della loro morte hanno comunque permesso di ridisegnare parzialmente la rete di somiglianze tra interno ed esterno della comunità, tra italiani e stranieri, tra noi e gli altri.

Bibliografia

Brivio A., Mattalucci C. (a cura di)
2022 *La materia per pensare la morte*, Libreria Cortina, Milano.

de Martino E.
1958 *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo* (2ª ed.), Bollati Boringhieri, Torino.

Destro A. (a cura di)
2002 *Antropologia dello spazio. Luoghi e riti dei vivi e dei morti*, Pàtron, Bologna.

Favole A.
2003 *Resti di umanità. Vita sociale del corpo dopo la morte*, Laterza, Roma-Bari.

Favole A., Ligi G.
2004 *L'antropologia e lo studio della morte: credenze, riti, luoghi, corpi, politiche*, «La ricerca folklorica», XLIX, pp. 3-13.

Guarino A.
1994 *Pagine di diritto romano*, vol. IV, Jovence, Napoli.

Martellozzo N.
2021 *Wind, wood, and the entangled life of disasters*, «HAU: Journal of Ethnographic Theory», XI, n. 2, pp. 428-444.
2023 *Il vento del progresso continua a soffiare. Una rilettura etnografica del disastro Vaia attraverso l'opera di Walter Benjamin*, in C. Capello (a cura di), *Illuminazioni etnografiche*.

remotti_interni_bozza1.indd 99 07/01/25 13:52

Walter Benjamin e l'antropologia, Ombre Corte, Verona, pp. 90-116.

Membretti A., Viazzo P.P.
2017 *Negotiating the mountains. Foreign immigration and cultural change in the Italian Alps*, «Martor», XXII, pp. 93-107.

Nizzo V.
2021 *Resti(tuzioni): da Lumumba a Ishi*, in M. Arizza (a cura di), *Trattamento e restituzione del Patrimonio culturale. Oggetti, resti umani, conoscenza*, Cnr edizioni, Roma, pp. 113-144.

Remotti F.
1993 *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Bollati Boringhieri, Torino.
2004 *Il secco e il putrido: Luoghi dei vivi e luoghi dei morti tra i baNande del Nord Kivu*, «La ricerca folklorica», XLIX, pp. 15-26.
2008 *Bananeti e tombe arboree: scomparire o rimanere tra i baNande del nord Kivu (Congo orientale)*, «Scienze dell'antichità», XIV, n.2, pp. 1067-1079.
2012 *Antropologia: un miraggio o un impegno?*, «L'Uomo», II, n. 1-2, pp. 51-73.
2013 *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi*, Laterza, Roma-Bari.
2014 *I pigmei Mbuti e la morte. Tra rimozione e riconoscimento*, «Studi tanatologici», VII, 7, pp. 23-52.
2016 *"Ma la foresta lo sa …". Persistenza di omusitu nella cultura e nel pensiero dei BaNande (Repubblica Democratica del Congo*, «Kervan – International Journal of Afro-Asiatic Studies», XX, pp. 237-253.
2017 *L'umorismo teologico: un contributo all'etno-teologia*, Lectio Magistralis in onore di Ugo Fabietti, Milano, 23 novembre 2017.
2019 *Somiglianze. Una via per la convivenza*, Laterza, Roma-Bari.

Remotti F. (a cura di)
2006 *Morte e trasformazione dei corpi. Interventi di tanatometamòrfosi*, Bruno Mondadori, Milano.

Turner V.
1969 *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Routledge & Kegan Paul, London.

remotti_interni_bozza1.indd 100 07/01/25 13:52

Ai margini del luogo dei vivi: riflessioni sull'esperienza lavorativa degli operatori cimiteriali nel cimitero di Torino.

Alice D'Ambra, Andrea Lorenzini

1. I vivi abitano i luoghi dei morti

Ci ritroviamo venti anni dopo la pubblicazione delle prime riflessioni sui luoghi dei vivi e sui luoghi dei morti[1] ad interrogare con rinnovato interesse questi spazi di riflessione. In un momento storico in cui la violenza entra sempre di più nei luoghi quotidiani, la distinzione tra i due "mondi" sfuma; la morte appare più attuale, più vicina, si insinua nei luoghi dei vivi, esige il suo posto cercando di infrangere il muro di silenzio in cui l'abbiamo rinchiusa. Ritorna il pensiero sui modi di dare un senso a questa "compagna" tante volte ignorata, per cercare di "addomesticarla" (Ariès 2016) entro i confini dell'umanità; con riferimento al giro più lungo che ha portato il "noi" a sfiorare "gli altri", ci interroghiamo ancora su come mai, tra tanti, abbiamo scelto questo modello di umanità, relegando la morte in un luogo ai margini del luogo dei vivi, nascondendo ciò che di lei ci spaventa in un luogo asettico, pulito e freddo.

1. Ci riferiamo qui al numero speciale della rivista «La ricerca folklorica» pubblicato nel 2004 e dedicato al tema "Luoghi dei vivi, luoghi dei morti. Spazi e politiche della morte".

Eppure la storia delle società europee (Ariès 1992, 2016; Vovelle 1980, 2006) ci mostra che abbiamo sempre tentato di nasconderla, anche quando l'accoglievamo nei luoghi dei vivi, nei ritmi di vita quotidiana oppure quando i morti erano dentro le cinta della città e non sussisteva quasi nessuna distinzione tra i due mondi (a partire dal V secolo fino al XVIII secolo). Questa storia ci interroga anche sulle contraddizioni, su quanto, da una parte, abbiamo da sempre desiderato nascondere la morte degli altri e con essa il pensiero della nostra mortalità e dall'altra su quanto profondamente desideriamo mantenere il ricordo come traccia imperitura della presenza dei nostri cari nella storia. Si sviluppa così nel tempo il desiderio di conservare la memoria e l'identità del defunto attraverso le iscrizioni funerarie nelle tombe o sui muri, spiraglio di quell'atteggiamento che sarà sempre più evidente con il fenomeno del culto dei cimiteri moderni. Con il processo relativo alla progressiva de-sacralizzazione della società intorno al XVIII secolo (Vovelle 2006), le persone si trovano ad esprimere il loro dolore, il lutto, attraverso l'attaccamento e la cura materiale al luogo di sepoltura del defunto che diventa unico segno della presenza dei propri cari oltre la morte (Ariès 2016). Si inscrive, in questo percorso, l'esigenza di dedicare un luogo altro ai defunti, nascono i cimiteri moderni (con l'editto di Saint Cloud del 1804, emanato da Napoleone Bonaparte) e il desiderio sociale di nascondere la morte diventa più intenso. La mole dei corpi aumenta e con essa anche l'attenzione verso la salute pubblica e l'igiene sociale, la terra, da sempre depositaria dei nostri morti, comincia a non permettere più del tutto il naturale processo di tanato-morfosi del corpo umano (Remotti 2006). Il tempo della terra non coincide più con le esigenze della società moderna. Abbiamo deciso così, tra i possibili interventi culturali sui resti umani, di nascondere la morte e i cadaveri nel cemento, dentro "loculi-palazzo" in cui incasellare la sempre maggiore mole di corpi. I corpi morti vengono così separati dal mondo dei vivi da spessi strati di marmo freddo, ermetico e i naturali processi di tanato-morfosi si allontanano dalla memoria dei vivi, si perde l'odore, la vista di un corpo non abbellito, ma soggetto al naturale scorrere del tempo. I nostri interventi sul corpo morto continuano ad opporsi alla sua decomposizione.

remotti_interni_bozza1.indd 102 07/01/25 13:52

È con questo percorso sull'esigenza di nascondere la morte che giungiamo ora ad introdurre, in parte, la nostra ricerca etnografica: come luogo dei morti, ma anche dei vivi, il Cimitero Monumentale di Torino offre diverse tipologie di interventi culturali sui morti (l'inumazione in terra, la tumulazione nei loculi, la cremazione nei forni crematori); noi ci siamo trovati a soffermarci sulla tumulazione e sull'estumulazione, perché è qui che le maggiori problematiche emergono e l'impatto della morte e dei cadaveri diventa insostenibile. Nella sepoltura per tumulazione, nei loculi-palazzo di cui abbiamo accennato sopra, il feretro viene rivestito da una membrana di zinco (zincatura) che evita la fuoriuscita dei liquidi putrefattivi durante i processi di tanato-morfosi. Questa procedura viene effettuata per problemi legati ad esigenze di tipo igienico-sanitario, per prevenire cioè la fuoriuscita dei liquidi putrefattivi dai loculi e per evitare che possibili elementi contaminanti si disperdano nell'ambiente. Sebbene questo procedimento eviti questo tipo di problemi, spesso però non permette al corpo-morto il normale processo di decomposizione, lasciando il corpo quasi intatto, ricoperto da uno strato adiposo anche dopo moltissimi anni (Lorenzini 2024)[2]. Riprendendo le riflessioni di Adriano Favole (2003, 2004), possiamo constatare come con l'avvento della società moderna si formi un nuovo intervento culturale di tanato-metamorfosi per cercare di risolvere il problema della morte e della gestione dei resti umani all'interno della città dei vivi. Abbiamo trovato un modo per rendere il cadavere non contagioso e per zittire il vuoto che comunica.

Ci siamo chiesti allora chi abita ancora questi luoghi, chi vede ancora quel lato pericoloso e "contagioso" della morte che noi abbiamo voluto eclissare. Se i vivi, che visitano il cimitero per i propri morti o per osservare le sue monumentalità, non percepiscono nulla dell'aspetto più macabro della morte, gli operatori cimiteriali dal canto loro sono invasi da questi aspetti mortiferi, vivono a stretto contatto con la morte e con

2. Nell'articolo qui citato, esploriamo più da vicino la ricerca etnografica e i diversi processi di tanato-morfosi legati al corpo umano al momento del decesso. Dalle interviste svolte durante la ricerca, i lavoratori ci hanno parlato di come anche dopo 40-50 anni alcuni corpi sepolti tramite tumulazione non riescono a completare i processi di decomposizione e raggiungere lo stato di resti ossei, risultando ancora indecomposti.

remotti_interni_bozza1.indd 103 07/01/25 13:52

gli aspetti di decomposizione dei cadaveri, operando quotidianamente a contatto con tutto ciò che la nostra società ha desiderato nascondere. Suggestiva è a questo proposito una riflessione di Remotti: «Nel momento in cui le varie società decidono che cosa far scomparire e in che modo, esse decidono circa la propria identità» (1993, p. 77). Potremmo chiederci a questo punto perché non permettiamo al corpo di scomparire, perché abbiamo creato strategie sempre più efficaci che impediscono la sua dissoluzione. Tendiamo a negare, rifiutare le apparenze della morte, la nascondiamo nei film, copriamo il cadavere in modo da abbellirne la putrefazione, ne cancelliamo, per quanto possibile, gli odori. In contrasto con tutte queste operazioni, chiudiamo il corpo morto in un luogo che impedisce il processo naturale di dissoluzione, ci opponiamo alla contaminazione dei liquidi putrefattivi e al loro immondo spettacolo, congeliamo l'idea di quel corpo che è destinato a non scomparire mai: scompare la persona ma non il corpo. Nelle tre categorie remottiane, manteniamo il ciò che rimane e il ciò che riemerge (ivi); potremmo chiederci, di nuovo, se ciò che scompare non sia piuttosto il residuo di umanità di chi deve occuparsi del cadavere.

Sebbene il nostro giro sia stato più breve di quello di cui parla Remotti (1992), l'articolo che vogliamo presentare in questo contributo vuole esplorare alcune riflessioni che sono emerse a partire da una ricerca etnografica svolta con gli operatori cimiteriali del Cimitero Monumentale di Torino. La ricerca, che ha toccato diverse tematiche e dimensioni, ha interrogato l'esperienza lavorativa degli operatori cimiteriali a contatto con la morte e con i corpi-morti, le varie problematiche scaturite dall'impatto della morte e le possibili strategie messe in atto dagli operatori per cercare di gestire la morte quotidiana, il dolore degli altri ed il loro. Questo percorso ci ha portato ad indagare, tra tanti, alcuni modi in cui gli individui che abbiamo incontrato hanno "fabbricato" il loro essere operatori cimiteriali: i sensi messi alla prova, il corpo del defunto come oggetto per i lavoratori, la costruzione di una "barriera" come protezione dall'impatto della morte quotidiana.

2. Tra silenzio e repulsione

Il cimitero non ha un odore preciso, o forse potremmo dire che non ha un odore pericoloso, non minaccia la no-

remotti_interni_bozza1.indd 104 07/01/25 13:52

stra realtà, non minaccia il nostro desiderio di nascondere la morte e non contrasta con l'odore dei luoghi dei vivi, non «contrasta fortemente e in una maniera percepibile a livello sensoriale con l'idea (bijagò) di continuità della vita» (Pussetti 2005). O almeno il cimitero che ci troviamo ad osservare. Durante la ricerca abbiamo scoperto un cimitero molto diverso, ignorato dai visitatori, nascosto ai loro occhi, relegato dietro cartelli che impediscono l'accesso ai non addetti ai lavori, un cimitero dove gli odori sono ancora percepibili, rivoltanti nella loro comunicabilità. E in questo luogo nascosto abbiamo incontrato e ripensato a quell'umidità con cui Remotti (2004) descriveva il bananeto, luogo dei vivi e dei morti dei BaNande. Ci è sembrato che il cimitero riproducesse la dicotomia tra secco e putrido proposta nel lavoro citato: il secco nei luoghi aperti ai visitatori, ordinati, puliti e stabili, dove la morte si nasconde tra monumenti e dove vige l'ordine prestabilito della società; il putrido, nascosto nella spessa zincatura delle bare, un luogo marcio, buio e putrescente, nascosto agli occhi, nascosto al pensiero. In quello spazio abbiamo incontrato i lavoratori cimiteriali, tra i pochi depositari del "segreto" nascosto profondamente nei loculi-palazzo, un segreto difficilmente dicibile e condivisibile: come si fa a raccontare che dopo quarant'anni quel corpo riesumato è ancora intero? Come si fa a cancellarne l'odore? Remotti ci ricorda come le repulsioni, le nostre, possono essere sintomatiche, indicative di un problema sul piano emotivo, ci è voluto tempo per vedere la marcescenza del bananeto e ci è voluto tempo per vedere oltre i monumenti e le foto, dietro la corazza con cui si sono presentati gli operatori. Possiamo riflettere anche su quanto le repulsioni degli operatori siano state sintomatiche, ci è voluto tempo per svelare l'impatto della morte, per capire l'umorismo molto presente tra di loro, per dare un senso al loro modo di toccare i corpi, a tutte le dimensioni che sembravano non percepire, al fumo continuo e perpetuo, a quello che si è rivelato nel tempo l'unico modo possibile per coprire l'odore. In fondo la morte e il corpo-morto inteso come materia bruta porta l'essere umano a confrontarsi con un'angoscia impensabile, blocca la capacità di significare il mondo, sospende il pensiero (Augé 2002, in Brivio e Mattalucci 2022). È stato molto difficile scalfire la loro corazza, abituarsi ai loro racconti, alle loro operazio-

remotti_interni_bozza1.indd 105 07/01/25 13:52

ni quotidiane, ai loro modi di sopportare la presenza dei corpi-morti, alle repulsioni che sembravano non sentire. Ed è stato molto difficile abituarsi all'assenza della morte nei loro discorsi, a tutte le parole che non riuscivano a nominare e che rendevano però quella morte ancora più reale, al linguaggio che non riusciva a contenere l'impatto continuo e quotidiano di quei cadaveri troppo lontani dall'immagine perfetta che serve alla memoria dei vivi. Abbiamo iniziato a chiederci: cosa significa per i lavoratori vedere un corpo morto? Cosa si prova a toccare i corpi putrescenti? A sentire il loro fetore?

I racconti dei lavoratori ci hanno portato più vicini al loro impatto quotidiano con la morte, a quelle percezioni che non riuscivano ad anestetizzare, troppo disturbanti a livello sensoriale. Sono riusciti a smettere di vedere il corpo-morto, sono riusciti a smettere di sentirlo, hanno "trasformato" la materia per sopportarne il contatto ma non sono riusciti ad addomesticare l'odore. L'olfatto si è affermato come il senso più difficile da anestetizzare, quello che, dopo così tanti anni di lavoro, continua a superare le loro difese, li porta a stare male, a vomitare:

> […] il primo anno che ho iniziato ho vomitato sempre quando facevo esumazioni ed estumulazioni … non sono consumati – *i corpi* – e vedi che "guarda che fine facciamo… come esseri umani e…" è la prima volta che vedi morti cosi… per quello. […] Le esumazioni e le estumulazioni sono più faticose, vedi un morto, senti l'odore… tocchi un morto che magari ti scivola, lì diventa dura la faccenda … il mio stomaco voleva uscire. Non riuscivo…

L'olfatto resiste come memento continuo dell'irriducibile differenza tra il corpo-morto e il corpo-vivo (Conklin 2018), rende impossibile negare la decomposizione, il suo essere così "sconvolgente" sotto il profilo sensoriale (Gusman 2004), resistente ad ogni tentativo di addomesticamento. Ci siamo chiesti spesso perché proprio gli odori si affermano come il senso più disturbato dall'agentività della morte, forse la risposta che possiamo darci è riferita all'assenza di protezioni verso gli odori. A differenza del tatto, per cui molti lavoratori nominano immediatamente l'uso dei guanti come protezione dal contatto diretto con il cadavere e forse,

remotti_interni_bozza1.indd 106 07/01/25 13:52

possiamo dire, anche come ulteriore mezzo che aiuti ad anestetizzare l'impatto della morte, davanti all'odore i lavoratori si ritrovano "scoperti" da qualsiasi strumento utile. Ci è sembrato che, proprio per quest'assenza di protezioni, gli operatori utilizzassero l'assunzione di nicotina e quindi il fumo delle sigarette per mascherare tale odore e per coprirlo il più possibile. Questi lavoratori, in assenza di «dispositivi di risoluzione» condivisi (Thomas 1976) capaci di gestire le crisi derivanti da un impatto così profondo del cadavere e dei suoi miasmi, cercano un modo condiviso di rispondere alle esperienze sensoriali che inizialmente hanno rischiato di minare l'integrità e la possibilità di continuare a svolgere il lavoro. Dall'altra parte ci sembra che l'essere esposti continuamente ai miasmi del cadavere e il non trovare alcun mezzo, anche materiale, di protezione, si possa configurare come un'assenza di senso dovuta ad eventi, o in questo caso ad odori, che trascendono le esperienze quotidiane e che, in quanto esseri umani, ci aspettiamo di vivere ma che non riusciamo a spiegarci fino in fondo.

«Gli esseri umani "incorporano" cultura attraverso operazioni antropopoietiche di natura estetica, rituale o quotidiana, la morte minaccia di porre fine a questi interventi, collocando i corpi in una sorta di limbo antropologico, dando origine alla categoria liminare dei resti» (Favole 2003, p. 22); eppure i lavoratori cimiteriali si trovano in una dimensione in cui incorporano "la vita" attraverso la quotidianità ma incorporano anche quei resti di umanità e in quella dimensione liminale che è il cimitero si trovano a dover silenziare quotidianamente l'umanità residua che loro stessi conducono in quel luogo. Cosa rimane allora a chi lavora con la morte? Quanta umanità scompare o a quanta umanità c'è bisogno di rinunciare per seppellire i cadaveri?

3. Un corpo da dimenticare

Nel percorso che abbiamo tracciato fino ad ora abbiamo visto come lo scomparire permei ogni ambito del reale e sia profondamente legato anche a ciò che in fondo vogliamo ricordare. È proprio il ricordare che rende il cimitero uno dei luoghi delle nostre memorie, che rende possibile iniziare a pensare la morte, a creare una sorta di ponte che porti il mondo dei vivi e dei morti a comunicare, che rende possibile, nel tempo, provare a ricucire quello strappo che

remotti_interni_bozza1.indd 107 07/01/25 13:52

la morte ha creato nel tessuto sociale, familiare ed individuale (Brivio, Mattalucci 2022). Nel corso della ricerca abbiamo iniziato a chiederci come gli operatori cimiteriali potevano rendere pensabile la morte, che senso potevano trovare in tutta quella mole di cadaveri per non perdersi, per non essere sopraffatti. Il cimitero diventa ai loro occhi non un luogo di memoria ma un luogo di oblio, un luogo che deve essere tenuto distante dal loro mondo dei vivi, un luogo da dimenticare. Per tollerare questo lavoro hanno dovuto rendere "innocuo" il corpo-morto e allontanare le qualità che lo avvicinavano al suo essere stato persona, hanno dovuto anestetizzare tutte quelle repulsioni che noi cercavamo di trovare. Tutto questo rende intollerabile la comunicazione tra i vivi e i morti, la presenza dei familiari in lutto impedisce di occultare il significato del cadavere, lo rende di nuovo vivo. Con gli operatori abbiamo iniziato a pensare che ciò che scompare è anche ciò che profondamente vogliono cercare di preservare.

Nel tempo i lavoratori hanno iniziato a mostrarci come l'abituazione sensoriale relativa al costante contatto con i cadaveri e la morte abbia avuto l'effetto indesiderato di eliminare la presenza del cadavere, attraverso quel processo che alcuni autori (pensiamo per esempio a Taussig e a Sartre) chiamano di reificazione/oggettificazione, che consiste nel rendere un soggetto un oggetto. Sartre in particolare si concentra su come questo processo passi attraverso lo sguardo dell'altro, che diventa il mezzo che porta il soggetto a diventare "cosa", per essere più facilmente manipolato e soggiogato (Cortella 2013). Davanti agli occhi del lavoratore il cadavere scompare, diventa un oggetto come un altro, con le parole di uno dei lavoratori:

> è brutto a dirsi ma per me il cadavere è un oggetto, non ci fai neanche più caso, non pensi più che quella prima era una persona… come un muratore prende un mattone, io prendo un cadavere… ti ripeto o fai così o esci fuori di testa.

I lavoratori sembrano spogliare il cadavere di ogni dimensione culturale e relazionale, trasformandolo in «nuda morte» (Dei 2020), provando a contrastare quella «crisi della presenza» (De Martino 2021) che si apre, non nel momento

remotti_interni_bozza1.indd 108 07/01/25 13:52

di estremo dolore, ma nel momento di estrema consapevolezza di qual è il destino di un corpo morto, di cosa succede nel soffocarlo per quaranta anni in una bara senza aria. I lavoratori si trovano bloccati in un eterno paradosso, non vogliono "trattenere" i morti, ma non riescono neanche del tutto a tornare nel mondo dei vivi e non riescono a vincere completamente quella crisi della presenza che, come sottolinea De Martino, non può essere superata individualmente. I lavoratori si situano dove la "cultura" fallisce il suo compito (Obeyesekere 1990; in Beneduce 2004) e, per preservare ciò che di loro è ancora presente, si trovano a silenziare l'angoscioso caos che il corpo-morto comunica (Dei 2020).

In cosa consiste dunque il corpo-morto per i lavoratori cimiteriali? Se le caratteristiche sociali ed affettive che rendono quel corpo una persona vengono eliminate, cosa ne rimane?

I lavoratori, durante i racconti e le interviste hanno iniziato a nominare e a mostrarci una barriera, un muro che tutti hanno dovuto alzare per far fronte all'impatto della morte. Questo processo coinvolge l'attivazione di meccanismi di difesa, una strategia posta come una dimensione liminale tra il conscio e l'inconscio. I lavoratori scandiscono la loro esperienza lavorativa in due periodi: un prima e un dopo. Il primo periodo di lavoro era caratterizzato da un impatto disturbante e da sensazioni poco tollerabili che non solo erano presenti durante le mansioni lavorative, ma che invadevano anche altri aspetti della loro vita quotidiana. Un secondo periodo, necessario per tollerare questo lavoro, ha visto l'insorgere di una barriera difensiva e la trasformazione del cadavere in un oggetto più facile da maneggiare e da tollerare.

> Per sei giorni a settimana hai a che fare con gente che piange, che si dispera, hai a che fare con morti quindi o diventi insensibile o esci fuori di testa … io arrivo da tutt'altro lavoro, prima facevo il muratore poi per necessità mi sono trovato a fare questo lavoro. I primi tempi, non dico che ti veniva da piangere ma ti veniva su il magone, vedi gente che piange, che si dispera, soprattutto quando capita a persone giovani e quindi vedi la madre. È una situazione che va contro natura perché in teoria dovrebbe mancare prima il genitore e poi il figlio e in quello tu ti immedesi-

remotti_interni_bozza1.indd 109 07/01/25 13:52

> mi perché, avendo figli, ti immedesimi e quindi tornavo a casa nervoso, ripensando a queste cose. Dopodiché ti devi creare un muro davanti, nel senso che devi dire boh è un lavoro… però ti porta ad essere insensibile in tutta la tua vita, anche al di fuori di qua… è brutto a dirsi ma per me il cadavere è un oggetto, non ci fai neanche più caso, non pensi più che quella prima era una persona … come un muratore prende un mattone, io prendo un cadavere…"

La barriera si configura in questo modo come una strategia riuscita per "spogliarsi degli abiti" di operatore cimiteriale e tornare nel mondo dei vivi, lasciando all'interno del cimitero l'orrore e l'odore del corpo-morto. Questo procedimento implica però un contrappasso: per salvare il nocciolo duro della presenza, "disfa" l'umanità che prima gli permetteva di sentire. La barriera sembra un tentativo disperato di preservare quelle aree di umanità che i lavoratori non sono disposti ad abbandonare, le congela relegandole in un luogo altro. Ci sono però ancora momenti in cui questa barriera si incrina, in cui fatica nell'attuare la sua funzione di protezione, per esempio quando gli operatori cimiteriali si trovano a lavorare a contatto con i familiari in lutto e il cambio di atmosfera emotiva (Hasse 2018) rende difficile spogliare del tutto il cadavere e l'evento sepoltura delle sue qualità più "umane".

Le sfumature del dolore, il suo allontanamento, la sua ricerca, ci ha permesso di pensare che l'esperienza del dolore può essere interpretata come un tentativo di distruggere una parte di sé per poi ricostruirla (Manfredi 2023), ma i lavoratori sembrano non trovare un senso a quel dolore, a quell'esposizione continua alla morte nella sua forma più cruda e disturbante; non potendola tollerare, la allontano, "risolvono" la crisi silenziando la morte, rendendola sterile. Così facendo non distruggono e non trasformano quel dolore, rimangono bloccati in un'eterna coazione a ripetere[3] (Freud 2012).

L'impensabilità della morte si è abbattuta come uno tsunami sui lavoratori, ha resistito a qualunque senso, a

3. La coazione a ripetere è legata a fenomeni di ripetizione che riproducono in maniera più o meno mascherata, alcuni elementi di un conflitto passato. Il rimosso cerca sempre di ritornare nel presente (Laplanche e Pontalis 2010).

remotti_interni_bozza1.indd 110 07/01/25 13:52

qualunque tentativo di essere messa in relazione al mondo dei vivi, di essere pensata. I lavoratori si sono trovati soli a dover fronteggiare un'angoscia senza nome. Quando la mente umana si trova davanti a queste «zolle di emozioni» (Ferro 2007), non gestibili, violente, attiva tutta una serie di meccanismi di difesa, cerca di proteggere l'individuo, allontanando dalla coscienza tutto quel dolore che rischia di invadere la mente, di paralizzare, silenzia l'elemento che brucia e ce lo fa dimenticare. La barriera fa «crollare i ponti tra le isole di verità» della mente (Pizer 1998, in Albasi 2006, p. 166), si configura così un sé che non vuole sapere nulla di una parte della sua esperienza, che detiene la propria verità e che deve impedire, a qualunque costo, l'inondazione di affetti troppo violenti da sopportare (Bromberg 2009). I lavoratori si ritrovano così relativamente al sicuro, riescono a silenziare l'orrore, il cadavere diventa un mattone più facile da maneggiare, la sofferenza diventa il dolore di un corpo stanco, la morte scompare.

Ma qual è il prezzo da pagare? I lavoratori rimangono congelati in un'esperienza sempre uguale, escono dalla loro storia, non possono sentire ma non possono neanche davvero eliminare, quella parte della mente che li ha difesi così efficacemente dal dolore, viene contrastata incessantemente dalla parte che vuole ricordare, che vuole ricontattare tutto quel sentire (Ferro 2007). La barriera, prima circoscritta nelle mura del cimitero, entra nelle loro case, si diffonde nel tempo a tutti i loro affetti, li depriva di qualcosa, li blocca in un limbo, non riescono ad uscire dal luogo dei morti, non riescono a tornare nel luogo dei vivi. La barriera nel silenziare così efficacemente la morte, inizia però a silenziare anche la vita.

4. Narrazioni (in)conclusive

Giunti alla fine del nostro percorso, vogliamo chiederci ancora una volta come sia possibile narrare la morte senza esserne contagiati, come si possa pensare di dare senso a qualcosa che resiste alla sua verbalizzazione. La narrazione, dimensione liminale tra il mondo interno e il mondo esterno (Garro, Mattingly 2001), è uno dei modi che gli esseri umani hanno trovato per "addomesticare" la morte, per renderla tollerabile. Il linguaggio riesce ad esorcizzare

remotti_interni_bozza1.indd 111 07/01/25 13:52

la morte e a collocarla nel racconto (Beneduce 2019), le crea uno spazio, la rende più maneggiabile, più digeribile. Ma cosa succede se la morte resiste? Se tutta quella mole di corpi-morti si rifiuta di essere relegata in un linguaggio ormai vuoto, che non riesce a tollerare tutto quell'orrore? La liturgia della parola diventa così un ritornello vuoto (ivi), i lavoratori non riescono a trovare nessun sollievo nel dare un nome a tutta quella morte a cui sono sovraesposti, a tutte quelle esperienze che non potranno mai convivere (o condividere) al di fuori delle mura del cimitero. Non tutte le esperienze vissute riescono a trovare uno spazio nella coscienza in forma di narrazione; per questo diventano rotte, spezzate, frammentate (Kirmayer 2001). L'emotività che tanto faticava ad emergere nei lavoratori è proprio quella che secondo Frank (2003) spezza le narrazioni e crea quei "buchi di trama" che si intravedono nei loro racconti. Ma non è solo il racconto agli altri che è spezzato, tutte quelle isole di verità che la barriera ha reso non comunicanti tra di loro rendono il racconto interrotto anche verso sé stessi. Se è vero che la morte resiste alla narrazione, è pur vero che quel nocciolo duro della presenza che i lavoratori hanno fatto di tutto per preservare e che continua incessantemente a bruciare, chiede a gran voce di essere ascoltato (Kokanović e Stone 2017) e di trovare uno spazio per narrare la loro morte quotidiana e il dolore degli altri a cui sono sovraesposti. Trovare uno spazio per queste narrazioni interrotte implica anche trovare uno spazio di esistenza per questi lavoratori all'interno dell'azienda e della società, implica tornare nella storia ed essere accolti da quella stessa storia che non ha fatto altro che nascondere la morte in un luogo sempre più lontano dal luogo dei vivi. Provare finalmente a risolvere quella "crisi della presenza" che li ha isolati nel loro non trovare un senso, implica trovare uno spazio che non li riduca solo ad operai generici ma che gli consenta di esistere con la specificità di questo lavoro e con tutte le esperienze quotidiane che vivono tra le mura del cimitero.

Bibliografia

Ariés P.
1992 *L'uomo e la morte dal Medioevo a oggi*, Feltrinelli, Milano.
2016 *Storia della morte in Occidente: dal Medioevo ai giorni nostri*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano.

remotti_interni_bozza1.indd 112 07/01/25 13:52

Augè M.
2002 *Il Dio oggetto*, in A. Brivia, C. Mattalucci (a cura di), *La materia per pensare la morte*, Libreria Cortina, Milano 2022.

Beneduce R.
2004 *Politiche ed etnografie della morte in Africa Sub-sahariana*, «La ricerca folklorica: Luoghi dei vivi, luoghi dei morti. Spazi e politiche della morte», n. 49, pp. 89-102.
2019 *Archeologie del trauma. Un'antropologia del sottosuolo*, Gius. Laterza e Figli Spa, Bari-Roma.

Brivia A., Mattalucci C. (a cura di)
2022 *La materia per pensare la morte*, Libreria Cortina, Milano

Bromberg P.M.
2009 *Destare il sognatore. Percorsi clinici*, Raffaello Cortina, Milano.

Conklin A.B.
2018 *Reflections on the Work of Recovery*, in A.C.G.M. Robben, *A Companion to the Anthropology of Death*, John Wiley e Sons, Inc., New Jersey.

Dei F.
2020 *Il contagio e i riti funebri: qualche rilettura di antropologia del lutto*, «Dialoghi mediterranei: periodico bimestrale dell'Istituto Euroarabo di Mazara del Vallo».

De Martino E.
2021 *Morte e Pianto rituale: dal lamento funebre antico al pianto di Maria,* Einaudi, Torino.

Favole A.
2003 *Resti di umanità. Vita sociale del corpo dopo la morte*, Laterza, Roma-Bari.

Favole A., Ligi G.
2004 *L'antropologia e lo studio della morte: credenze, riti, luoghi, corpi, politiche*, «La ricerca folklorica: Luoghi dei vivi, luoghi dei morti. Spazi e politiche della morte», no. 49, pp. 3-13.

Ferro A.
2007 *Evitare le emozioni, vivere le emozioni,* Raffaello Cortina, Milano.

Freud S.
2012 *Al di là del principio di piacere*, Bollati Boringhieri, Torino.

Frank W.A.
2003 *Caring for the dead. Broken Narrative of Internment*, in L. Hydén, J. Brockmeier, *Health, Illness and Culture. Broken Narratives*, Routledge, London 2008.

remotti_interni_bozza1.indd 113 07/01/25 13:52

Garro L., Mattingly C.
2001 *Narrative and the cultural costruction of Illness and Healing*, University of California Press, California.

Gusman A.
2004 *Antropologia dell'olfatto*, Laterza, Roma-Bari.

Hasse G.
2018 *La potenza emotiva degli ambienti tanatologici. Sull'interazione di atmosfere e tonalità emotive*, «Studi di estetica», anno XLVI, IV serie, 2 (Sensibilia), pp. 75-94.

Kirmayer J.L.
2001 *Broken Narrative. Clinical Encounters and Poetics of Illness Experience*, in L. Garro, C. Mattingly, *Narrative and the cultural costruction of Illness and Healing*, University of California Press, California.

Kokanović R., Stone M.
2017 *Listening to what cannot be said: Broken narratives and the lived body*, «Arts e Humanities in Higher Education», vol. 0, pp. 1-17.

Laplanche J., Pontalis J.B.
2010 *Enciclopedia della psicoanalisi*, Laterza, Roma-Bari.

Lorenzini A.
2024 *Davanti alla morte degli altri. Prime riflessioni di una ricerca etnografica tra gli operatori cimiteriali del cimitero di Torino*, «Studi Tanatologici», n. 11.

Manfredi F.
2023 *Thinking the Self through Hooks, Needles, and Scalpels Body Suspensions, Tattoos, and other Body Modifications*, «Medicine Anthropology Theory».

Obeyesekere G.
1990 *The Work of Culture. Symbolic Transformations in Psychoanalysis and Anthropology*, in R. Beneduce, R. Collignon (a cura di), *Il sorriso della volpe. Ideologie della morte, lutto e depressione in Africa*, Liguori, Napoli 2004.

Pizer S.A.
1998 *Building Bridges: the Negotiation of Paradox in Psychoanalysis*, in C. Albasi, *Attaccamenti traumatici. I modelli operativi interni dissociati*, Utet Università, Torino 2006.

Pussetti G.C.
2006 *Odori pericolosi: trattamento del cadavere e simboli olfattivi tra i Bijagò di Bubaque (Guinea Bissau)*, in F. Remotti, *Morte e trasformazione dei corpi. Interventi di Tanatometamorfosi*, Bruno Mondadori, Milano.

remotti_interni_bozza1.indd 114 07/01/25 13:52

Remotti F.
1993 *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Bollati Boringhieri, Torino.
2004 *Il secco e il putrido: luoghi dei vivi e luoghi dei morti tra i ba-Nande del Nord Kivù*, «La ricerca folklorica: Luoghi dei vivi, luoghi dei morti. Spazi e politiche della morte», n. 49, pp. 15-26.
2006 *Morte e trasformazione dei corpi. Interventi di Tanatometamorfosi*. Bruno Mondadori, Milano.

Taussig M.
2006 *Reificazione e coscienza del paziente*, in I. Quaranta, *Antropologia medica. I testi fondamentali*, Raffaello Cortina, Milano.

Thomas L.V.
1976 *Antropologia della morte*, Garzanti, Milano.

Vovelle M.
1980 *Rediscovery of Death since 1960*, «The Annals of the American Academy of Political and Social Science», vol. 447 (The Social Meaning of Death), pp. 89-99.
2006 *La morte e l'Occidente dal 1300 ai giorni nostri*, Laterza, Roma-Bari.

remotti_interni_bozza1.indd 115 07/01/25 13:52

Ritorno dei morti e distruzione del cosmo. La Ghost Dance tra i Lakota[1]

Enrico Comba

1. Wounded Knee

Il 29 dicembre 1890 segna una data di importanza determinante per i Lakota, un momento cruciale della loro storia, che rimase indelebilmente impresso nella memoria collettiva, insieme con le immagini del massacro di uomini, donne e bambini, dei cadaveri delle vittime contorti nella neve, della grande fossa comune scavata in tutta fretta, del senso di disperazione e di avvilimento che quell'avvenimento provocò nella popolazione indigena delle riserve. Ma l'evento consumatosi quella mattina di un giorno d'inverno segnò anche un mutamento di portata molto più ampia. Quel giorno rappresenta la fine di un'epoca, di un modo di vita, di un insieme di sistemi culturali e di organizzazioni socio-economiche che erano fiorite per almeno un secolo nella regione delle Pianure, segna la fine dell'epoca delle guerre e dei confronti militari tra popoli nativi ed esercito

1. La versione integrale di questo saggio fu originariamente pubblicata ne «La ricerca folklorica», 49, 2004, pp. 77-88 e faceva parte del numero tematico su *Luoghi dei vivi, luoghi dei morti. Spazi e politiche della morte*, curato da Adriano Favole, Gianluca Ligi e Pier Paolo Viazzo. Ringraziamo la rivista e il suo direttore, Glauco Sanga, per averci autorizzato la sua ripubblicazione.

degli Stati Uniti e l'inizio dell'epoca delle riserve, in cui i popoli nativi avranno un ruolo sempre più subordinato e dipendente. […]

Il massacro di Wounded Knee si ricollega direttamente al movimento revivalistico noto come Ghost Dance, al quale viene frequentemente associato. Anzi, i due fenomeni sono talmente interconnessi che vengono di solito posti in precisa correlazione l'uno con l'altro: il movimento religioso avrebbe condotto, come sua conseguenza inevitabile, al disastro di Wounded Knee e questo evento, da parte sua, avrebbe determinato la fine dell'entusiasmo religioso. Due conclusioni che hanno acquisito un'ampia popolarità, ma che si rivelano, ad un attento esame storico, assai discutibili e, per molti aspetti, del tutto sbagliate.

Non v'è alcun dubbio, però, sul fatto che l'eccidio di Wounded Knee si presenti come un segnale rivelatore di un complesso intrico di concezioni e rappresentazioni relative ai vivi e ai morti, in cui il movimento religioso assume un particolare rilievo: non solo infatti il ricordo del massacro si è costruito sulla memoria delle oltre trecento vittime rimaste sul terreno quel giorno, ma lo stesso messaggio profetico che sottende la Ghost Dance è stato interpretato come un esplicito riferimento al ritorno dei morti e al ristabilimento di un'ideale condizione di vita originaria. La Ghost Dance, infatti, è divenuta uno degli esempi più ricorrenti nei testi di antropologia di quei movimenti religiosi, denominati "nativistici" (Linton 1943) o "revivalistici" (Wallace 1956), in cui si riflettono le trasformazioni indotte nei popoli nativi dalla conquista e dalla colonizzazione.

Secondo l'interpretazione più diffusa, la Ghost Dance, sorta nel Nevada ad opera di un profeta paiute chiamato Wovoka (Comba 2001), si diffuse rapidamente nella regione delle Pianure, a causa delle particolari condizioni di privazione e demoralizzazione provocate presso questi gruppi dalla recente sconfitta militare, dalla costituzione delle riserve, dalla scomparsa del sistema economico tradizionale. La dottrina del nuovo movimento religioso asseriva che, se i modelli tradizionali di vita fossero stati purificati e rati, le scomparse mandrie di bisonti sarebbero ritornate, gli antenati morti sarebbero ricomparsi e i bianchi sarebbero stati magicamente scacciati (Keesing 1981, p. 408; Campbell 1984, p. 232). […]

remotti_interni_bozza1.indd 117 07/01/25 13:52

Nella sua ormai classica sintesi sui movimenti religiosi sorti presso i popoli oppressi di tutto il mondo, Vittorio Lanternari (1960: 152) nota come, nella Ghost Dance, fosse prevalente "un orientamento restaurativo e arcaico", in cui "l'età dell'oro si configura sotto l'aspetto di un vero e proprio ritorno all'antico": ecco perché il messaggio profetico annunciava, con la venuta dei morti, anche il ritorno dei bisonti. Secondo Lanternari, tra i temi appartenenti al retaggio religioso tradizionale, che vengono reincorporati nella Ghost Dance, figura "quello del ritorno dei morti con intercomunicazione tra i viventi e gli spiriti" (ivi, p. 157). […]

In buona sostanza, la Ghost Dance sarebbe stata un disperato e patetico tentativo di restaurare condizioni di vita ormai scomparse, facendo ricorso ad alcune idee confuse e inadeguate ereditate da un lontano passato, che si sarebbero drammaticamente scontrate con la realtà, portando alla tragedia consumatasi nella valle del torrente Wounded Knee. Il ritorno dei morti sulla terra era una di queste idee ancestrali, divenute poi uno dei nuclei portanti del nuovo messaggio religioso.

La maggior parte di queste affermazioni sono state elaborate nel corso di tentativi di comparare vari movimenti religiosi sorti in diverse parti del mondo, cercando di evidenziarne gli elementi comuni e i tratti distintivi. Ma fino a che punto tali concezioni generali trovano riscontro nella documentazione storica disponibile e, soprattutto, in che modo tali rappresentazioni possono aiutarci a comprendere il pensiero dei popoli indigeni che ne furono coinvolti? Più recentemente, la ricerca antropologica ed etnostorica si è allontanata dalle generalizzazioni e dalle formulazioni più ampie, per cercare di cogliere nello specifico le categorie indigene che forniscono significato alle pratiche e agli avvenimenti, nel contesto storico e culturale in cui questi si sono svolti (Vincent 1996, p. 266). Dobbiamo quindi ritornare a Wounded Knee e ai mesi che precedettero il massacro, per cercare di comprendere in che modo quei tragici avvenimenti possono permetterci di cogliere alcuni aspetti del rapporto tra mondo dei vivi e mondo dei morti nella società lakota intorno alla fine del XIX secolo.

remotti_interni_bozza1.indd 118 07/01/25 13:52

2. Morti, spiriti e fantasmi

La morte era un'evenienza familiare e ricorrente per una società guerriera quale era quella degli Indiani delle Pianure, anzi per il giovane maschio la ricerca di prestigio e del riconoscimento del proprio valore in battaglia comportava un rapporto ambivalente, in cui la morte veniva continuamente invocata, sfidata, corteggiata. Frasi del tipo "è meglio morire giovani sul campo di battaglia piuttosto che vivere fino a doversi reggere con il bastone" (Hassrick 1964, p.335), oppure "è meglio giacere a terra nudi piuttosto che marcire su una piattaforma [funebre]" (Vesta 1932 [1957], p. 7) erano proverbiali e facevano parte degli insegnamenti e dei valori che venivano inculcati nelle giovani generazioni. In diverse varianti si ritrovano in innumerevoli canti facenti parte del folklore e delle cerimonie connesse con le associazioni di guerrieri.

Per il giovane combattente era quindi normale pensare di finire i suoi giorni dimostrando il proprio coraggio in combattimento, lasciando il proprio corpo abbandonato sul campo in territorio nemico. Era infatti frequente che i corpi dei guerrieri uccisi non potessero essere recuperati e venissero lasciati dov'erano caduti. Questa era considerata una "bella morte", il destino che attendeva ogni coraggioso combattente, il fine verso il quale si protendeva tutta l'etica del valore e del coraggio, alla quale si improntava il comportamento dei giovani maschi. Il corpo abbandonato era spesso sottoposto ad oltraggio e spregio da parte dei nemici, che spesso infierivano sul cadavere in modi feroci e brutali, rivelando un connubio tra valorizzazione della morte in combattimento e spregio del corpo che ricorda aspetti analoghi riscontrabili nell'epica della Grecia arcaica (Vernant 1982). I bianchi erano inorriditi dal trattamento cui i cadaveri dei caduti venivano sottoposti, ma per i Lakota "era precisamente il più coraggioso dei nemici che veniva con più probabilità fatto a pezzi" (Vestal 1932 [1957], p. 172).

Nel caso in cui il corpo del guerriero fosse stato recuperato dai suoi compagni, ed era un punto d'onore per costoro riuscire in quest'impresa, il trattamento del cadavere seguiva quello che era il normale rituale funerario adottato quando la morte giungeva non sul campo di battaglia, ma nell'accampamento o nelle sue immediate vicinanze: le donne della famiglia intonavano alti lamenti per tutta

remotti_interni_bozza1.indd 119 07/01/25 13:52

la notte; il corpo veniva rivestito dei suoi abiti e ornamenti migliori, il viso era dipinto con pittura rossa e accanto al cadavere venivano posti gli oggetti a cui in vita era più legato, come le armi, l'involto della medicina, particolari ornamenti, e così via. Poi il cadavere veniva avvolto in un manto di pelle di bisonte e legato in modo da formare come un grande involto; questo veniva deposto su una piattaforma sorretta da quattro pali, innalzata su una collina o un punto significativo del paesaggio, al di fuori dell'abitato. La deposizione del cadavere era preceduta da una cerimonia di venerazione o di preghiera per il defunto (*wacekiyapi*), nel corso della quale i parenti dimostravano con atti pubblici di umiliazione e di mortificazione il proprio dolore per la perdita del congiunto: uomini e donne si tagliavano i capelli, abbandonavano ogni forma di ornamento o di abbellimento del corpo e spesso praticavano forme di autosacrificio, procurandosi tagli su braccia e gambe e, a volte, arrivando fino ad amputarsi una falange del dito mignolo (Hassrick 1964, p. 335). Nel momento in cui il defunto veniva posto sulla piattaforma, spesso il suo cavallo preferito era ucciso sacrificalmente e la coda dell'animale recisa e legata a uno dei pali della piattaforma; a questa venivano inoltre appesi i vari oggetti che facevano parte del corredo del defunto: lo scudo, la lancia, il tamburo e altre cose (ivi, p. 336).

Sembrano qui emergere alcune contraddizioni fra la cura del cadavere e il suo abbandono sul terreno di combattimento, così come fra l'ideale di morte guerriera sul campo e l'infierire violentemente sul corpo del nemico: tuttavia queste contraddizioni sono tali più per l'osservatore esterno che per il pensiero lakota. Infatti la preoccupazione dei sopravvissuti non si rivela tanto nell'attenzione al cadavere come tale, quanto piuttosto nel mostrare l'affetto e la devozione dei compagni e dei parenti. Il corpo del guerriero ucciso veniva recuperato come gesto di valore e di affetto mostrato da parte di amici e compagni, non perché si temesse particolarmente per il suo trattamento. Cosi come la forma di sepoltura adottata, che apparentemente era un modo per sottrarre il cadavere agli animali da preda deponendolo su un soppalco, Io abbandonava tuttavia alle intemperie e agli uccelli, che in breve tempo ne avrebbero fatto scempio. Il corpo del defunto era quindi oggetto di una serie di pratiche in cui si concretizzavano i sentimenti e

remotti_interni_bozza1.indd 120 07/01/25 13:52

le relazioni dei familiari e degli amici, ma nelle quali l'attenzione per il destino del corpo stesso era del tutto secondaria. Quando James R. Walker, nel 1914, domandò esplicitamente a Finger, uno sciamano lakota, cosa succedesse quando il corpo moriva, egli rispose semplicemente: "si decompone e diventa nulla" (Walker 1917, p. 156).

Se però il corpo ha una vita effimera ed è soggetto a una fine insignificante, vi sono altre componenti dell'essere umano che sopravvivono alla morte e alle quali si rivolgono soprattutto l'attenzione e la preoccupazione dei Lakota. Le testimonianze più antiche affermano in modo più o meno preciso la concezione indigena in una pluralità di anime: secondo Lynd (1864, pp. 155-156) queste erano quattro, ma le sue spiegazioni sulle differenze tra loro sono piuttosto confuse e approssimative. Dorsey (1884, p. 484) afferma che, secondo i Lakota, l'uomo vivente "si pensa che possegga una, due o più" entità animiche, una delle quali rimane al momento della morte presso la tomba mentre un'altra si reca nel luogo in cui risiedono i defunti. In tempi più recenti, sciamani e anziani lakota, discutendo di questi concetti con alcuni missionari cattolici, hanno escluso ogni riferimento a una molteplicità di anime, alcuni rifiutando esplicitamente tale nozione (Stolzman 1986, p. 92). I dati raccolti agli inizi del '900 da Walker a Pine Ridge, tuttavia, sembrano confermare una concezione, condivisa da diversi esponenti di rilievo del sapere sciamanico, relativa alla pluralità delle entità animiche, o a una pluralità di stati dell'esistenza extracorporei. Tali testimonianze, assai articolate e complesse, rimandano a un sapere estremamente raffinato e profondo, probabilmente esclusivo di un gruppo ristretto di specialisti religiosi, che questo medico trasformatosi in etnologo ebbe la fortuna di raccogliere in un'unica irripetibile occasione.

Nella testimonianza di Walker, alla nascita ogni individuo viene fornito dal dio del cielo, Skan, di un *nagi*, termine che egli traduce con *spirit* (Walker 1917, p. 86). Il *nagi* o *wanagi*, come viene più generalmente chiamato, dimora nel corpo dell'individuo per tutto il corso della sua vita, controllandone le disposizioni e le azioni. Al momento della morte esso abbandona il corpo, ma continua ad aggirarsi nelle vicinanze della sua abitazione o dei luoghi frequentati dal defunto, fino al momento in cui non ottiene la sua asse-

remotti_interni_bozza1.indd 121 07/01/25 13:52

gnazione definitiva al mondo degli spiriti (*wanagi tamakoce*), che viene raggiunto percorrendo la "strada degli spiriti" (*wanagi tacanku*), la Via Lattea. La direzione degli spiriti dei morti è normalmente identificata con il Sud; seguendo questo percorso il *wanagi* giunge presso una vecchia (Donna Spirito o Donna Gufo), la quale, in base alle azioni compiute in vita, ne decide la destinazione finale (Powers 1977, p.191; Stolzman 1986, p. 98). Secondo Walker, il *wanagi* di una persona pub appropriarsi del *nagila* ("simile allo spirito") di oggetti lasciati in offerta presso il cadavere. Il senso delle offerte funebri di cibo e oggetti, cosi come la deposizione degli ornamenti o delle armi di proprietà del morto presso il cadavere, assume quindi il significato di lasciare che il *wanagi* del defunto possa impadronirsi del *nagila* di questi oggetti e portare con sé le loro proprietà invisibili nel mondo degli spiriti. Inoltre, ogni individuo può possedere una qualche qualità che appartiene a un altro essere non umano, specialmente un animale, come quando si afferma che un certo individuo possiede la "natura" di un certo animale. Anche in questo caso lo sciamano lakota parla di *nagila* posseduto da quel particolare individuo (Walker 1917, p. 87).

Al momento della nascita, ogni individuo viene inoltre fornito di un *niya*, che Walker traduce con *ghost* (spettro), che segue il corpo "come un'ombra", ne assicura le funzioni vitali e il potere di influenzare gli altri, dopo la morte funge da testimone al momento del giudizio del *wanagi* nella terra dei morti e poi si dissolve (*ibid*.). Il termine *niya*, che non compare come sostantivo nei dizionari lakota pubblicati, è infatti certamente associato al verbo *niya* che significa "respirare" o a *niyan*, "far vivere o riportare in vita" (Buechel 1970, p. 364). Infine un essere umano è fornito anche di *sicun*, un termine di difficile interpretazione, probabilmente tratto dal linguaggio esoterico degli sciamani, che indica un potere (Walker: *potency*) che consente all'individuo di compiere quelle cose che gli altri esseri non umani non possono fare e gli fornisce coraggio e forza d'animo (Walker 1917, p. 87). […]

Queste indicazioni, per quanto non troppo precise e in parte oscure, ci indicano come la morte segni un momento di radicale separazione tra il corpo – del cui destino, come si è visto, non ci si preoccupa più di tanto – e le sue componenti immateriali, siano queste da interpretare come entità

remotti_interni_bozza1.indd 122 07/01/25 13:52

distinte o come modalità diverse di condizioni dell'esistenza spirituale. Il momento della morte è seguito da un breve periodo in cui alcune di queste entità possono ancora aleggiare intorno al villaggio, ma tutte le pratiche rituali che vengono effettuate sembrano rivolte a favorirne l'allontanamento dal mondo dei vivi e il loro riassorbimento in un "altro" mondo, descritto con contorni piuttosto evanescenti e imprecisi. Questa terra dei morti è genericamente descritta come collocata a Sud, oppure nei cieli, oltre la Via Lattea, oppure ancora come la "terra al di là dei pini". Quest'ultimo termine si riferisce ai pini che demarcano il margine estremo del mondo (Walker 1980, p. 115) e indica in modo molto esplicito un "altrove" rispetto al mondo umano, il mondo conosciuto e frequentato dai viventi.

Il permanere dello spirito del morto intorno alla sua abitazione o alle sue cose sembra essere visto come una minaccia e un pericolo. Nelle descrizioni etnografiche della prima metà dell'Ottocento si trovano frequenti riferimenti alla paura dei morti tra i Lakota. Mary Eastman, ad esempio, descrive le donne come "servilmente paurose degli spiriti dei morti", mentre dei Lakota in generale, la stessa autrice pensa che abbiano molta più paura degli spiriti dei morti, specialmente di coloro che hanno offeso, di quanta ne abbiano per lo stesso Wakan Tanka, l'essere supremo (Eastman 1849, pp. xx, 72). […]

3. Il ritorno dei morti

Sulla scorta di questi dati, la concezione del ritorno dei morti, che compare nella maggior parte delle descrizioni della Ghost Dance, risulta particolarmente problematica. Com'è possibile ritenere che la dottrina centrale del movimento religioso consistesse nell'auspicato ritorno dei morti sulla terra, a rinvigorire le sparute comunità sopravvissute alle guerre, ai massacri, alle carestie e alle epidemie (Thornton 1986), quando le concezioni dei Lakota relative al rapporto vivi/morti sembrano contemplare l'esigenza di un rapido e definitivo allontanamento dei morti dal mondo dei vivi, e quando il ritardo nella dipartita o il temporaneo prolungamento della permanenza dello spirito del morto sulla terra sembrano dar luogo a preoccupazioni e a pericoli?

In realtà i documenti che attestino in maniera univoca la centralità della concezione in un ritorno dei morti per i

remotti_interni_bozza1.indd 123 07/01/25 13:52

credenti del movimento della Ghost Dance (*wanagi wacipi*) non sono così numerosi e precisi quanto lascerebbe supporre l'unanimità dei commentatori. Un primo documento di questo genere e la lettera contenente il messaggio che Wovoka, il profeta del Nevada, consegnò ai delegati arapaho e cheyenne recatisi in visita nell'agosto del 1891. La lettera riporta probabilmente un discorso di Wovoka espresso nel linguaggio dei segni o tradotto da un interprete, e venne scritta sul posto da Casper Edson, un giovane Arapaho che aveva acquisito una relativa dimestichezza con la lingua inglese e la scrittura frequentando la Scuola Indiana di Carlisle. Sul retro il testo venne nuovamente trascritto in un inglese migliore ad opera della figlia di Black Short Nose, lo cheyenne che consegnò il documento a James Mooney, il quale a sua volta lo pubblicò nella sua monografia. La parte che qui ci interessa può essere resa nel seguente modo:

> Non parlate di questo con gli uomini bianchi. Gesù e ora sulla terra. Egli appare come una nuvola. I morti sono nuovamente in vita. Non so quando saranno qui; forse quest'autunno o forse in primavera. Quando verrà il tempo non vi saranno più malattie e ognuno sarà di nuovo giovane (Mooney 1896, p. 781).

Il contenuto di questo documento sembra riferirsi esplicitamente a un ritorno dei morti, previsto per la fine dell'anno o la primavera successiva. Questo è inoltre confermato da numerose affermazioni di testimoni contemporanei, come gli agenti indiani delle riserve. Secondo James McLaughlin, il piccolo despota della riserva di Standing Rock, ad esempio, i Lakota erano enormemente agitati dalla previsione di un imminente millennio, che avrebbe comportato il ritorno degli spiriti, la scomparsa degli uomini bianchi e il ripristino della vita tradizionale, che gli "uomini della medicina" avrebbero preconizzato accadere al primo fiorire della primavera (ivi, p. 787).

Come si conciliava una concezione del genere con la teoria escatologica tradizionale degli Indiani delle Pianure, che invece vedeva nel potenziale ritorno degli spiriti dei morti una minaccia e un perturbamento nelle normali condizioni di esistenza? Non è facile rispondere, in quanto tutti i dati in nostro possesso riguardanti la storia della *wanagi wacipi* o Ghost Dance, che i Lakota preferiscono chiamare Spirit

remotti_interni_bozza1.indd 124 07/01/25 13:52

Dance (Coleman 2000: 29), sembrano puntare verso una sostanziale inconciliabilità delle due dottrine. […]

Alcuni autori (per es. Berube 1990, p. 190) hanno suggerito che nel rituale lakota chiamato *wanagi yuhapi* ("trattenere lo spirito") si poteva intravedere un elemento della religione tradizionale che anticipava l'idea del possibile ritorno dei morti. Questa cerimonia si celebra poco dopo l'avvenuto decesso di un individuo (frequentemente nel caso di una morte prematura): uno specialista rituale taglia una ciocca di capelli del defunto, la avvolge con nastri, pelli e altri ornamenti, confezionando una specie di involto. Si costruisce una tenda speciale destinata come abitazione dello spirito (*wanagi tipi*) e l'involto contenente i capelli del defunto viene collocato su un tripode all'interno della tenda. Qui per diversi mesi viene accudito, nutrito e trattato con tutti gli onori. Terminato il periodo di lutto, all'interno della tenda dello spirito viene eretto un palo intagliato che raffigura il defunto, collocato sul lato Sud. Il giorno stabilito la famiglia del defunto organizza una grande festa, con una generosa distribuzione di oggetti e di cibo a tutti coloro che vi partecipano. Lo spirito viene nutrito per l'ultima volta e infine si lascia che abbandoni la sua dimora per intraprendere il viaggio che Io porterà nella terra degli spiriti, "oltre i pini" (Powers 1977, pp. 93-95). Da questa breve descrizione si evince che lo scopo della cerimonia non consiste affatto in un "ritorno" dello spirito del defunto, né tanto meno in un suo reinserimento nel mondo dei vivi. "Se lo spirito viene trattenuto per mezzo di questa particolare cerimonia", riferisce Powers (ivi, p. 93), "il *wanagi* si aggirerà intorno ai suoi familiari fino al momento in cui verrà ritualmente rilasciato". Lo scopo finale è sempre quello di assicurare la definitiva partenza dello spirito per la sua sede finale; il rito non fa altro che ritardare momentaneamente questa dipartita, al fine di permettere ai parenti di organizzare una grande festa solenne, di accumulare i beni necessari per la distribuzione cerimoniale, di mostrare pubblicamente l'affetto e l'attaccamento della famiglia nei confronti del deceduto. Ma lo scopo ultimo è pur sempre quello di allontanare Io spirito dal mondo dei vivi, al quale non appartiene più, per consentirne la reintegrazione nella terra degli spiriti. In modo molto efficace, Black Elk descrive questo rito come finalizzato a purificare l'anima del defunto: "essa viene così

remotti_interni_bozza1.indd 125 07/01/25 13:52

purificata che diventa una cosa sola con lo Spirito, ed è cosí in grado di ritornare al 'luogo' in cui e nata (Wakan-Tanka) e non dovrà più vagare sulla terra come nel caso delle anime delle persone cattive; inoltre, la conservazione dell'anima ci aiuta a ricordare la morte e anche Wakan-Tanka, che è al di sopra ogni cosa che muore" (Brown 1953p. 11).

Come si vede, lo stesso Black Elk, che pure stato uno dei seguaci del movimento della Ghost Dance a Pine Ridge, non traccia alcun collegamento tra questo rituale e la dottrina che si suppone al centro della nuova religione, riconducendo piuttosto la pratica del *wanagi yuhapi* alla cosmologia tradizionale.

Discorso analogo vale per la possibilità, riportata da vari testimoni, di evocare gli spiriti dei morti da parte di alcuni sciamani (Good Seat, in Walker 1980, p. 71). Si tratta della cerimonia dello *yuwipi*, una sorta di seduta sciamanica nel corso della quale il celebrante, nell'oscurità più profonda, evoca con il canto gli spiriti, i quali si manifestano con bagliori luminosi, voci e rumori, oggetti che si muovono e pareti che si scuotono. Gli spiriti così chiamati possono offrire il proprio consiglio e aiuto, fornendo notizie o informazioni, garantendo la cura delle malattie, e così via (Powers 1977, pp. 147-154). La presenza di spiriti di un certo tipo dipende dal particolare sciamano coinvolto nella cerimonia, in quanto sono i "suoi" spiriti quelli che vengono evocati nell'oscurità: molto spesso si tratta di spiriti-animali, spiriti aiutanti dello sciamano, in altri casi si può trattare di individui defunti, vecchi sciamani che intervengono a favore dei propri familiari o per fornire aiuto al celebrante. Anche in questo caso, dunque, nulla di simile ad un ritorno dei morti dalla loro dimora, ma semplicemente la possibilità, da parte di alcune persone dotate di poteri eccezionali, gli sciamani, di entrare in comunicazione con il mondo degli spiriti, gli spiriti dei morti alla pari degli altri spiriti che popolano l'universo dei Lakota.

Si deve quindi considerare la dottrina centrale della Ghost Dance come un apporto esterno? La resurrezione dei morti alla fine dei tempi è infatti un tema cristiano particolarmente caratteristico, sul quale certamente i missionari di varie denominazioni debbono aver insistito e che può aver colpito la fantasia del profeta paiute e dei suoi seguaci. Alcuni autori hanno insistito sulle componenti cristiane

aA

remotti_interni_bozza1.indd 126 07/01/25 13:52

che dovettero contribuire alla formazione del movimento profetico: Stanley Vestal ad esempio (1932 [1957], p. 272) ritiene che la Ghost Dance fosse un movimento religioso essenzialmente cristiano, modellato però sulla ritualità nativa. Anche Powers (1977, p. 202) ritiene che gli insegnamenti della Ghost Dance, "fortemente influenzati dall'educazione cristiana del profeta, non erano in accordo con il sapere delle persone sacre relativo al funzionamento dell'universo". Altri hanno sottolineato il ruolo svolto da giovani lakota che avevano frequentato i collegi scolastici e avevano dimestichezza con il leggere e lo scrivere nella diffusione e nella partecipazione al movimento (Mooney 1896, p. 820; Utley 1963, p. 36). Per questi nativi scolarizzati, evidentemente, anche numerose nozioni di dottrina cristiana dovevano essere diventate familiari ed essi possono senza alcuna difficoltà aver inserito tali elementi nella loro esposizione del messaggio profetico.

Tuttavia, sebbene queste considerazioni possano spiegare taluni aspetti delle concezioni religiose assunte dal movimento, determinate formulazioni della dottrina fornite da nativi istruiti, e probabilmente anche la lettura che molti osservatori esterni fecero del fenomeno, adottando una griglia interpretativa fortemente influenzata dalla prospettiva cristiana, molte cose restano oscure. In primo luogo, il movimento della Ghost Dance, sebbene rafforzato e rinvigorito dalle nuove generazioni di studenti tornati dai collegi scolastici, trovò il suo principale radicamento tra i gruppi più tradizionalisti e refrattari ai cambiamenti, nelle riserve di Pine Ridge, Rosebud e Cheyenne River, mentre a Standing Rock ebbe l'appoggio vigoroso di colui che rappresentava per eccellenza la volontà di resistere e di opporsi al soggiogamento dei Lakota: Sitting Bull. La rielaborazione secondo moduli tradizionali di elementi estranei, provenienti dal mondo europeo o da altre culture native, e un processo tipico della cultura lakota, che trova la sua realizzazione più caratteristica proprio nel caso della Ghost Dance, e che William K. Powers (1990, p. 10) ha chiamato "lakotizzazione". D'altra parte, come si è mostrato in un altro lavoro (Comba 2001), la stessa portata dell'influenza cristiana sul messaggio originario di Wovoka è stata probabilmente in grande misura sopravalutata. I principali propugnatori della danza nella regione delle Pianure erano uomini della me-

remotti_interni_bozza1.indd 127 07/01/25 13:52

dicina e sciamani, quasi tutti illetterati e pressoché digiuni di insegnamenti cristiani ma profondamente radicati nella religione tradizionale. E alquanto difficile pensare che costoro, in cosi larga misura e rapidamente, potessero volgere le spalle a uno degli aspetti più significativi della cosmologia tradizionale per abbracciare una concezione a loro del tutto estranea se non, addirittura, repellente.

È giunto probabilmente il momento di porre la domanda cruciale: i Lakota aderenti al movimento della Ghost Dance nel 1890 credevano davvero al prossimo ritorno dei morti? O forse questa e una lettura troppo affrettata e superficiale di un aspetto del pensiero religioso nativo assai più profondo e complesso, che dobbiamo cercare di far emergere dalle non molte fonti disponibili?

4. Un mondo che muore

Secondo un frammento di testimonianza raccolto da James O. Dorsey (1894, p.485), i Lakota credevano che poco prima della morte di un individuo la sua abitazione venisse circondata dagli spiriti dei suoi parenti defunti, che solo lui poteva vedere. Ancora oggi, tra i Lakota della riserva di Rosebud, è documentata la concezione secondo la quale coloro che si trovano gravemente ammalati possono scorgere la presenza di spiriti dei propri parenti deceduti accanto al letto d'ospedale (Stolzman 1986, p.89), anche se questo non è affatto un presagio di morte: la maggior parte di coloro che hanno avuto esperienze si è ristabilita. L'idea sembra quella che una malattia molto grave o l'imminenza della morte porti a una condizione in cui le normali barriere che si frappongono tra le varie sfere della realtà cominciano a indebolirsi, divengono indistinte e permeabili e consentono una interazione normalmente inammissibile.

Ora proprio questo tipo di esperienze inusuali costituiva il nucleo centrale della Danza degli Spiriti: danzando in circolo al ritmo dei tamburi e dei canti, uomini e donne cadevano in uno stato di trance, in una condizione non ordinaria di coscienza in cui era possibile una comunicazione con gli spiriti dei morti. Mooney riferisce di aver ottenuto innumerevoli resoconti di come varie persone "erano morte, si erano recate in cielo ed erano ritornate, e di come avessero parlato con amici defunti e riportato messaggi dall'altro mondo" (Mooney 1896, p.922). In effetti, la

remotti_interni_bozza1.indd 128 07/01/25 13:52

"morte" dei danzatori e il loro ritorno in vita nel corso della danza costituiva il centro vitale del movimento, e gran parte della cerimonia consisteva nella narrazione delle esperienze visionarie ottenute in questo modo, dalle quali traevano poi origine i canti che costituivano l'altro aspetto predominante della cerimonia. Sebbene piuttosto critico rispetto alla danza, il lakota Beard afferma: "Quando danzavamo alcuni Indiani si comportavano come se fossero morti e alcuni si comportavano come sacre persone. Quando facevano così essi dicevano che avevano visto cose misteriose e alcuni dicevano che avevano visto il Salvatore degli Indiani il quale aveva promesso loro di venire e di ripristinare il buon tempo antico" (Walker 1982, p.157).

Le esperienze visionarie erano certamente un elemento centrale nella pratica religiosa tradizionale dei popoli delle Pianure, ma la trance durante la danza e la visione del mondo dei morti erano aspetti inconsueti e innovativi, normalmente limitati ad alcuni individui speciali, sciamani che ottenevano in quel modo i loro specifici poteri spirituaIi. La Danza degli Spettri aveva portato invece a una generalizzazione e standardizzazione di queste esperienze, una ricerca quasi ossessiva di contatto con il mondo dei morti, non tanto quindi il ritorno dei morti sulla terra, quanto il ricongiungimento dei vivi e dei morti in una nuova dimensione, anticipata dall'esperienza visionaria.

Dobbiamo una descrizione particolarmente lucida e precisa di questo aspetto della dottrina a Porcupine, uno cheyenne recatosi nel 1889 nel Nevada per apprendere dalla voce del profeta Wovoka i fondamenti della nuova religione. Secondo quanto riportato da questo testimone, l'insegnamento del profeta annunciava che la terra era divenuta vecchia ed esausta, che la gente era divenuta cattiva e che Dio avrebbe rinnovato ogni cosa così com'era un tempo e avrebbe quindi migliorato il mondo. "Egli ci disse anche che tutti i nostri morti sarebbero stati resuscitati; che essi stavano per ritornare tutti sulla terra e che, dal momento che la terra era troppo piccola per noi, avrebbe eliminato il cielo e reso la terra stessa così ampia da contenerci tutti" (Mooney 1896, p.796). Sebbene il linguaggio utilizzato risenta fortemente di una terminologia influenzata dal Cristianesimo, influenza che può essersi esercitata sia sul testimone stesso sia sul traduttore, la concezione che

remotti_interni_bozza1.indd 129 07/01/25 13:52

ne emerge qualcosa di diverso: la terra è invecchiata e indebolita, necessita di un rinnovamento; tale rinnovamento consisterà in un'abolizione delle barriere che costituiscono il mondo attuale, non vi saranno più un mondo dei vivi e un mondo dei morti, così come non vi sarà più una terra e un cielo, ma un mondo nuovo unificato e rinnovato.

Questo è anche il significato di alcune frasi ricorrenti nei canti della Ghost Dance: *oyate ukiye* ("la gente sta ritornando"), *pte kin ukiye* ("le femmine di bisonte stanno ritornando") e *maka owancaya ukiye* ("in tutto l'universo essi stanno ritornando"; si veda Powers 1990, pp.38-39 e *passim*). Esse esprimono l'anticipazione del nuovo mondo sperimentato dai danzatori durante le visioni e gli stati di trance, in cui, come nel caso dei morenti, si affievoliscono le distinzioni e si sgretolano i confini tra i mondi.

Secondo Short Bull, uno dei principali fautori del movimento tra i Lakota, la primavera del 1891 avrebbe portato una grande tempesta di sabbia che avrebbe seppellito tutti gli uomini bianchi, poi nuova erba sarebbe spuntata e gli spiriti dei morti insieme con quelli degli animali sarebbero ritornati a popolare la terra (Hyde 1956, p.261). In realtà, più precisamente, le parole di Short Bull erano: "noi andremo insieme ai nostri parenti defunti" (Utley 1963, p.105). Come ha scritto oltre un secolo fa Mooney (1896, p.777) nel suo magistrale lavoro, "il grande principio soggiacente alla dottrina della Ghost Dance è che verrà il tempo in cui l'intera razza indiana, vivi e morti, si riunirà in una terra rigenerata, per condurre una vita nella felicità indigena, libera per sempre dalla morte, dalla malattia e dalla sofferenza". Il tema centrale, quindi, non è tanto il ritorno dei morti in questo mondo, cosi come molti osservatori contemporanei e molti commentatori successivi hanno pensato, quanto piuttosto l'idea che il mondo si sta deteriorando e consumando, giunto alla fine del suo ciclo vitale e si preannuncia una catastrofe cosmica dalla quale sortirà un mondo nuovo, rinnovato e ampliato, in cui i confini e le distinzioni, i limiti e le miserie del mondo attuale saranno aboliti.

La concezione secondo la quale l'intero universo non è una struttura fissa e immobile, bensì un sistema dinamico soggetto a deterioramento, sgretolamento e infine alla distruzione era probabilmente molto più diffusa nell'America indigena di quanto sia stato documentato: questo è pre-

remotti_interni_bozza1.indd 130 07/01/25 13:52

sumibilmente dovuto, in parte, al fatto che tali riflessioni rientravano nell'ambito di un sapere esoterico e riservato, per lo più, a ristrette cerchie di specialisti, emergendo in modo più esplicito soltanto in particolari momenti di crisi o di rinnovamento religioso e sociale, e in parte al fatto che molti etnografi hanno semplicemente trascurato l'argomento, dando per scontata una visione del mondo semplice e spontanea. Si deve riconoscere a James Mooney, tra le molte altre cose, anche il merito di essere stato uno dei primi a sottolineare l'importanza di tali concezioni cosmologiche e la loro probabile diffusione: egli infatti riscontra credenze simili tra i Winnebago e tra gli Arapaho; questi ultimi ritenevano che il mondo fosse soggetto a una serie di grandi cicli cosmici, dei quali l'attuale sarebbe il sesto; alla fine del settimo ciclo una catastrofe segnerà la distruzione finale del cosmo (Mooney 1896, pp.661, 701, 785).

Anche tra i Lakota troviamo l'idea secondo cui il mondo sta lentamente volgendo verso la sua improrogabile fine. E ancora una volta Black Elk a rivelare come la mitologia lakota preveda quattro grandi cicli cosmici. All'inizio dell'universo un grande bisonte venne posto ad Ovest con la funzione di trattenere le acque; ogni anno il bisonte perde un pelo e alla fine di ogni ciclo perde una gamba: quando tutti i peli e le gambe saranno caduti le acque che si trovano ai margini del mondo irromperanno e causeranno la distruzione dell'universo (Brown 1953, p.9, nota 15). Questa stessa concezione è stata riscontrata ancora in anni recenti tra gli sciamani e gli anziani della riserva di Rosebud (Stolzman 1986, pp.98-99).

Non è un caso che sia proprio un bisonte a rappresentare l'universo: per i popoli delle Pianure questo animale aveva costituito per secoli la fonte principale di sussistenza, ma soprattutto aveva un'importante funzione simbolica legata alla vita, alla riproduzione e alla fecondità. Il mondo era cominciato con il popolamento della terra da parte dei bisonti e degli altri animali, che si trovavano rinchiusi nel mondo sotterraneo (Comba 1999, pp.175 ss.). Il bisonte era concepito come simbolo dell'universo perché in sé conteneva ogni cosa (Brown 1953, p.10, nota 1) e perché ricordava il personaggio mitico della Donna Bisonte Bianco, che aveva donato ai Lakota la Pipa Sacra e gli insegnamenti rituali per la conduzione delle principali cerimonie religiose.

remotti_interni_bozza1.indd 131 07/01/25 13:52

Nel 1890 i bisonti erano praticamente scomparsi dalle terre dei Lakota. Nel 1882 l'improvvisa apparizione di una mandria di bisonti entro i confini della riserva determinò l'organizzazione di una spedizione di caccia tra i Lakota di Standing Rock e di Cheyenne River: fu l'ultima caccia collettiva cui i Lakota poterono partecipare. "La gioia con cui essi salutarono questa opportunità […] dimostra drammaticamente l'impatto psicologico che ebbe la fine dell'epoca della caccia" (Utley 1963, p.22). La scomparsa delle mandrie di bisonti, un tempo sterminate, rappresentava per gli Indiani la scomparsa di un intero sistema di vita: stava davvero finendo un mondo, che era fiorito per secoli, se non per millenni, e che ora svaniva sotto l'incalzante avanzata della civiltà anglo-americana. Per i Lakota, come per le altre popolazioni delle Pianure, gli animali non costituivano soltanto una risorsa di cibo e di materie prime, erano anche esseri molto vicini all'uomo, da cui gli esseri umani potevano trarre beneficio spirituale oltre che materiale; le qualità più misteriose degli animali potevano essere trasmesse agli uomini, poiché non vi era una differenza assoluta tra uomini e animali. Black Elk rifletteva: "se gli Indiani erano animali, allora il fatto che gli uomini bianchi stiano sterminando gli animali [significa che] forse quando gli animali selvatici saranno tutti scomparsi anche gli Indiani scompariranno" (DeMallie 1984, p.285).

La Ghost Dance auspicava non tanto il ritorno degli animali, quanto, più propriamente, la distruzione di questo mondo e la conseguente abolizione delle barriere che separavano il mondo degli uomini da quello degli animali, così come separavano il mondo dei viventi da quello degli spiriti dei morti. I Kiowa, come i Lakota, pensavano che i bisonti fossero ritornati nelle caverne sotterranee da cui erano scaturiti all'inizio dei tempi (DeMallie 1982, p.391) e che la danza avrebbe consentito un rinnovamento del mondo e il ristabilimento di un nuovo ordine tra uomini e animali. "Dobbiamo ricordare", aggiunge Mooney (1896, p.906), "che la scomparsa di milioni di bisonti nello spazio di pochi anni non ha paralleli negli annali della storia naturale". Ma questo era soltanto uno dei segni che, in quel lontano 1890, facevano presagire come il mondo che i Lakota avevano conosciuto fino a quel momento andasse sgretolandosi inesorabilmente.

remotti_interni_bozza1.indd 132 07/01/25 13:52

5. L'ombra della guerra e la via del futuro

La Ghost Dance è stata ritenuta da molti la causa principale dello scatenarsi di quei sentimenti di ostilità e di ribellione tra i Lakota che avrebbero condotto al massacro di Wounded Knee. Sebbene il messaggio profetico di Wovoka sia generalmente considerato originariamente pacifico, i Lakota avrebbero "distorto" questo annuncio trasformandolo in una prospettiva millenarista e utopica (Kehoe 1988: 39). Alcuni storici hanno visto il movimento religioso come l'esplosione di una follia irrazionale e insensata: la danza viene descritta spesso come "mania", "pazzia", "follia del Messia" e i principali esponenti, come Short Bull, Kicking Bear o Sitting Bull, come "fanatici", "mistici", "agitatori" (Hyde 1956, pp.252, 254, 259, 285 e passim). Lo stesso Mooney era portato a ritenere che lo scontro militare fosse l'inevitabile conseguenza del movimento messianico.

I dati più recenti portano a dubitare che la dottrina e gli insegnamenti della Ghost Dance abbiano avuto qualcosa a che fare con lo scoppio delle ostilità nelle terre dei Lakota nel 1890, se non come pretesto o come paravento (DeMallie 1982). In pratica "l'unica offesa che i capi della Ghost Dance commisero fu di dichiarare che avrebbero continuato a danzare, anche quando diversi agenti indiani ebbero ordinato loro di smettere" (Stewart 1980, p.183).

Il mondo moderno si stava stringendo come una morsa sulle comunità dei Lakota, che nel 1876, appena terminate le campagne militari, avevano dovuto cedere il territorio sacro delle Black Hills, poi nel 1889 avevano dovuto firmare un nuovo trattato e l'anno successivo avevano visto la Grande Riserva Sioux smembrata in cinque diverse riserve, lasciando circa la metà del territorio allo stato appena sorto del South Dakota. Il programma seguito dagli agenti governativi prevedeva la completa distruzione dei sistemi politici e sociali dei nativi e la loro rapida trasformazione in contadini, distribuiti in piccoli appezzamenti di terra di proprietà individuale. Il sistema educativo si proponeva di inviare i bambini indiani in scuole-collegio lontane dalle riserve, allontanandoli cosi dall'influenza degli anziani e della cultura tradizionale, dove era loro proibito usare la lingua indigena anche solo per parlare tra loro e in cui dovevano apprendere la lingua inglese e i rudimenti di una cultura per loro totalmente aliena e inutile (Kehoe 1988, p.15).

remotti_interni_bozza1.indd 133 07/01/25 13:52

La forza congiunta degli agenti indiani e dei missionari si esercitava per sopprimere le pratiche religiose tradizionali, considerate "barbare" e "pagane", e per sostituirle con una qualche forma di religione cristiana, a seconda della denominazione presente nelle diverse riserve.

Il movimento della Ghost Dance rappresentava un tentativo di resistenza nei confronti di questo spietato meccanismo di controllo e di subordinazione sociale. A fronte della proibizione delle "danze" tradizionali e dell'ostinata imposizione di uno stile di vita basato sulla coltivazione della terra in un territorio inadeguato, dove anche i contadini bianchi faticavano a ottenere un raccolto decente, la Ghost Dance affermava il diritto dei Lakota alla propria cultura, alla propria vita e alla propria religiosità. "Se non facciamo altro che danzare, questo non deve essere cosa che riguarda altri se non noi stessi": cosi disse Big Foot nel dicembre 1890 al tenente colonnello Sumner, pochi giorni prima dell'eccidio di cui sarebbe stato una delle vittime (Coleman 2000, p. 244). Analogamente, Sitting Bull, leader carismatico dei tradizionalisti nella riserva di Standing Rock, vedeva la danza come un modo per riaffermare la spiritualità e la dignità del suo popolo. Al suo arrivo a Standing Rock egli aveva affermato: "Non voglio limitazioni. Rimarrò nella riserva, ma voglio andare dove voglio. Non voglio un uomo bianco sopra di me. Non voglio un agente" (Utley 1993, p.240). Invece, fu proprio l'agente che il governo aveva posto sopra di lui a dedicarsi assiduamente affinché le libertà che ancora erano rimaste a lui e al suo popolo venissero soppresse e a tramare con le autorità militari fino ad ottenere l'ordine per il suo arresto, che avrebbe portato alla sua uccisione il 15 dicembre di quello stesso triste anno 1890.

Il mondo dei Lakota stava veramente crollando. Un mondo era finito: quello dei cacciatori di bisonti, del nomadismo nelle sconfinate pianure, delle guerre intertribali dove i giovani competevano fra loro nello sfidare la morte e non si curavano se il loro corpo sarebbe rimasto sul terreno come cibo degli animali da preda. Era finito il tempo delle sterminate mandrie di animali selvatici e dell'autonomia di piccoli gruppi di cacciatori, che si riunivano durante l'estate per celebrare i grandi rituali collettivi (Smith 1975, p.2). Era cominciata un'era nuova, in cui la libertà e l'autonomia dei Lakota erano una minaccia, in cui i giornali diffonde-

remotti_interni_bozza1.indd 134 07/01/25 13:52

vano rapidamente in tutto il paese una quantità di notizie false sulla "bellicosità" degli Indiani, in cui una quantità di "esperti", dai funzionari ai militari, dai medici ai filantropi dell'Est, avevano pronte in tasca le soluzioni per risolvere il "problema indiano", senza neanche sognarsi di consultare coloro che di quelle soluzioni avrebbero dovuto pagare il prezzo. I Lakota stavano per entrare nella società sorvegliata, caotica, manipolata e contraddittoria del XX secolo. Ma su una cosa i profeti della Ghost Dance avrebbero avuto ragione: sebbene il mondo fosse crollato loro addosso, sebbene la ricongiunzione con i morti e con gli animali scomparsi non avrebbe avuto luogo, i Lakota sarebbero tuttavia sopravvissuti al dilagare della modernità e sarebbero riusciti a cambiare il proprio stile di vita senza rinunciare alle tradizioni dei padri e al ricordo del passato. I morti di Wounded Knee rimangono ancora Ì, sulla collina, a ricordare ai loro discendenti che la nazione lakota non è scomparsa e può guardare con orgoglio e dignità al proprio futuro, attraverso le innumerevoli difficoltà che il nuovo millennio sembra avere in serbo per i popoli indigeni.

Riferimenti bibliografici

Berube D.M.
1990 *The Lakotan Ghost Dance of 1890. A Historiocritical Performance Analysis*, Ph.D. Dissertation, UMI, Ann Arbor.

Brown J.E.
1953 *The Sacred Pipe: Black Elk's Account of the Seven Rites of the Oglala Sioux*, University of Oklahoma Press, Norman.

Buechel E.
1970 *A Dictionary of the Teton Dakota Sioux Language: Lakota-English, English-Lakota*, a cura di P. Manhart, Red Cloud Indian School, Pine Ridge, S.D.

Campbell J.
1984 *The Way of the Animal Powers (Historical Atlas of World Mythology, vol. 1)*, Times Books, London.

Coleman W.S.E.
2000 *Voices of Wounded Knee*, University of Nebraska Press, Lincoln.

Comba E.
1999 *Il cerchio della vita: uomini e animali nell'universo simbolico degli Indiani delle Pianure*, il Segnalibro, Torino.
2001 *Wovoka il Messia: sciamanismo amerindiano e profetismo*

biblico, in Id. (a cura di), *Profeti e profezie: un percorso tra culture e religioni*, il Segnalibro, Torino, pp. 103-128.

DeMallie R.J.
1982 *The Lakota Ghost Dance: An Ethnohistorical Account*, «Pacific Historical Review», 51(4), pp. 385-405.
1984 (a cura di) *The Sixth Grandfather: Black Elk's Teachings Given to John G. Neihardt*, University of Nebraska Press, Lincoln.

Dorsey J.O.
1894 *A Study of Siouan Cults*, «11th Annual Report of the Bureau of American Ethnology 1889- 90», pp. 351-544.

Eastman M.
1849 *Dahcotah: or Life and Legends of the Sioux*, J. Wiley, New York.

Hassrick R.B.
1964 *The Sioux: Life and Customs of a Warrior Society*, University of Oklahoma Press, Norman.

Hyde, G.E.
1956 *A Sioux Chronicle*, University of Oklahoma Press, Norman.

Keesing R.M.
1981 *Cultural Anthropology: A Contemporary Perspective*, Rinehart & Winston, New York, Holt.

Kehoe A.B.
1988 *The Ghost Dance: Ethnohistory and Revitalization*, Rinehart & Winston, New York, Holt.

Lanternari V.
1960 *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Feltrinelli, Milano.

Linton R.
1943 *Nativistic Movements*, «American Anthropologist», 45, pp. 230-240.

Lynd J.W.
1864 *The Religion of the Dakotas*, «Collections of the Minnesota Historical Society», 2(2), pp. 150-74.

Mooney J.
1896 *The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*, «14th Annual Report of Bureau of American Ethnology 1892-93», Part 2, pp. 641-1136 (rist. Lincoln, University of Nebraska Press, 1991).

Powers W.K.
1977 *Oglala Religion*, University of Nebraska Press, Lincoln.
1990 *Voices from the Spirit World: Lakota Ghost Dance Songs*, Lakota Books, Kendall Park, N.J.

remotti_interni_bozza1.indd 136 07/01/25 13:52

Smith R.A.
1975 *Moon of Popping Trees*, University of Nebraska Press, Lincoln.

Stewart O.C.
1980 *The Ghost Dance*, in W.R. Wood, M. Liberty (a cura di), *Anthropology on the Great Plains*, University of Nebraska Press, Lincoln, pp. 179-87.

Stolzman W.
1986 *The Pipe and Christ*, Tipi Press, Chamberlain, S.D.

Thornton R.
1986 *We Shall Live Again: the 1870 and 1890 Ghost Dance Movements as Demographic Revitalization*, Cambridge University Press, New York.

Utley R.M.
1963 *The Last Days of the Sioux Nation*, Yale University Press, New Haven.
1993 *The Lance and the Shield. The Life and Times of Sitting Bull*, Ballantine Books, New York.

Vernant J.-P.
1982 *La belle mort et le cadavre outragé*, in G. Gnoli, J.-P. Vernant (a cura di), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge University Press - Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge-Paris, pp. 45-76.

Vestal S.
1932 *Sitting Bull: Champion of the Sioux*, Houghton Mifflin, Boston (nuova ed. University of Oklahoma Press, Norman 1957).

Vincent J.
1996 *Ghost Dance*, in A. Barnard, J. Spencer (a cura di), *Encyclopaedia of Social and Cultural Anthropology*, Routledge, London, pp. 265- 266.

Walker J.R.
1917 *The Sun Dance and Other Ceremonies of the Oglala Division of the Teton Dakota*, «Anthropological Papers of the American Museum of Natural History», 16(2), pp. 51-221.
1980 *Lakota Belief and Ritual*, a cura di R.J. DeMallie, E.A. Jahner, University of Nebraska Press, Lincoln.
1982 *Lakota Society*, a cura di R.J. DeMallie, University of Nebraska Press, Lincoln.

Wallace A.F.C.
1956 *Revitalization Movements*, «American Anthropologist», 58, pp. 264-281.

remotti_interni_bozza1.indd 137 07/01/25 13:52

Enrico
Comba

remotti_interni_bozza1.indd 138 07/01/25 13:52

Sezione III.
Relazioni fra vivi e morti

aA

remotti_interni_bozza1.indd 139 07/01/25 13:52

remotti_interni_bozza1.indd 140 07/01/25 13:52

Introduzione

Ana Cristina Vargas

Il corpo, in quanto oggetto di modellamento sociale e in quanto soggetto che entra in relazione con ciò che è altro da sé, è uno dei temi trasversali nelle riflessioni di Francesco Remotti. L'impresa antropopoietica, che ha come scopo ultimo "fare umanità" (Remotti 1996; 2000). Gli esseri umani sono soggetti a processi culturali di plasmazione, selezione e sfrondamento che hanno una dimensione irrinunciabilmente corporea: sul corpo si interviene in modi che possono essere permanenti o temporanei, visibili o impercettibili, espliciti e sottolineati dalla ritualità, oppure non dichiarati ma diffusi nello scorrere della quotidianità.

L'antropopoiesi, che agisce sul corpo vivente, ha molteplici funzioni. Essa risponde al bisogno di imprimere nel corpo di uomini e donne un particolare modello di umanità; concorre a dare foma alle emozioni, ai pensieri e alle idee proprie di un dato gruppo; genera un senso di appartenenza e traccia i confini fra "noi" e gli "altri"; scandisce il ciclo di vita, connettendo il tempo individuale e soggettivo al tempo sociale e contribuisce all'incorporazione dei ruoli e alle aspettative che caratterizzano ogni fase della vita. Questi interventi, in qualche misura, rappresentano anche

una "lotta contro la morte" (Remotti 2006), alla quale si contrappone il destino inesorabile dell'umana caducità.

La morte, infatti, è il limite ultimo dei progetti antropopoietici. Esso è in qualche misura sottratto al controllo culturale, e sarà soggetto ai processi biologici di putrefazione, che rappresentano un rischio concreto e simbolico per i viventi. Successivamente si verificherà la mineralizzazione del cadavere, ovvero, la sua trasformazione in qualcosa di solido, secco, duro – le ossa – che rappresentano l'ultima traccia di ciò che era stato un essere umano. Facendo i conti con la materialità di questi processi le società umane reagiscono praticando degli interventi culturali, e dunque trasformativi, che riguardano tanto i corpi, quanto gli spiriti dei morti.

Nei già menzionati PRIN "Luoghi dei vivi e luoghi dei morti. Confini, separazioni, intersezioni: prospettive interdisciplinari e comparative" (2000-2002) e "Tanatometamòrfosi. Il corpo dopo la morte in una prospettiva multidisciplinare e comparativa" (PRIN, anni 2002-2004), matura l'idea che questi interventi – appunto di tanato-metamòrfosi – siano una risposta collettiva alla necessità, da un lato, di occuparsi dei cadaveri in un modo socialmente appropriato e, dall'altro, di conferire un ordine culturale alla trasformazione irreversibile che la morte innesca nel soggetto. Non più umano, ma ancora profondamente investito di significato, il corpo dei defunti è portatore di un'alterità che non è facile collocare anche perché poggia sulla tensione, spesso irrisolta, fra il desiderio (o il bisogno) di preservare un legame – anche transgenerazionale – con chi non c'è più e, nel contempo, l'esigenza di mantenere la distanza fisica e simbolica dalla morte e dai morti per poter continuare a vivere.

Gli interventi sul cadavere sono, in quest'ottica, una finestra sul modo in cui in ogni società si articola la relazione fra vivi e morti e si gioca la connessione dialettica fra vita e morte, fra costruzione e distruzione dei corpi; fra memoria e oblio; fra permanenza e impermanenza; fra inizio e fine.

Per esplorare le molteplici forme che assume il rapporto fra i vivi e i morti, tornano ancora una volta utile le categorie "ciò che rimane", "ciò che scompare" e "ciò che riemerge", che erano state proposte ed esplorate in precedenti lavori (Remotti 1993) e che, in anni più recenti, sono state

remotti_interni_bozza1.indd 142 07/01/25 13:52

riproposte proprio come concetti che consentono di classificare il modo in cui le diverse società si rapportano con la morte e con i morti (Remotti 2018, 2022).

Queste tre categorie rappresentano uno dei più importanti fili conduttori degli articoli proposti in questa sezione.

"Rimane" ciò che deve essere conservato, ricordato e tramandato sfidando la finitudine individuale, affinché diventi patrimonio della collettività. Nel garantire la permanenza di ciò che in ogni sfera – individuale e sociale – è dotato di valore e investito di significato, la cultura agisce come baluardo contro la morte; come dispositivo che garantisce la permanenza e che aiuta ad attribuire significato ad uno più drammatici eventi dell'esperienza umana. Nel caso dei sámi, discusso da Erika De Vivo, i toponimi rappresentano uno strumento di permanenza, poiché fissano nella memoria collettiva i nomi delle entità non umane, compresi gli antenati e i "morti inquieti". Sebbene terrificanti, questi ultimi sono parte integrante della visione del mondo sámi e, nel nominarli, vengono in qualche modo inglobati all'interno dei principi di rispetto e reciprocità che in questa società connotano la relazione fra umani e non-umani.

"Scompare" ciò che andrà abbandonato, ciò che sarà necessario lasciare andare per poter accogliere i cambiamenti, le novità e le trasformazioni. Questa categoria, tuttavia, è la più difficile da rintracciare nei saggi degli autori, forse perché la "vera" scomparsa non lascia tracce, forse perché l'assenza – come il silenzio, il vuoto e l'oblio – sono, per loro natura, più difficili da rappresentare e da tematizzare. Ma tutte queste dimensioni, visibili o sottotraccia, sono parte essenziale e indispensabile del rapporto fra vivi e morti.

"Riemerge" ciò che non può essere del tutto abbandonato e quindi deve essere accolto in una forma nuova; oppure ciò che si tenta inutilmente di cancellare, ma invece rimane in qualche modo "in agguato" e si ripresenta, perturbante e incontrollato, nelle memorie traumatiche. È il caso dei corpi delle vittime dell'ecocidio del Vajont, di cui ci parla Chiara Calzana. La toccante narrazione delle storie di vita dei superstiti, Calzana evidenzia come i morti non ritrovati siano assenze che hanno mantenuto per decadi la loro presenza. Il loro "esserci" è ingombrante e sofferto in alcuni casi, in altri invece è il frutto della scelta consapevole di diventare testimoni e di opporsi strenuamente al rischio dell'oblio.

remotti_interni_bozza1.indd 143 07/01/25 13:52

"Ciò che rimane" e "ciò che riemerge" sono categorie chiave anche nel saggio di Alessandra Brivio e Claudia Mattalucci. Ripercorrendo il pensiero di Sahlins, le autrici ci propongono una riflessione su due forme diverse di concepire il rapporto fra vivi e morti. La prima sarebbe fondata sulla trascendenza propria delle società industriali, in cui la storia è intesa non come manifestazione del divino ma come prodotto della creatività umana. La seconda, all'opposto, ha come fondamento l'immanenza e sarebbe propria delle società non colonizzate da quelle assiali, in cui la realtà è concepita come permeata da entità spirituali, compresi gli spirti dei defunti. Riportando queste categorie alla nostra società contemporanea, le autrici ci invitano a ripensare in modo critico l'opposizione tra immanenza e trascendenza, e a mettere in discussione l'idea che nel nostro contesto vi sia un confine rigido nella relazione fra vivi e morti.

Bibliografia

Remotti F.

1993 *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Bollati Boringhieri, Torino.

2000 *Prima lezione di antropologia*, Laterza, Roma - Bari.

2007 *I pigmei Mbuti e la morte. Tra rimozione e riconoscimento*, in *Studi Tanatologici*, VII, pp. 23-50.

2018 *Categorie mortuarie: "ciò che scompare", "ciò che rimane", "ciò che riemerge"*, in V. Nizzo (a cura di), *Antropologia e archeologia a confronto. Archeologia e antropologia della morte*, vol. I, *La regola dell'eccezione*, Fondazione Dià Cultura, Roma, pp. 69-99.

2022 *Categorie del divenire in relazione alla morte* in A. Brivio, C. Mattalucci (a cura di), *La materia per pensare la morte*, Libreria Cortina, Milano, pp. 169-199.

Remotti F. (a cura di)

1999 *Forme di umanità. Progetti incompleti e cantieri sempre aperti*, Paravia Scriptorium, Torino.

2006 *Morte e trasformazione dei corpi. Interventi di tanatometamòrfosi.* Bruno Mondadori, Milano.

remotti_interni_bozza1.indd 144 07/01/25 13:52

I morti tra i vivi: tra immanenza e trascendenza

Alessandra Brivio, Claudia Mattalucci[1]

Immortali mortali, mortali immortali,
viventi la loro morte e morienti la loro vita.
Eraclito, DZ 62

Una delle linee di ricerca portate avanti da Francesco Remotti nella sua lunga carriera di antropologo e studioso dei banande del Nord Kivu (Repubblica Democratica del Congo), è stata quella che verte sulla relazione tra i vivi e i morti, i luoghi dei vivi e i luoghi dei morti, e sulla materialità dei processi trasformativi che investono i corpi (Remotti 1993a; 1993b; 2004; 2006). L'analisi comparativa dei diversi modi in cui le società umane addomesticano la finitudine umana, alternativamente separando e avvicinando i vivi e i morti, lo ha condotto a identificare tre categorie fondamentali del divenire in relazione alla morte (Remotti 2018; 2022). In questo saggio, sosteniamo che queste categorie – e in particolare il "rimanere" e il "riemergere" – possono aiutarci ad interrogare i modi in cui i vivi sperimentano la presenza e la prossimità dei loro morti. Come attesta un numero crescente di studi etnografici, infatti, l'esperienza della morte come trasformazione della vita e della relazione con i defunti nella vita di chi resta non sono prerogative esclu-

1. Questo saggio è il risultato di un lavoro sinergico tra le autrici. Qualora per esigenze accademiche si rivelasse necessario indicare il contributo specifico di ciascuna di noi, segnaliamo che Mattalucci ha scritto la prima metà del saggio, Brivio la seconda.

sive di società lontane che vivono immerse in un universo incantato (Sahlins 2023), appartengono anche alle società considerate secolarizzate. Mettendo in relazione le categorie del divenire nella e oltre la morte elaborate da Remotti con l'analisi proposta da Marshall Sahlins vorremmo delineare una prospettiva che consenta di ripensare la distinzione tra immanenza e trascendenza sia in contesti culturali lontani che in quelli a noi più prossimi.

1. Questioni di metodo

Prima di addentrarci nei testi dedicati da Remotti al divenire in relazione alla morte e provare ad incrociare la sua analisi e con quella di Sahlins vorremmo porre attenzione su una differenza di metodo che caratterizza la prospettiva analitica di questi due autori. Le pubblicazioni di Remotti sono l'esito di una messa in relazione della sua etnografia nande[2] con classici della disciplina, studi antropologici contemporanei e testi filosofici nel tentativo di individuare delle "connessioni interculturali". La connessione per Remotti non ha come obiettivo l'elaborazione di generalizzazioni, piuttosto mira alla costruzione di percorsi trasversali che, andando "da cultura a cultura", mostrino come lo stesso tema – l'amore, il potere o la morte – assuma forme e significati differenti a seconda del contesto. L'obiettivo dell'antropologia si configura così come la costruzione di un sapere trasversale che coglie somiglianze di famiglia e costruisce reti di relazioni continuamente rimodulate alla luce dell'estensione orizzontale delle evidenze etnografiche. È a partire da queste connessioni che concetti e teorie – necessariamente provvisori e parziali – sono formulati, criticati, ridefiniti o abbandonati (Remotti 2009, pp. 203-212). L'accumulazione e la valorizzazione del sapere antropologico esistente, attraverso questo esercizio connessionista, è per Remotti lo strumento di una critica della contemporaneità. Nel corso del tempo, frequentando contesti lontani e storicamente superati, l'antropologia si è dotata di strumenti per

2. Come ha più volte evidenziato, Remotti ha prodotto un'etnografia "inattuale", operando sin dai suoi primi soggiorni sul campo una scelta "conservativa e passatista": andando alla ricerca di personaggi, tracce e indizi che gli consentissero di ricostruire una "cultura" di cui nel presente poteva cogliere soltanto i frammenti (Remotti 2014).

remotti_interni_bozza1.indd 146 07/01/25 13:52

rileggere le fondamenta della nostra cultura e smuovere le certezze egemoniche (Remotti 2009; 2014).

Non diversamente dai testi di Remotti, *La nuova scienza dell'universo incantato* (2023) – così come le pubblicazioni precedenti che Sahlins ha dedicato alla natura umana e alla parentela (2009; 2014) – si basa su studi antropologici classici e contemporanei che vengono utilizzati per operare, seguendo l'esempio di Edmund Leach (1973), delle generalizzazioni induttive: «Questo libro – scrive Sahlins nell'introduzione – […] è un tentativo più o meno disciplinato di generalizzazione […] un lavoro di congettura ispirata che coglie uno schema di relazioni simile in pochi sistemi sociali tra loro distanti, avanzando così un enunciato dalla possibile valenza universale» (2023, p. 15). Sahlins ricerca le configurazioni dell'immanenza in culture radicalmente diverse tra loro e argomenta che, nonostante i contatti, gli scambi e i conflitti con le società che hanno relegato le divinità e i morti in una lontana trascendenza, in queste società e più generalmente in "quasi tutta l'umanità" è l'immanenza ad essere prevalente. Se l'operazione teorica proposta da Remotti gli consente di argomentare che di fronte alla morte tutte le società sono chiamate a separare ciò che rimane, ciò che scompare e ciò che riemerge e a identificare le modalità peculiari di questa riemersione, la generalizzazione di Sahlins suggerisce che per quasi tutta l'umanità, la vita, la morte e i destini umani sono regolati da forze o entità superiori che non hanno un'esistenza separata ma sono nel mondo. I morti fanno parte di queste entità sempre presenti con cui i vivi interagiscono e che continuano ad esercitare sulla loro vita un'influenza soggettiva.

2. Categorie del divenire nella e oltre la morte

Ripercorrendo la vasta letteratura antropologica che ha descritto i rimedi socialmente approntati per affrontare la morte, Remotti (1993b; 2018; 2022) ha evidenziato come questi siano il risultato della combinazione di tre categorie ottenute mediante la determinazione di "ciò che scompare", "ciò che rimane" e "ciò che riemerge". La morte non produce mai uno scomparire totale. Ciò che scompare – il corpo, la carne, il soffio o altre componenti individuali della persona – si combina sempre e in vari modi con qualche cosa che rimane – le ossa, lo spirito, la forza vitale, la me-

remotti_interni_bozza1.indd 147 07/01/25 13:52

moria. Le società umane selezionano diverse possibilità e combinazioni conquistando in tal modo spazi di libertà e decisione attraverso cui dare un senso alla morte. Sistematizzate in due saggi recenti, queste categorie sono già presenti nelle sue pubblicazioni dei primi anni Novanta. Nel primo volume di *Etnografia nande*, Remotti (1993a) descrive infatti i funerali delle persone comuni che venivano sepolte nel bananeto intorno al villaggio, uno spazio umido, fitto di vegetazione e sporco che contrastava con quello secco, sgombro e pulito dell'abitato. La sepoltura veniva fatta in fretta, sulla tomba si piantavano dei fiori, ma nel giro di un mese, o poco più, la tomba "spariva" come sparivano i segni del lutto dai corpi dei dolenti e dal bananeto, dove dopo la morte del capofamiglia i lavori venivano interrotti. Il corpo e lo spirito individuale scomparivano, mentre restava il bananeto, rappresentazione e sostanza della parentela, da cui riemergevano banane da cibo e da birra. Se questo era il destino che spettava alle persone comuni, quando moriva un capo il cadavere veniva occultato. Una volta che il processo di decomposizione raggiungeva uno stato avanzato la mascella veniva staccata dalla salma. Il corpo veniva quindi portato in cima a una collina. Qui si piantavano alcuni alberi della foresta affinché crescendo avvolgessero le spoglie formando una tomba arborea. Mentre il cadavere scompariva nella natura, la memoria dei capi rimaneva, inscritta nei boschetti sacri che sorgevano lontano dai villaggi e nei santuari della mascella.

In *Luoghi e corpi*, le categorie di "ciò che scompare", "ciò che rimane" e "ciò che riemerge" sono presentate come «strumenti per cogliere la complessità delle forme di pensiero implicite in riti, credenze e costumi più o meno strani e lontani», al fine di identificare «il senso di tali forme e porle in connessione dialogica con altre forme similari»" (1993b, p.89). In quanto strumenti euristici queste categorie non sono fisse. Sono strumenti duttili e possono essere confermate, sconfessate, ridefinite o abbandonate alla prova delle evidenze etnografiche.

In un testo più recente, Remotti (2022) ha ripreso questa classificazione. Coerentemente con il tema del volume in cui è stato pubblicato – il rapporto tra morte e materialità – il saggio è prevalentemente dedicato al divenire del corpo, degli oggetti e delle immagini nella e oltre morte. L'autore,

remotti_interni_bozza1.indd 148 07/01/25 13:52

tuttavia, evidenzia anche che lo scomparire, il rimanere e il riemergere riguardano anche lo spirito dei morti. Se l'idea che lo spirito sopravviva alla dissoluzione del corpo è comune alla maggior parte delle società, cambia «quanto lo spirito rimane, quanto può o deve permanere, quanto si decide che sopravviva» (2022, p.184). Vi sono infatti società che fanno rimanere assai poco gli spiriti, cancellandone la memoria a vantaggio della vita collettiva, e società, come quelle di tradizione cattolica, che, al contrario, immaginano che l'anima sia immortale. In mezzo a questi due estremi, Remotti colloca tutte le società che sottopongono i morti a selezione, dando luogo ad un culto degli antenati che non viene dedicato a tutti i defunti, ma soltanto ad alcuni individuati in base a criteri strutturali (per esempio la discendenza) o a caratteristiche e ruoli sociali (come il genere o lo status). Anche nelle società che fanno scomparire i loro morti, avverte Remotti, esistono luoghi o situazioni di riemersione – come tra i pigmei dell'Ituri (Repubblica Democratica del Congo) dove i vivi incontrano i morti in sogno o in foresta (Sawada 1998 cit. in Remotti 2022, p.191). La riemersione può assumere diverse forme e in questo saggio, in particolare, Remotti propone di distinguere tra una riemersione nella modalità dell'essere e una nella forma del divenire che, secondo la sua analisi, corrispondono rispettivamente a una valorizzazione culturale dell'identità o della trasformazione.

3. Disincanto e re-incanto del mondo

Il divenire della persona nella e oltre la morte e le relazioni che i vivi intrattengono con i morti possono essere ulteriormente interrogati alla luce della distinzione proposta da Sahlins tra società immanentiste e società trascendentiste. Nel suo ultimo lavoro, Sahlins (2023) riprende l'idea che vi sia stata nella storia mondiale una rivoluzione culturale radicale: la transizione verso "l'età assiale", che secondo il filosofo e psichiatra Karl Jaspers (1949, cit. in Sahlins 2023, p.1) avrebbe avuto inizio tra l'800 e il 200 AC e interessato diverse tradizioni religiose e filosofiche – in Cina con Confucio, in India con Buddha, in Iran con Zaratustra, nel mondo ebraico con Geremia, Isaia ed Elia, ma anche con i filosofi della Grecia classica. Tale rivoluzione avrebbe impresso una traslazione epocale per cui la storia non

remotti_interni_bozza1.indd 149 07/01/25 13:52

sarebbe più stata il dispiegarsi del divino, ma il prodotto della creatività e della responsabilità degli esseri umani. Le divinità sarebbero passate da una presenza immanente a una trascendente, lasciando la Terra ai soli umani. Jaspers fu ispirato, tra gli altri, da Max Weber (2017) e dalla sua idea di una modernità disincantata.

Secondo Sahlins, la maggior parte dell'umanità, prima della colonizzazione da parte delle società assiali, viveva circondata da un insieme di esseri spirituali che comprendeva divinità, antenati, anime interiori di piante, animali e altri esseri ancora. Furono proprio queste divinità maggiori e minori a creare la cultura, perché, essendo immanenti all'esistenza umana, ne determinavano, nel bene o nel male, il destino. Si trattava di entità che avevano in sé tutte le caratteristiche delle persone: «Uno stesso nucleo di capacità mentali, temperamentali e volitive» e per tale motivo Sahlins le chiama "metapersone". Tutto il mondo precedente e circostante le società assiali – cioè quelle passate alla trascendenza – è stato un mondo di immanenza, dove i poteri delle metapersone erano presenti nell'esperienza quotidiana ed erano gli agenti decisivi di una serie di attività umane che andavano dalla caccia alla riproduzione sessuale, dall'agricoltura, al successo nell'attività politica. Le culture immanentiste erano quindi soggette a una totale determinazione su base religiosa.

Nell'idea di Salhins, gli antenati sono una categoria ampia che va dai morti familiari recenti, chiamati anche "spiriti affini", agli esseri totemici, fino ai predecessori dei sovrani. Tra questi esseri vi sono differenze gerarchiche e relazioni di autorità e dipendenza. Di norma gli spiriti affini hanno maggiore influenza sui vivi e i loro poteri sono derivati da antenati superiori o da fonti divine, per cui possono essere invocati come intermediari verso i poteri superiori. Si tratta di relazioni spesso contrattuali e conflittuali, come nel caso dei tallensi studiati da Meyer Fortes (1956 cit. in Sahlins 2023, p.102) la cui cosmologia era dominata dal culto degli antenati. Vivi e antenati erano in perenne conflitto e i primi cercavano di placare i secondi con vari mezzi, tra cui il sacrificio, ma si trattava di una lotta impari: l'asimmetria della relazione, infatti, richiedeva la sottomissione dei primi ai secondi. Analogamente, i manus, di cui scrisse Reo Fortune (1989 cit. in Sahlins 2023, pp.103-104) avevano antenati in-

remotti_interni_bozza1.indd 150 07/01/25 13:52

vadenti. Alla morte del capo famiglia la casa restava un suo possedimento. Il padre morto era detto "signor fantasma" e i vivi parlavano con lui quasi quanto facevano con gli altri mortali. Il suo potere era assoluto e aveva diritto di vita e di morte sui suoi discendenti.

La natura scostante dei morti, scrive ancora Sahlins, è riconosciuta anche dai bathonga del sud Africa. Qui, secondo Henri-Alexandre Junod (1912, 1913 cit. in Sahlins 2023, pp.105-107), gli antenati prossimi erano tutt'altro che modelli di moralità, erano infatti sospettosi e rinfacciavano ai vivi qualsiasi minima mancanza di rispetto; erano più simili a degli anziani irascibili che a delle sagge divinità. Come ricorda Remotti (2022, p.185), per quegli antenati che non facevano il loro dovere (per esempio, tra i batonga dello Zambia studiati da Colson, 1948) e che non superavano la prova empirica della loro efficacia e del loro potere, la dimenticanza, l'oblio, lo scomparire nel nulla era una possibilità che incombeva come una minaccia.

Sahlins adotta la grande narrazione dell'evoluzione verso la società assiale secondo una visione processuale, capace di comprendere la persistenza di elementi di immanenza anche nei regimi che sono entrati in contatto e sono stati trasformati da quelli trascendentali così come nelle società considerate secolarizzate – come quella nord-americana dove il disincanto del mondo non impedisce che il numero di "guaritori e streghe" e di persone che credono nei guaritori e nelle streghe sia molto elevato e dove si osserva una proliferazione di vecchie e nuove forme di interazione con i morti o altri esseri spirituali. La "congettura ispirata" che Sahlins propone in questo testo è che la maggior parte dell'umanità creda che tanto gli aspetti più intimi della vita quanto quelli più generali siano mossi da forze immanenti che sono la condizione preliminare degli sforzi umani e gli artefici dei loro risultati.

4. Riemersioni contemporanee

Ritorniamo ora alla riemersione che Remotti definisce come la «connessione vitale tra "ciò che scompare" e "ciò che rimane" »: «che cosa debba scomparire e che cosa rimanere, e come queste due operazioni possano e debbano combinarsi tra loro, sono temi su cui ogni società non finisce mai di riflettere» (1993b, p.82). Ciò che sopravvive alla morte

remotti_interni_bozza1.indd 151 07/01/25 13:52

e che riemerge ha una dimensione materiale e percettibile come le tombe arboree dei capi nande, le apparizioni dei morti in foresta, i nuovi nati in cui la sostanza della parentela si reincarna o i corpi dei posseduti e delle possedute attraverso cui gli antenati si manifestano. Secondo Remotti, la riemersione può assumere la forma dell'essere o del divenire: «Importante – scrive in conclusione al suo ultimo saggio dedicato alle categorie del divenire in relazione alla morte – è chiedersi non soltanto come una società faccia fronte alla morte, ma anche come si predisponga di fronte al futuro e all'emergere del nuovo» (2022, p.197). In quanto segue, prenderemo in esame alcuni studi recenti che descrivono la presenza dei morti tra i vivi, per mostrare come l'interazione e il dialogo con antenati e defunti non siano una prerogativa esclusiva delle società immanentiste, ma siano esperienze diffuse anche nelle società considerate secolarizzate e argomentare che considerare le relazioni con i morti come una forma di riemersione ci può avvicinare al punto di vista dei nostri interlocutori su campi vicini o lontani.

Robert Orsi (2005), partendo da un punto di osservazione interno al cattolicesimo statunitense, ha descritto la religione come un campo intersoggettivo che si costruisce nel rapporto che donne, uomini e bambini intessono tra di loro e con degli "esseri speciali". Tali relazioni non hanno soltanto una dimensione locale o intima ma strutturano la pratica e l'esperienza religiosa a livello globale. Tutte le religioni, secondo Orsi, offrono ai praticanti la possibilità di creare dei legami profondi con santi, antenati, demoni, divinità, spettri e altri esseri la cui presenza è un'esperienza reale e vissuta nel quotidiano. La religione rende visibile e materiale l'invisibile, concretizza l'ordine dell'universo e della vita umana, traccia i destini e, una volta resi materiali e presenti gli esseri metapersonali, negozia la loro posizione nel mondo: spiriti, defunti, antenati, santi e divinità abitualmente invisibili possono essere toccati, baciati, invocati e possono sopportare la rabbia, il dolore e la delusione umana.Per gli esseri umani il senso della religiosità, come ricorda Ugo Fabietti (2014, pp.153-154), viene raggiunto solo grazie alla dimensione materiale «fatta di oggetti manipolabili, di gesti, di immagini reali».

Sono molti gli studi che dimostrano che vedere i morti,

incontrarli in sogno o durante la veglia, parlare e interagire con loro sono esperienze diffuse. In alcuni casi, sono considerate eccezionali e sono appannaggio di esperti rituali o medium; in altri, invece, sono fenomeni ordinari. La possessione è uno spazio rituale di intensa riemersione. Nelle religioni centrate sulla possessione i pantheon formati da spiriti o altre metapersone sono in continuo divenire: permanenze e riemersioni sono influenzate dalle trasformazioni sociali e dai sentimenti e dalle preoccupazioni dei vivi con cui spiriti e antenati instaurano il loro dialogo. La possessione è spesso aperta a nuove adozioni, come si evince, ad esempio, dagli studi che hanno recentemente illustrato le forme del periodico ritornare degli spiriti delle persone morte in schiavitù in Africa occidentale (Wendl 1999; Brivio 2008, Venkatachalam 2015). Gli spiriti possono avere un'identità individuale oppure essere raggruppati per appartenenza etnica. In entrambi i casi i prescelti per questo dialogo, coloro cioè che saranno posseduti dagli spiriti degli schiavi, instaurano un rapporto viscerale, profondo e duraturo con queste entità, che li accompagnerà nel corso dello svolgersi e del crearsi della loro esistenza. In alcuni casi, le adepte e gli adepti non si limitano ad accogliere gli spiriti negli spazi del rituale ma, attraverso un progressivo processo mimetico fatto di scarificazioni, tatuaggi, monili e scelta di un abbigliamento adeguato, diventano lo spirito stesso, quasi sempre un familiare, che riemergendo li ha scelti. Il processo di incorporazione dell'altro è tutt'altro che statico, poiché lo scambio che questi spiriti impongono ai vivi, pur essendo fortemente ancorato alle violenze e ai rancori del passato, è aperto al futuro e mosso dalle preoccupazioni che affliggono i fedeli nel loro vivere quotidiano.

In Venezuela, negli anni '90 del Novecento, il culto di possessione di Maria Lionza ampliò il suo già popoloso pantheon con delinquenti e "malandros". Francisco Ferràndiz (2004) ha descritto i giovani marginali di Caracas che venivano posseduti dagli spiriti dei più noti delinquenti locali, uccisi durante gli scontri con la polizia o mentre svolgevano il loro lavoro di malavitosi. Durante le sedute di possessione i giovani cedevano il corpo ai "malandros" che riemergevano per denunciare le violenze e i tradimenti subiti, e parlare delle loro esistenze spezzate e senza speranza.

Le manifestazioni dei morti e di altri esseri spirituali non

remotti_interni_bozza1.indd 153 07/01/25 13:52

sono solo appannaggio di sopravvissute società immanentiste da noi distanti; hanno luogo anche nelle società in cui viviamo, in cui i morti riemergono, si manifestano e sono presenti dimostrando una forte capacità di agire e influenzare la vita di chi rimane. Lo mostrano, per esempio, le alterne vicende storiche e politiche del culto delle anime purganti a Napoli. Il culto dedicato alle "capuzzelle", teschi anonimi e abbandonati a cui veniva restituita un'identità in cambio della possibilità per i vivi di instaurare un dialogo intenso e proficuo con il morto a cui il cranio apparteneva, era diffuso in diversi cimiteri, chiese e luoghi di Napoli. Le pratiche religiose della Napoli ipogea furono bandite nel 1969 da Corrado Ursi, arcivescovo al servizio del Concilio Vaticano II. Ancora oggi però, il culto si pratica nei luoghi in cui sono presenti i resti dei morti, come ad esempio al cimitero delle Fontanelle. Non si tratta di un semplice patrimonio culturale né di una esotica sopravvivenza, ma di un insieme di pratiche che collaborano alla costruzione del tessuto sociale di una città "moderna", in un continuo dialogo con il suo complesso presente (De Matteis 2014; Van Loyen 2020). In tutt'altro contesto, Christophe Pons (2002) ha documentato i modi in cui i morti riemergono nelle esistenze ordinarie dei vivi. In Islanda, gli incontri con i defunti in sogno o attraverso visioni possono avvenire in modo del tutto estemporaneo, senza che nulla determini a priori il motivo della loro manifestazione. Per gli abitanti dei paesi dove Pons ha svolto ricerca, le visite dei morti erano sempre sorprendenti, a volte erano piacevoli altre più spaventose; spesso non si incontravano parenti o antenati, ma morti che inviavano messaggi per i propri familiari, sollecitando in tal modo anche gli scambi e le relazioni tra i vivi. Pons descrive una rete di solidarietà, di "partnership simbolica" all'interno della quale vivi e morti si scambiano servizi e favori.

Un ulteriore esempio della presenza dei morti tra i vivi è offerto dagli studi di Bergé (1990; 1992) sullo spiritismo in Francia dove nel XIX secolo questo fenomeno, codificato dal lionese Allan Kardec, ebbe grande fortuna, per poi declinare nel corso del XX secolo ma non scomparire. Attraverso la trance controllata dei medium spiritisti, la scrittura automatica, la parola, ma anche lo schermo sfocato di un televisore o le immagini impresse su un nastro vide-

remotti_interni_bozza1.indd 154 07/01/25 13:52

oregistrato, i defunti continuavano e continuano a manifestarsi ai vivi secondo forme apprese che cambiano nel tempo. Di fronte a questi fenomeni Bergé invitava il lettore ad assumere una postura se non di adesione quantomeno di apertura, una disponibilità alla comprensione empatica capace di predisporci ad accogliere anche gli aspetti della condizione umana che di primo acchito ci paiono estranei. Un'indicazione che possiamo seguire per guardare alle forme contemporanee di dialogo con i morti – che nelle società europee e nord-americane passano attraverso le lettere indirizzate ai defunti, le visioni, la consultazione di medium, ecc. (Déspret 2017) – e che includono scenari aperti dagli sviluppi della tecnologia e dell'intelligenza artificiale. Oggi, infatti, le persone lasciano le loro tracce sul web, nelle pagine dei social media, nelle chat, nei siti web, continuando ad esistere dopo la morte nella presenza, per ora ineliminabile, della loro passata vita online. In questi spazi virtuali, i vivi possono condividere le loro emozioni, il lutto e i ricordi delle persone defunte, ma anche instaurare con loro un dialogo, festeggiare le ricorrenze, postare nuove foto e quindi tenere in vita chi non c'è più (Sisto 2018). Il web non è soltanto un luogo in cui si prolunga la vita di coloro che lo hanno praticato; è anche uno spazio di emersione e relazione con chi in questo mondo non ha avuto che un'esistenza breve, mediata dal corpo materno. Come mostrano le ricerche sul lutto perinatale, oggetti, parole e immagini postate sui social media diventano gli strumenti per materializzare i figli persi in gravidanza e mantenere nel tempo una relazione con loro che va oltre il ricordo, per farsi dialogo e scambio che fa "crescere" tutte le parti coinvolte (Bleyen 2010; Mattalucci 2022, in stampa). L'intelligenza artificiale, d'altra parte, si è spinta oltre e, come alcune testate giornalistiche hanno scritto, il futuro distopico presagito da serie televisive, come Black Mirror, sembra si stia avverando e i morti possano effettivamente risorgere e apparire ai vivi. Il defunto può prendere forma e voce grazie ai progressi dell'intelligenza artificiale che memorizza e rielabora i dati dai profili sui social media, dai video e dai messaggi vocali creando una sorta di immortalità digitale, per ora allo stadio sperimentale.

remotti_interni_bozza1.indd 155 07/01/25 13:52

5. Conclusione

L'antropologia tanatologica oggi ci invita a riflettere non solo sul nostro rapporto con i morti ma più in generale sulla possibilità di ripensare l'opposizione tra immanenza e trascendenza. Il perché della morte è un interrogativo che attraversa la coscienza dell'umanità e plasma i fenomeni religiosi che cercano di darle un senso o almeno metterla in prospettiva verso fini che la trascendano. La religione nel mondo contemporaneo non è più una forza totalizzante a cui gli esseri umani delegano le loro esistenze, ma il numinoso continua ad abitare la quotidianità degli individui, in cui le cose prendono vita, e gli ordinari livelli e domini dell'esperienza si confondono l'uno con l'altro (Orsi 2008), come mostra, tra gli altri, il dialogo con i morti.

In questo saggio il nostro tentativo è stato quello di orientare le categorie del restare e del riemergere proposte da Remotti verso una prospettiva che consenta di prendere sul serio e adattarsi alle pratiche culturali lontane (Sahlins 2023) così come a quelle vicine che ci paiono meno congruenti con la razionalità scientifica. Possiamo pensare che i morti e gli altri esseri spirituali siano materializzati e mantenuti in esistenza dall'attenzione dei vivi oppure che siano presenti nel mondo e che ciò che muta è la capacità degli esseri umani, come individui e come società, di riconoscerli, accettarli e dialogare con loro. Interrogarci su che cosa – o chi – rimane, riemergere e si trasforma nel tempo, dal punto di vista di diversi attori sociali, ci permette di esplorare la coesistenza di diverse ontologie, indagarne i significati e scoprire i modi in cui i morti abitano mondi che restano, almeno in parte, ostinatamente incantati.

Bibliografia

Bergé C.
1990 *La voix des esprits ethnologie du spiritisme*, Éditions Métailié, Paris.
1992 *Trance et médiumnité en pays spirite*, «Archives des Sciences Sociales des Religions», 79, pp. 37-46.

Bleyen J.
2010 *The Materialities of Absence after Stillbirth: Historical perspectives*, in J. Hockey, C. Komaromy, C. Woodthorpe (eds.), *The Matter of Death*, Palgrave MacMillan, Hampshire, pp. 69-84.

remotti_interni_bozza1.indd 156 07/01/25 13:52

Brivio A.
2008 *Nos grands-pères achetaient des esclaves… Le culte de Mami Tchamba au Togo et au Bénin*, «Gradhiva», 8, pp. 64-79.
Brivio A., Mattalucci C. (a cura di)
2022 *La materia per pensare la morte*, Cortina, Milano.
De Matteis S.
2013 *Mezzogiorno di fede: il rito tra esperienza, memoria e storia*, M. D'Auria, Napoli.
Déspret V.
2017 *Non dimenticare i morti. I racconti di quelli che restano*, Nuova Ipsa, Palermo.
Fabietti U.
2014 *Materia sacra. Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica religiosa*, Raffaello Cortina, Milano.
Ferrandiz F.
2004 *The body as wound: possession, malandros and everyday violence in Venezuela*, «Critique of Anthropology», 24 (2), pp. 107-133.
Leach E.
1973 *Nuove vie dell'antropologia*, il Saggiatore, Milano.
Mattalucci C.
2022 *Corpi, immagini e oggetti nel lutto perinatale*, in A. Brivio, C. Mattalucci (a cura di), *La materia per pensare la morte*, Libreria Cortina, Milano, pp. 135-156.
in press *A message from babe."Necrodialoguesin pregnancy loss*, in E. Fabietti, Z. Ghyselinck (eds.), *Necrodialogues and Media. Communicating with the Dead in the Twentieth and Twenty-First Centuries*, De Gruyter, Berlin.
Orsi R.
2005 *Between Heaven and Earth. The religious worlds people make and the scholars who study them*, Princeton University press, Princeton.
2008 *Abundant history: Marian apparitions as alternative modernity*, «Historically Speaking», 8, 7, pp. 12-16.
Pons C.
2002 *Réseaux de vivants, solidarités de morts. Un système symbolique en Islande*, «Terrain», 38, pp. 127-140.
Remotti F.
1993a *Etnografia Nande. Società, matrimoni, potere*, il Segnalibro, Torino.
1993b *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Bollati Boringhieri, Torino.
2004 *Il secco e il putrido. Luoghi dei vivi e luoghi dei morti tra*

remotti_interni_bozza1.indd 157 07/01/25 13:52

i baNande del Nord Kivu, «La ricerca folklorica», 49, pp. 15-26.

2009 *Noi primitivi. Lo specchio dell'antropologia* (nuova ed.), Bollati Boringhieri, Torino.

2014 *Per un'antropologia inattuale*, Elèuthera, Milano.

2018 *Categorie mortuarie: "ciò che scompare", "ciò che rimane", "ciò che riemerge"*, in V. Nizzo (a cura di), *Antropologia e archeologia a confronto. Archeologia e antropologia della morte*, vol. I, *La regola dell'eccezione*, Fondazione Dià Cultura, Roma, pp. 69-99.

2022 *Categorie del divenire in relazione alla morte*, in A. Brivio, C. Mattalucci (a cura di), *La materia per pensare la morte*, Libreria Cortina, Milano, pp. 169-199.

Remotti F. (a cura di)

2006 *Morte e trasformazione dei corpi. Interventi di tanatometamòrfosi*, Bruno Mondadori, Milano.

Sahlins M.

2009 *Un grosso sbaglio. L'idea occidentale di natura umana*, Elèuthera, Milano.

2014 *La parentela che cos'è e che cosa non è*, Elèuthera, Milano.

2023 *La nuova scienza dell'universo incantato. Un'antropologia dell'umanità (quasi tutta)*, Raffaello Cortina, Milano.

Sisto D.

2018 *La morte si fa social. Immortalità, memoria e lutto nell'epoca della cultura digitale*, Bollati Boringhieri, Torino.

Van Loyen U.

2020 *Napoli sepolta. Viaggio nei riti di fondazione di una città*, Meltemi, Milano.

Venkatachalam M.

2015 *Slavery, memory and religion in Southeastern Ghana, c.1850 - present*, Cambridge University Press, Cambridge.

Wendl T.

1999 *The Tchamba cult among the Mina in Togo*, in H. Behrend, U. Luig (eds.), *Spirit possession: modernity and power in Africa*, University of Wisconsin Press, Madison, pp. 111-123.

Weber M.

2017 *La scienza come professione; La politica come professione*, Mondadori, Milano.

remotti_interni_bozza1.indd 158 07/01/25 13:52

Morti inquieti nella Sápmi contemporanea, un excursus

Erika De Vivo

Introduzione

Da secoli nelle regioni più settentrionali del continente Europeo lingue diverse si sono mescolate riflettendo il mosaico etnico di quelle regioni. In quei luoghi risuonano non solo le lingue egemoniche (norvegese, svedese, russo, finlandese) ma anche altri idiomi: il meänkeali, il kven e le lingue sámi. Queste lingue e le relative culture sono state a lungo perseguitate in quanto testimoni dell'alterità interna a Stati nazionali in cui l'ideologia nazionalista non lasciava spazio alla eterogeneità. Il kven e il meänkieli sono oggi ritenuti varianti del finlandese stesso parlate da discendenti di migranti finlandesi stanziatisi nell'attuale Svezia settentrionale e lungo le coste della Norvegia del nord.

I sámi sono riconosciuti come unico popolo indigeno del continente europeo. Essi chiamano la propria terra Sápmi. A causa della colonizzazione, della stigmatizzazione e dell'assimilazione forzata, oggi molti di coloro che si identificano come sámi non parlano o hanno una conoscenza limitata delle lingue dei propri antenati. Con lo strutturarsi degli Stati nazionali, i territori ancestrali dei sámi vennero spartiti tra le potenze locali. La colonizzazione della Sápmi fu un processo graduale che si manifestò in fasi e modi

diversi nei quattro contesti statali di Norvegia, Svezia, Finlandia e Russia. I confini nazionali, trasversali alle aree linguistico-culturali dei Sámi, hanno avuto un ruolo decisivo nella frammentazione delle culture sámi.

Come sottolinea Dankertsen (2022), riprendendo le teorie di Wolfe sulla logica coloniale dell'eliminazione (2006), nel caso del popolo sámi la colonizzazione non è riconducibile ad un evento specifico ma è legata alle strutture sociali e di potere ed è da concepirsi come struttura volta all'eliminazione attraverso l'emarginazione. Le culture sámi sono state a lungo stigmatizzate a livello locale e statale e solo a partire dagli ultimi decenni del XX secolo le varie autorità competenti hanno cominciato a lavorare in sinergia con le comunità sámi per valorizzare lingue, stili di vita, e cosmovisioni indigene. Nonostante le differenze e le particolarità locali, in tempi storici le culture sámi hanno mantenuto molti elementi in comune. Ad esempio, attitudini verso l'ambiente e le entità che lo popolano ma anche norme di comportamento e visioni del mondo travalicavano i confini linguistici tra le varie comunità sámi.

Questo contributo si propone di fornire una panoramica su alcune di queste attitudini, ovvero il rapporto tra vivi e morti focalizzandosi su una categoria specifica di entità nonumane: gli *eahpáraččat* (sámi settentrionale. sing. *eahpáraš*), ovvero gli spiriti dei bambini esposti. Queste riflessioni sono basate sull'analisi della letteratura di riferimento; sulla ricerca etnografica svolta dall'autrice nel Márku di Stuornjárga (Sápmi norvegese) (2018-2023); e sui dati stati raccolti durante interviste qualitative con membri della comunità sámi di Romsa/Tromsø (Sápmi norvegese).

La conversione forzata e la sopravvivenza di epistemologie indigene

I sámi entrarono in contatto con il cristianesimo già nel medioevo, quando i popoli limitrofi si convertirono al cattolicesimo e all'ortodossia. Le prime chiese in Sápmi risalgono al secolo XI e tracce dell'influenza cristiana sono riscontrabili nelle pratiche religiose sámi dell'epoca (Hansen & Olsen, 2004). Processi di cristianizzazione e conversione sistematica cominciarono nel XVI secolo circa e portarono all'erosione della maggior parte delle pratiche indigene. Gli storici però concordano che per secoli le visioni del mondo

remotti_interni_bozza1.indd 160 07/01/25 13:52

sámi convissero con quelle cristiane, spesso compenetrandosi (Rydving 2004). Si riscontrano tracce di questa coesistenza in varie usanze tra cui quelle relative ai morti ed in particolare i morti inquieti.

Un punto di svolta nella cristianizzazione sistematica dei sámi si ebbe a inizio XVIII secolo quando vennero fondate delle scuole apposite per la formazione religioso-pedagogica di missionari che lavorassero tra i sámi. Già dal secolo precedente, le iniziative statali ed ecclesiastiche erano confluite in sforzi congiunti per sradicare le visioni del mondo indigene: le cerimonie e le pratiche sámi così come il *luohti* (canto tradizionale) vennero banditi, i sistemi di conoscenza sámi vennero demonizzati, molti praticanti rituali accusati di stregoneria e giustiziati, e i *goavddis* (tamburi rituali) sequestrati e spesso distrutti (Hagen 2014). Solitamente tramandati per generazioni, questi oggetti rituali collegavano i loro proprietari con propri antenati e discendenti. Per questo motivo, e nonostante le pressioni dei missionari, molti si rifiutarono di cedere alle autorità i propri *goavddis*, preferendo affidarli alle acque dei laghi o nasconderli nei boschi. In quest'ultimo caso, in condizioni ambientali favorevoli, alcuni *goavddis* si preservarono e vennero scoperti nei loro nascondigli originali centinaia di anni dopo. Questo è il caso del *goavddis* rinvenuto a Hilsá, nella penisola di Stuornjárga (Sápmi norvegese). Datato tra il 1680-90 e il 1730-70 il *goavddis* fu realizzato quando la persecuzione delle epistemologie sámi era già cessata, testimoniando che le conoscenze e le abilità richieste non solo per costruirlo ma anche per usarlo erano ancora note e che almeno alcune persone avevano mantenuto visioni del mondo non cristiane all'interno di un contesto religioso complesso ed eterogeneo (Storm, Fonneland 2022). Il *goavddis* di Hilsá è una testimonianza materiale della sopravvivenza almeno parziale delle cosmovisioni indigene nonostante la conversione forzata. Nei secoli, tali visioni del mondo hanno continuato a plasmare il modo in cui i sámi si relazionano con il mondo che li circonda. Secondo le cosmovisioni native, i sámi condividono i loro territori ancestrali non solo con animali, alberi, piante, rocce, umani di antica e recente immigrazione, ma anche con spiriti ed esseri diversi dall'uomo. Per secoli, i sámi hanno co-costruito i territori della Sápmi con queste entità attraverso il rispetto e la reciprocità. Tra

remotti_interni_bozza1.indd 161 07/01/25 13:52

queste entità si annoverano i morti e i loro spiriti nelle loro molteplici manifestazioni.

Gestire i morti

Nelle culture sámi pre-industriali (che in alcune aree della Sapmi si sono mantenute fino al secondo dopoguerra), il rapporto tra vivi e morti era molto articolato e caratterizzato dall'allontanamento dei morti dai vivi. Fonti archeologiche mostrano che in epoca pre-cristiana le pratiche funerarie sámi differivano notevolmente da quelle dei cristiani coevi, riflettendo concezioni della morte altrettanto diverse[1]. In antichità, i sámi non delimitavano le zone di sepoltura e spesso non seppellivano i morti in luoghi preposti alle inumazioni ma nella natura, su isolette o in grotte di montagna, ghiaioni, pendii rocciosi o lungo i fiordi interni, solitamente non lontano dal luogo della morte (Solbakk 2018).

Ligi (2004) ricostruisce tre tipi di sepolture sámi non-cristiane: l'inumazione del corpo del defunto in fosse artificiali nel terreno; sepoltura del corpo in una grotta o cavità naturale poi chiusa con rocce[2], l'immersione del cadavere in laghi sacri. Informazioni sui luoghi di sepoltura venivano trasmesse per via orale e non venivano lasciati segni che mostrassero la presenza di defunti in determinati luoghi (per esempi etnografici di simili assenze di segni permanenti, cfr. Remotti 2004). Racconti orali corroborati da fonti archeologiche mostrano come memorie di sepolture antiche perdurino tutt'oggi (Svestad 2019), rendendo il paesaggio un luogo in cui i morti dei tempi antichi coesistono con i loro discendenti, attraverso una manipolazione simbolica dell'ambiente (Favole, Ligi 2004).

Ligi, che si riferisce a questa pratica con l'espressione "semina dei morti", ritiene che attraverso queste pratiche funerarie, i sámi del passato resero rassicurante e familiare il paesaggio in cui vivono i propri discendenti. I morti condividono con i vivi il territorio in cui essi vennero seppelliti. Emerge quindi come per i sámi la separazione tra luoghi

1. Per un'analisi diacronica sulle concezioni pre-/cristiane sui morti e i luoghi di sepoltura del cadavere tra i sami, si veda Ligi (2004).

2. Si ritiene vi sia una connessione tra questo tipo di tomba e le credenze Sámi precristiane riguardanti gli spiriti degli antenati, ritenuti in grado di muoversi tra il mondo dei vivi e il mondo dei morti (Svestad 2019).

remotti_interni_bozza1.indd 162 07/01/25 13:52

dei vivi e dei morti non era così netta come invece prescritto dalla teologia luterana che, come ricorda Ligi (2004, p. 28) «prevede una spiccata dicotomia fra luoghi dei vivi e luoghi dei morti, radicalmente separati in senso simbolico». Con la conversione dei sámi al cristianesimo, le pratiche funebri mutarono e i luoghi preposti ai morti divennero i cimiteri.

In epoca storica, sia in ambito cristiano che pre-cristiano, tra i sámi la presenza di un cadavere era percepita come fuori dall'ordinario. I vivi si mantenevano quanto possibile distanti dai cadaveri poiché, come sottolineano Favole e Ligi (2004, p. 4), «la presenza materiale del cadavere sconvolge le categorie cosmologiche su cui si regge l'esistenza sociale, prima fra tutte la distinzione tra i luoghi dei vivi e i luoghi dei morti». Quando una persona moriva in una *goahti* (capanna di torba), questa veniva temporaneamente abbandonata, per un giorno la porta veniva capovolta in modo che l'interno fosse visibile all'esterno viceversa. Il defunto non veniva mai traslato attraverso la porta, pena la morte di un altro individuo che si trovava nella stessa *goahti*, ma tramite un'apertura ottenuta rimuovendo parte di una parete. Secondo l'autore sámi Johan Turi (1854-1936), all'origine di queste pratiche vi era la convinzione che vivi e morti non debbano percorrere la stessa strada. Da un punto di vista pratico, in determinate circostanze i morti erano tenuti relativamente vicini ai vivi per lassi di tempo variabili (2012 [1910]). Turi (ibidem), riferendosi alle pratiche funebri a lui coeve, spiega che tra i pastori di renne, se una persona moriva durante la transumanza invernale, il cadavere veniva riposto in una *bulki* (slitta) o in una bara nel caso il legname fosse disponibile[3]. Un castrone, ovvero un maschio di renna adulto e castrato, con un pezzo di stoffa bianca tra le corna trainava la slitta/bara in disparte rispetto al resto del gruppo. In assenza di un castrone, la *bulki*/bara veniva attaccata al resto della carovana e quando questa veniva sciolta per organizzare l'accampamento, la *bulki*/bara veniva lasciata ai margini dello stesso. Quando la carovana fosse passata nelle vicinanze di una chiesa, due persone avrebbero traslato il corpo al cimitero per inumarlo[4]. Quando una persona mo-

3. Vasti territori della Sápmi si trovano oltre la linea degli alberi e in passato non sempre era disponibile legname per realizzare una bara.

4. Testimonianze archeologiche dimostrano che l'inumazione in tombe è legata al cri-

remotti_interni_bozza1.indd 163 07/01/25 13:52

riva durante la transumanza primaverile (quando lo sciogliersi della neve rende arduo lo spostamento via slitta), il cadavere veniva posto in una *bulki*/bara e poi inumato su un'isola lacustre in una fossa poi coperta da zolle erbose, la tomba contrassegnata da una croce di betulla. Nel caso non fosse stato disponibile né legname né una *bulki*, il corpo veniva adagiato nella fossa coperto esclusivamente da corteccia di betulla e zolle erbose. L'inumazione temporanea su isole lontane dai sentieri rispondeva a varie esigenze: tenere lontano dalla tomba le persone ma anche gli animali che avrebbero potuto divorare i resti; l'acqua era considerata un confine simbolico che impediva agli spiriti di abbandonare il luogo della sepoltura. I resti dei defunti inumati in bare/*bulki* venivano poi recuperati durante l'inverno e portati in un cimitero per l'inumazione finale. Per i cadaveri sepolti senza bara, l'isola solitamente rimaneva il luogo di sepoltura permanente. Quando ci si recava a recuperare i corpi, i familiari avevano premura di cantare qualche versetto di un salmo prima di partire con il cadavere (2012 [1910]). Oltre alla testimonianza di Turi, dati archeologici mostrano che l'uso della *bulki* come bara, comune in epoca precristiana, perdurò anche successivamente. La continuità attestata da graduali cambiamenti tra le pratiche funerarie pre-cristiane e cristiane, suggerisce che non vi fu una rottura improvvisa nelle pratiche rituali funebri sámi (Svestad 2019).

I morti non sono tutti uguali

Come spiega Turi, che scrive a inizi Novecento, i vivi cercavano di mantenere una distanza fisica e simbolica dai morti. I vivi e i morti però potevano incontrarsi ed interagire, come rivelano alcuni dettagli linguistici: in sámi meridionale il verbo *soedattet,* letteralmente "parlare, discutere con i morti", implica l'esistenza di alcune persone capaci di dialogare con i defunti (Helander-Renvell 2009, p. 50). La possibilità di interagire con i morti è riportata inoltre in numerosi racconti (cfr. tra gli altri, Qvigstad 1928; Deman-Hatt 2019).

Studi recenti sulla percezione della morte in alcune comunità sámi della Norvegia dimostrano che per molti la

stianesimo. Le tombe pre/non-cristiane infatti non erano scavate nel terreno ma ricavate in gravine o in laghi (Svestad 2019).

remotti_interni_bozza1.indd 164 07/01/25 13:52

morte non rappresenta la fine di un'esistenza, ma piuttosto il passaggio a un altro tipo di rapporto con chi è ancora in vita (Kroik et al. 2020). Secondo le epistemologie sámi, i morti possono sia aiutare sia nuocere ai vivi. Come essi si comportino dipende da come vengono trattati dai vivi con cui entrano in contatto.

Solitamente gli spiriti non sono visibili ma quando si palesano, si riconoscono perché non hanno la testa e quando si muovono, volano uno sopra l'altro (Turi 2012 [1910]). Turi (ibidem) racconta di individui eccezionali in grado non solo di vedere e sentire i morti ma anche di interagire con loro e talvolta addirittura controllarli, servendosene per i loro fini. Una categoria di persone in particolare aveva queste capacità. Chiamati *noaideslágáš*, essi erano gli "esperti nelle arti *noaide*" (pl. *noaiddit*, i *noaide* erano specialisti rituali non cristiani). Avendo le conoscenze per obbligare gli spiriti all'obbedienza, queste persone arruolavano gli spiriti dei morti come aiutanti. Per fare ciò manipolavano il corpo del defunto in determinati modi prima che questo venisse sepolto (DuBois 2023). Turi racconta che i *noaiddit* prelevavano del liquido dalla bocca di un cadavere per conservarlo in una bottiglia. Se questo liquido fosse stato somministrato ad una persona, questa sarebbe morta. I *noaiddit* ricorrevano anche ai denti dei defunti così come alla terra del cimitero per alcune pratiche occulte (Turi 2012 [1910]).

Secondo le visioni del mondo sámi, i morti non sono tutti uguali. Come dimostrato dal folklorista e linguista Thomas DuBois (2023)[5], queste differenze sono solitamente legate al tipo di morte e si riflettono nella complessa terminologia riferita ai fantasmi. Alcuni termini sono tra loro sinonimi caratterizzati da sfumature semantiche mentre altri indicavano categorie di morti specifiche. Turi e Turi (1919) riportano termini quali: *mánnelaččat*, *mánnilašveahka*, *bijagat*, *birot*,

5. Dubois (2023) offre una prospettiva sulla concezione Sami dei morti a cavallo del XX secolo basandosi sugli scritti di Turi (1854-1936), sui resoconti del folclorista norvegese Just Qvigstad (1853-1957), sui racconti raccolti dal politico Sámi Isak Saba (1875-1921) e su un'antologia del folklore Sámi di Aanaar del 1886. Come spiega Dubois, le informazioni disponibili sono parziali data la natura segreta dei saperi sámi sugli spiriti dei morti. Inoltre, dal momento che le pratiche sámi erano vietate per legge e potevano comportare multe e carcere, nonché l'esecuzione durante le persecuzioni del XVII secolo, non stupisce che i Sami fossero reticenti nel discutere le proprie visioni del mondo, in particolare con membri delle istituzioni coloniali.

remotti_interni_bozza1.indd 165 07/01/25 13:52

hihpelaččat, *jámehat* e *jámešat*. Secondo DuBois, *mánnelaččat* è legato al verbo *mánnet* (maledire, rimproverare). Jámehat è un derivato verbo *jápmit* (morire). *Bijagat* (singolare *bijat*) viene da *bidjat* (mettere, posizionare), e si usa per indicare spiriti che vengono "mandati contro" a qualcuno in un atto di aggressione interpersonale. Il termine generico che più si avvicina a "spiriti dei morti" sarebbe *mánnelaččat*(2023, p. 4).

I morti inqueti

Secondo le visioni del mondo indigene, chi muore in circostanze sospette, chi subisce una "cattiva morte", o chi non riceve sepoltura, infesta il luogo in cui giace il proprio cadavere (Turi 1910 [2018], Qvigstad 1928). Analizzando i testi di Turi sui fantasmi, Dubois sottolinea come l'esistenza di spiriti erranti non appartiene alle visioni del mondo cristiane proprie della teologia luterana di inizio Novecento. Queste entitá proprie delle cosmologie sámi non trovavano quindi uno spazio nella dottrina luterana. Se, in contesti cattolici, queste anime sospese sarebbero potute essere assimilate facilmente a quelle del purgatorio, in ambito luterano l'assenza di un euquivalente del purgatorio ha reso questi spiriti anime intrappolate tra le ricompense del paradiso (riservato a chi avesse avuto una vita davvero pia) e i tormenti dell'inferno (riservati a chi avesse compiuto dei gravi peccati). Questo quadro esplicativo secondo Dubois avrebbe permesso di incorporare i morti inquieti delle epistemologie sámi in una visione del mondo cristiana (2023).

I morti annegati, *rávga* in sámi Settentrionale, sono tra i morti inqueti che restano in prossimità del proprio cadavere[6]. Il *rávga*, non sopporta che i vivi, anche involontariamente, si riposino sui suoi resti. Se questo accade, il *rávga* tormenta il dormiente fino a svegliarlo, ordinandogli di andarsene. Un altro spirito inqueto legato al luogo in cui giacciono i suoi resti mortali, è l'*eahpáraš* (pl. *eahpáraččat*), il

6. Il rávga è la controparte Sami del *draug* norvegese, un cadavere rianimato di una persona annegata, e del (*meri*)*raukka* finlandese. *Meri* in finlandese significa "mare". In una testimonianza di inizi Novecento, un uomo di nome Pieraš Gunnar traccia una interessante distinzione tra *rávga* e il *čacce-jammek* (acqua morta), ritenendo il primo una creatura fisica ("*sivnnadus*") mentre il secondo sarebbe uno spirito, ("*vuoiŋak*") (Dubois 2023).

remotti_interni_bozza1.indd 166 07/01/25 13:52

fantasma di un bambino nato in segreto, non battezzato e assassinato o abbandonato e lasciato morire nei boschi senza ricevere una degna sepoltura. Il fatto che i vivi potessero interagire con i morti inquieti nei luoghi in cui giacciono i resti mortali degli spiriti rende questi luoghi quelli che Favole e Ligi (2004, p. 6) definiscono «luoghi dei morti [che] non sono necessariamente spazi di "confinamento" e di separazione, ma aree in cui si organizzano le intersezioni, gli incontri, le relazioni tra i viventi e i defunti».

In una sezione del loro volume intitolata «Spiegazione di cosa sia un æppara», Turi e Turi raccontano che l'*eahpáraš* è "un bambino che le ragazze non allevano, ma lo strangolano come un cucciolo, né lo battezzano, e poi lo nascondono" (1919, p. 42). A differenza di altri spiriti, l'*eahpáraš* è considerato senza colpe (Dubois 2023) in quanto la morte dell'individuo è sopraggiunta prima che lo stesso potesse compiere peccato se non quello originale. L'*eahpáraš*, senza nome e senza tomba, è una entità liminale che permane nel luogo della morte o dell'abbandono, ivi manifestandosi ai vivi e talvolta interagendo con loro. A rimarcare il loro status liminale, gli *eahpáraččat* apparirebbero regolarmente (in alcuni resoconti ogni 7 anni) nei momenti di transizione tra il giorno e la notte, ovvero all'alba o al tramonto. Secondo Turi e Turi:

> æppáraš si rivela solitamente nella voce naturale di una pernice bianca […] per tre volte, poi si trasforma nella voce di un bambino, e da quella non puoi scappare, anche se corri velocemente; ed è ancora più pericoloso per chi ha paura, correre così veloce che potrebbe ammalarsi (1919, p. 177).

Questo spirito è quindi molto pericoloso ed è necessario seguire regole comportamentali quando si ha a che fare con un *eahpáraš* per garantire che non nuoccia i vivi. Esso deve essere trattato con rispetto e compassione ma anche con cautela. Come spiega Skåden: «Verranno e dovrai essere consapevole di cosa fare perché sono pericolosi per te se non li tratti [adeguatamente]» (S. Skåden, intervista, 21/2/2019, Tromsø).

remotti_interni_bozza1.indd 167 07/01/25 13:52

Dare un nome all'*eahpáraš*

L'esistenza di spiriti *eahpáraččat*[7] nel folklore sámi potrebbe documentare in modo indiretto la pratica dell'abbandono di infanti in contesti sámi. Non sussistono fonti storiche che testimonino se questa prassi fosse comune ma Turi e Turi (1919, p. 47) raccontano che «si è sentito che lo hanno fatto anche i lapponi [cioè commesso un omicidio di bambino […] e dai tempi passati ci è stato detto molto di questi æppara, che venivano spesso sentiti e piangevano». Turi e Turi poi spiegano che la causa dell'omicidio degli infanti è da ricondurre «probabilmente nella loro [delle madri] opinione sulla vergogna [di avere un figlio prima del matrimonio], e suppongo che un altro motivo [dell'omicidio] sia: come potrà allevarlo quando è povera?». Viene qui offerta non solo una causa legata allo stigma ma anche ai problemi legati a condizioni strutturali di povertà.

È interessante notare che, in epoca storica, prima della conversione al cristianesimo, per una donna sámi avere figli fuori dal matrimonio non era considerato fonte di vergogna e i bambini erano legati alla comunità sin dalla gravidanza. Attraverso sacrifici, lo specialista rituale connetteva il feto al mondo dei non-umani. Una volta nato, l'infante riceveva un nome. Questa pratica era un momento importantissimo nella vita di una persona dal momento che, con il nome, si acquisiva una identità sociale. Era importante che i neonati ricevessero il nome di parenti morti di recente, spesso i nonni. In questo modo il defunto poteva tornare in vita attraverso i suoi discendenti e questi potevano assumere identità e caratteristiche dei loro omonomi parenti deceduti. Allo stesso tempo, questo avrebbe soddisfatto i defunti, impedendo loro di attirare a sé i vivi. Il neonato poteva anche ricevere un luohti che, proprio come il nome, poteva essere usato per identificarlo (Anderson 1984; Solbakk 2018).

Tra i sámi, il dare un nome era una forma di battesimo nel senso etimologico del termine. Battesimo infatti deriva dal greco *baptizein*, "immergere in acqua", e tra i sámi il dare un nome ai neonati era un rituale collegato con le abluzioni di quest'ultimi. In antichità questa pratica era nota come

7. L'*eahpáraš* non è una figura esclusiva del folklore sámi e ha dei corrispettivi nelle culture norvegese (*utburd* o *utbor*), svedese (*utböling* o *utkastning*), e finlandese (*liekkiö*, *ihtiriekko* o *äpärä*) (Pentikainen 1968).

remotti_interni_bozza1.indd 168 07/01/25 13:52

Sáráhkká-lávgun (bagno di Sáráhkká) e colei che imponeva il nome come *lávgoeadni* – la madre del bagno (Solbakk 2018). Questi termini incorporano una delle figure centrali delle ritualità legate alla gravidanza e nascita: la dea Sáráhkká.

Con il radicarsi del cristianesimo, la percezione dei figli illegittimi e delle loro madri cambiò radicalmente. Avere figli da nubili poteva comportare gravi conseguenze sociali e partorire in segreto, abbandonando il neonato, poteva essere per molte donne l'unico modo per sfuggire all'emarginazione. L'avvento del cristianesimo influenzò le pratiche battesimali degli *eahpáraččat* così come quelle dei neonati[8]. Data l'importanza sociale del nome, probabilmente anche secondo le epistemologie non-cristiane il conferimento di un nome era l'unica cosa che poteva placare un *eahpáraš*. Con il cristianesimo, questa pratica si trasformò in un vero e proprio battesimo, affiancato dalla recitazione di preghiere. Come riporta Qvigstad (1928), nel 1903, Henrik Olsen Reppen raccontò che nel dare un nome all'eahpáraš, la benedizione del Padre Nostro e della Trinità dovevano essere recitate al contrario. In molti racconti, si rimarca la necessità di dare allo spirito due nomi, uno maschile e uno femminile. In questo modo si è sicuri che l'*eahpáraš* riceva un nome appropriato al genere. Turi e Turi riportano che, quando si sente un eahpáraš piangere, le persone coraggiose chiedono:

> "Perché piangi?" E [l'*eahpáraš*] racconta che era stato lasciato in questo luogo e che vuole un nome. E quando sono le persone coraggiose a sentirlo piangere, allora chiedono: "Perché piangi?" E poi [cioè il fantasma| dice che è stato messo lì e che vuole un nome. E allora l'uomo coraggioso Lo battezza così: "Io ti battezzo nel nome della Trinità, nel nome di Dio Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, tu Adamo, tu Eva è il tuo nome!" E poi legge la benedizione e la preghiera del Signore e questo: "Dormi nella pace di Dio

8. I sacerdoti e le autorità secolari avevano l'ordine di sradicare i nomi "pagani" Sami e i bambini dovevano ricevere nomi di cristiani durante il rito luterano del battesimo. Ciononostante, anche molto tempo dopo la conversione forzata, era diffusa la pratica del "secondo battesimo" attraverso cui i genitori lavavano via il nome cristiano dato dal sacerdote al bambino per ribattezzare quest'ultimo con un nome sami in onore di Sáráhkká. Si temeva infatti che il battesimo cristiano e il nome norvegese potessero far ammalare il bambino, ostacolandone lo sviluppo (Solbakk 2018).

remotti_interni_bozza1.indd 169 07/01/25 13:52

> fino al giorno del giudizio, quando il sommo re ti chiamerà davanti al seggio del giudizio!" (1919, p. 47).

Sebbene incontrare un *eahpáraš* sia un evento spaventoso e dargli un nome possa essere anche un'azione apotropaica, questa forma di interazione non è basata esclusivamente sulla paura. Dare un nome significa osservare i principi di rispetto e reciprocità che ispirano i valori sámi e sostengono le relazioni sámi con entità diverse da quelle umane.

Conclusioni: memorie collettive

Storie legate agli *eahpáraččat* sono parte della memoria collettiva delle comunità, come emerso durante un'intervista con Sigbjørn Skåden. Mentre raccontava della topografia del Márku di Stuornjárga, Skåden cominciò a raccontare di un luogo legato alla memoria di un *eahpádus* (Márku-sámi per eahpáraš).

> S: Proprio vicino a quel fiume, c'è la storia di qualcosa chiamato…ah, qual è l'inglese…? Beh, è come: il "prato dei bambini che ritornano".
>
> E: che ritornano?
>
> S: Sì… i bambini indesiderati vengono messi a morire… perché non sono… [sono] quelli nati fuori dal matrimonio. Nella mitologia sámi restano in giro. Nella tradizione sámi possono ritornare perché non sono stati battezzati. Ritornano e piangono così… in alcuni posti puoi sentire piangere i bambini. Uno dei campi vicino alla cascata si chiama Eahpádusjalga, che significa 'il campo dei bambini indesiderati o… che ritornano'. È solo un esempio. Voglio dire, la maggior parte degli esempi non sono così interessanti, ma ti danno comunque una connessione. Ti collega direttamente alla storia della zona.
>
> E: Questi luoghi hanno preso questi nomi perché lì [la gente locale] sentiva i bambini piangere?
>
> S: Quello è un posto dove può capitare di sentirli. (S. Skåden, intervista, 21 febbraio 2019, Tromsø)

Emerge da queste parole come, per Skåden, le storie sui bambini esposti siano profondamente radicate nel territorio, fornendo punti di riferimento per eventi storici e spiegazioni di specifiche caratteristiche del paesaggio locale

Oltre ad Eahpádusjalga, un altro luogo del Márku in cui venne udito un *eahpáraš* è Eahpádusrápma. Questi luo-

remotti_interni_bozza1.indd 170 07/01/25 13:52

ghi corrispondono a quelli che Ligi definisce "luoghi 'ad iniziativa dei morti', dove cioè i defunti abitano o possono farsi presenti mediante una qualche forma di corpo extrafisico" (2004). Toponimi come Eahpádusjalga fissano nella memoria collettiva incontri e interazioni con un *eahpáraš*, tramandando conoscenze su queste entità. In Sápmi, oltre ad essere indicatori di collocazioni spaziali, i toponimi[9] connotano la storia e le realtà locali (Ingold 2000) spesso incapsulando informazioni su cosmografie ed cosmovisioni (cfr. Basso 1996), evocando storie e avendo preservando la memoria collettiva delle interazioni con esseri diversi da quelli umani, tra cui i defunti. Ne sono esempio quei toponimi che ricordano antenati, o luoghi di sepoltura di individui speciali. Coloro che lasciarono un segno nella memoria vengono ricordati in luoghi per loro significativi attraverso i toponimi, permettendo ai discendenti di relazionarsi con i propri antenati attraverso storie connesse allo spazio. La stessa funzione la ricoprono i toponimi che ricordano l'incontro con morti inquieti. Questi toponimi offrono contestualizzazione alle storie ad essi associate. Dankertsen dimostra che le storie di fantasmi svolgono per molti sámi un ruolo centrale nella costruzione di una identità individuale all'interno di una comunità che comprende anche gli antenati e i potenziali discendenti futuri. Queste storie non racchiuderebbero solo elementi delle epistemologie indigene non-Cristiane ma funzionerebbero anche «come un modo per socializzare le persone in una visione del mondo sámi e conferire potere alle persone attraverso il modo in cui posizionano gli individui in relazione al mondo naturale e spirituale, al loro passato e alla società sámi» (2022, p. 341).

Come argomentato in questo saggio, nelle visioni del mondo indigene, gli spiriti dei bambini esposti non trovano pace fino al momento in cui non viene assegnata loro una identita sociale attraverso il conferimento di un nome proprio. Fino a quel momento, questi spiriti sono destinati a restare nei pressi del luogo in cui il loro corpo fu abbandonato. I neonati venivano esposti da vivi ma la loro morte era praticamente certa ed era anche il fine ultimo ricercato

9. In Sápmi, come in molti contesti coloniali, il processo di colonizzazione toponomastica fu un atto di violenza epistemologica sistematica. Solo alla fine del XX secolo, i toponimi Sami sono stati reintegrati nella sfera pubblica.

remotti_interni_bozza1.indd 171 07/01/25 13:52

da chi li esponeva. Ricorrendo alle categorie proposte da Remotti (1993) in relazione alle pratiche antropopoietiche relative al trattamento dei cadaveri, risulta evidente che l'abbandono dei neonati alla mercé della natura era una pratica volta a far scomparire quei bambini nati fuori dal vincolo matrimoniale la cui stessa esistenza era testimonianza di un peccato. Per questo motivo, l'atto dell'abbandono di un bambino vivo risulta esso stesso un modo di controllare il cadavere dello stesso. Se questo cadavere diventa qualcosa che sparisce, il suo spirito, ovvero l'*eahpáraš* risulta essere qualcosa che rimane e che riemerge ciclicamente fino a quando non viene riconosciuto e accettato dalla comunità. Solo in quel momento l'*eahpáraš* puo davvero scomparire.

Bibliografia

Anderson M.
1984 *Proper names, naming, and labeling in saami*, «Anthropological Linguistics».

Basso K.
1996 *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language Among the Western Apache*, New Mexico University Press, USA.

Dankertsen A.
2022 *'It's more like it doesn't even exist': stories of hauntings as a way of resisting colonial elimination of Sámi presence*, «AlterNative: An International Journal of Indigenous Peoples», XVIII, no. 3, pp. 335 ss.

Demant-Hatt E.
2019 *By the Fire: Sami Folktales and Legends*, Minnesota University Press, Minneapolis.

DuBois T.A.
2023 *The Usually Invisible, Occasionally Visible, Spirits of the Dead in Early Twentieth-Century Sámi Folklore*, «Humanities», 12, n. 5, pp. 94 ss.

Favole A., Ligi G.
2004 *L'antropologia e lo studio della morte: credenze, riti, luoghi, corpi, politiche*, «La ricerca folklorica», pp. 3 ss.

Hagen R.B.
2014 *Witchcraft and Ethnicity: A Critical Perspective on Sámi Shamanism in Seventeenth-Century Northern Norway*, a cura di M. Nenonen, R. Toivo, *Writing Witch-Hunt Histories*, Brill, Leiden, pp. 141 ss.

remotti_interni_bozza1.indd 172 07/01/25 13:52

Hansen L.I., Olsen B.
2013 *Hunters In Transition: An Outline Of Early Sámi History*, Brill, Leiden.

Helander-Renvall E.
2010 *Animism, Personhood And The Nature Of Reality: Sami Perspectives*, «Polar Record», 46, n. 1, pp. 44 ss.

Ingold T.
2000 *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, New York, Routledge.

Kroik L. et al.
2020 *Using narrative analysis to explore traditional Sámi knowledge through storytelling about End-of-Life*, «Health & Place», 65, 102424.

Ligi G.
2004 *Cimitero cristiano e cimitero" saami: Concezioni dell'aldilà e organizzazione dello spazio in Lapponia*, «La ricerca folklorica», pp. 27 ss.

Pentikäinen J.
1968 *The Nordic dead-child tradition*. *FF Communications*, 202. Helsinki.

Qvigstad J.K.
1928 *Lappiske eventyr og sagn*, Aschehou, Oslo.

Remotti F.
1993 *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 1-189.
2004 *Il "secco" e il "putrido". Luoghi dei vivi e luoghi dei morti tra i Banande del Nord Kivu*, «La ricerca folklorica», 47, pp. 15 ss.

Rydving H.
2004 *Saami Responses to Christianity*, in J.K. Olupona (a cura di), *Beyond Primitivism: Indigenous Religious Traditions and Modernity*, Routledge, London, pp. 99 ss.

Solbakk A.
2009 *What we believe in*. *Noaidevuohta–an introduction to the religion of the Northern Saami*, ČálliidLágádus, Kárášjohka.

Skåden A., Skåden S.
2013 *Sámisk stedsnavn i Skánik/Skånland*, Skániid Girjie, Skánik.

Storm D., Fonneland T.
2022 *Indigenous Religions in the Sixth Missionary District: The Case of the Hillsá Drum*, in H. Rydving, K. Kaikkonen (a cura di), *Religions around the Arctic*, Stockholm University, Stockholm.

remotti_interni_bozza1.indd 173 07/01/25 13:52

Svestad A.
2019 *Caring for the dead? An alternative perspective on Sámi reburial*, Acta Borealia, 36, 1, pp. 23 ss.

Turi J.
2012 *An account of the Sámi* [1910], CálliidLágádus, Karasjok.

Turi J., Turi P.
1919 *Lappish Texts*, a cura di E. Demant Hatt, Bianco Lunos Bogtrykkeri, Copenhagen.

Wolfe P.
2006 *Settler Colonialism and The Elimination of The Native*, «Journal of Genocide Research», 8(4), pp. 387 ss. https:// doi.org/10.1080/14623520601056240

remotti_interni_bozza1.indd 174 07/01/25 13:52

Scomparire, rimanere, riemergere. I morti del Vajont, soggetti in divenire

Chiara Calzana

Ciò che scompare, ciò che rimane, ciò che riemerge: sono queste le «categorie tanatologiche» o «categorie del divenire in relazione alla morte» individuate trent'anni fa da Remotti (1993) e trattate in diversi saggi pubblicati successivamente (Remotti 2004; 2008; 2014; 2018; 2022). Sin dalla prima formulazione, queste categorie erano pensate per illustrare e articolare il tema del tempo, stabilendo una connessione tra «tempo», «luoghi» e «corpi». L'approfondita descrizione delle pratiche mortuarie e della disposizione degli spazi dei vivi e dei morti tra i banande fornita da Remotti nei suoi lavori offre uno spunto per esplorare come diverse culture trattino il tema della morte, e come ciò si rifletta nell'organizzazione spaziale.

Le pratiche mortuarie in ogni contesto culturale sono «ibride, caratterizzate da combinazioni e dosaggi diversi tra le tre categorie» (Remotti 2022, p. 176): ogni società nell'affrontare la morte decide cosa del defunto sia meglio far scomparire e cosa conservare, così come contestuali e differenti sono le forme del riemergere dei morti tra i vivi. Queste combinazioni sono in continuo divenire, e variano nello spazio come nel tempo. L'equilibrio tra ciò che scompare, ciò che rimane e ciò che riemerge è dunque deter-

minato da credenze, ritualità e pratiche di gestione della morte e del lutto messe in atto dai vivi sulla base di consuetudini locali. Ma cosa accade quando queste pratiche sono improvvisamente sovvertite, come nel caso dei disastri che causano morti collettive[1]?

Durante il mio lavoro etnografico nella valle del Vajont[2] – teatro della catastrofe che ha portato alla morte di 1.917 persone nel 1963[3] – ho osservato come la morte conseguente a eventi catastrofici possa sovvertire radicalmente le pratiche culturali che accompagnano i morti in questo divenire, facendo sì che essi scompaiano, rimangano e riemergano fuori dal controllo che permette la gestione dei corpi e delle anime in situazioni di morti «ordinarie». Ciò ha delle conseguenze che, come vedremo, prolungano la durata del lutto e che, sessant'anni dopo, ancora incidono sulla vita quotidiana dei familiari delle vittime. Nei giorni e negli anni successivi al disastro, i morti del Vajont hanno variamente affrontato diversi processi di tanatometamorfosi (Remotti 2006), quasi sempre completamente fuori dal controllo dei superstiti. Dopo l'impatto dell'onda del Vajont, i cadaveri erano ovunque, sia nella loro presenza sia nella loro assenza: mentre alcuni riemergevano dalle acque e dal fango deformati e trasformati, altri erano scomparsi per sempre. Perché dei morti rimanga qualcosa, la scomparsa dei corpi e degli ambienti di vita sono oggi compensate dalla cura dei luoghi preposti al loro culto e dall'opera di testimonianza e memoria dei superstiti. La sovversione delle pratiche, e in particolare l'assenza di corpi da seppellire e l'impossibilità di portare avanti una ritualità funebre tradizionale, hanno portato i vivi a fare i conti con la costante riemersione dei

1. Per una definizione di «morte collettiva» e molti esempi di casi simili a quello del Vajont, si veda Clevandier (2004).

2. L'etnografia è stata portata avanti tra il 2018 e il 2023, concentrandosi soprattutto sulle località di Erto, Casso e Vajont, i territori friulani coinvolti nel disastro. Ho vissuto diversi mesi in questi luoghi, partecipando alla vita sociale e agli eventi culturali e commemorativi, ma anche raccogliendo storie di vita e consultando archivi. I risultati sono stati presentati nella mia tesi di dottorato, discussa presso l'Università di Milano-Bicocca nella primavera del 2023 (Calzana 2023a).

3. Per approfondire le vicende legate alla catastrofe avvenuta al Vajont il 9 ottobre 1963, si consiglia (tra le tante pubblicazioni) la lettura di Merlin (1983), Reberschak (2003), Armiero (2023), Calzana (2023b).

remotti_interni_bozza1.indd 176 07/01/25 13:52

morti, che, come vedremo, ancora oggi tornano in varie forme per chiedere di essere ritrovati.

La lotta contro lo scomparire

> Innanzitutto, da queste parti ancora oggi – soprattutto per gli anziani – si fa la veglia, con il rosario e tutto. È anche un modo per raccontarsi delle storie, e ricordarsi cose del morto, di chi era [parente], quali vicende ha vissuto… Tutta la notte si sta così accanto al morto e alla famiglia, con la cassa aperta, e un po' si prega, un po' si beve il caffè, si chiacchiera. Si ride pure a volte, a ricordare certe cose! E si fanno i canti. Gli stessi canti che poi si fanno in chiesa il giorno dopo, per il funerale. A Casso ne abbiamo di speciali, in particolare «Signor questo lavoro», che fa [canta]: «*Signor questo lavoro ve lo consegno a voi, domando se mi moro la grasia di Gesù…*». E così, ci si aiuta ad andare avanti, e si accompagna il morto al suo posto al cimitero. Quella volta del Vajont invece… Ciascuno aveva i suoi da piangere, e nessun corpo da vegliare e seppellire. E poi non c'erano più i posti, le case … non avevi più riferimenti. E anche la gente. Ogni tanto mio padre incontrava qualcuno e gli diceva: «ah, sei vivo anche tu!». Si era tutti dispersi, non sapevamo cosa fare né dove andare… C'erano alcuni giù a Longarone che erano rimasti gli unici della loro famiglia, o dei loro compagni di scuola… (Giovanna)[4]

In un pomeriggio della primavera del 2021, Giovanna, sopravvissuta al disastro quando aveva solo 8 anni, mi racconta con queste parole di come quel 9 ottobre 1963 sia scomparso tutto il suo mondo – i corpi, i luoghi, la comunità – sovvertendo ogni pratica consuetudinaria che permettesse a lei e agli adulti intorno a lei di gestire i numerosi lutti. La lotta ingaggiata dai vivi contro lo scomparire rimane vivida nei ricordi della maggior parte delle persone che ho incontrato durante le mie ricerche.

Sebbene «la categoria dello scomparire [sia] di per sé neutra: i significati che assume dipendono dall'uso sociale che ne viene fatto e dal contesto in cui opera» (Remotti 2022, 175), sicuramente al Vajont negli anni Sessanta (come

4. Per rispetto della privacy delle mie interlocutrici e dei miei interlocutori, nel testo vengono utilizzati degli pseudonimi. Le citazioni riportate provengono da colloqui audioregistrati tra me e superstiti del disastro del Vajont. I colloqui hanno avuto luogo tra il novembre del 2018 e l'ottobre del 2022 a Erto, Casso, Vajont, Longarone e Codissago.

remotti_interni_bozza1.indd 177 07/01/25 13:52

in molti altri luoghi e tempi) la scomparsa dei corpi e dei luoghi è stata vissuta dai superstiti come uno degli aspetti peggiori della catastrofe. Adriano Favole nelle sue riflessioni sulla vita sociale del corpo dopo la morte evidenzia che nel nostro contesto sociale e culturale, «come ci ricorda anche la psicoanalisi, la presenza del cadavere costituisce un'esigenza fondamentale per l'elaborazione del lutto. Anche quando vi sia la certezza della morte e del luogo in cui si trova il corpo, il suo recupero viene considerato della massima importanza» (Favole 2003, p. 24). Come ricorda Giovanna, dopo il disastro per gestire la ritualità che accompagna l'inevitabile scomparsa della vita sarebbe stata fondamentale per i superstiti la presenza dei corpi dei defunti. Furono però pochi coloro che nell'ottobre del 1963 riuscirono a trovare i resti dei propri cari. Vennero infatti recuperati e sepolti 1.464 corpi, ma solo a 704 (meno della metà) si riuscì a dare un nome. Ancora oggi, mancano completamente all'appello circa 450 corpi. In particolare, delle 158 vittime del territorio di Erto e Casso (le località dove ho svolto principalmente le mie ricerche) ne furono trovate solo 14. La lotta contro la definitiva scomparsa dei corpi fu però tenace e senza sosta. Valeria ricorda bene quei momenti: «Io ero come una bestia a volte. Più cadaveri trovavo meglio era, perché dovevo trovare mio padre e mia madre e mia sorella e mia nonna… Invece solo mio padre ho trovato. Dunque, era per me una ricerca spudorata di cadaveri. Avevo 16 anni». Molti mi hanno raccontato di quei mesi vissuti tra il fango e il cimitero allestito a Fortogna[5] (frazione di Longarone, cittadina distrutta dall'onda del Vajont), nella speranza di riconoscere nei corpi straziati qualcosa di familiare. Ma non fu una ricerca limitata a quei giorni: Adamo, unico sopravvissuto alla sua famiglia, per quasi cinquant'anni ha guadato il Piave alla ricerca delle ossa dei suoi cari, per poterli seppellire e piangere per loro. A Erto, alla fine degli anni Sessanta, prima ancora delle case destinate ad accogliere i superstiti fu costruito un nuovo cimitero, rimasto da allora sempre vuoto. Flavia, bibliotecaria e maestra in pensione, mi spiega che allora ancora si sperava che prima o poi si

5. Per approfondimenti sul Cimitero delle Vittime del Vajont a Fortogna, si veda Calzana (2022).

remotti_interni_bozza1.indd 178 07/01/25 13:52

sarebbero trovati quei 144 morti che mancavano all'appello, e bisognava avere un luogo pronto ad accoglierli, poiché nel vecchio cimitero non c'era abbastanza spazio.

Nonostante le messe quotidiane in onore dei morti del Vajont, non furono celebrati veri funerali per le vittime non ritrovate, lasciando molti in uno stato di lutto sospeso, che ancora oggi influisce sulla salute fisica e mentale dei superstiti (Zaetta, Favaro 2009). Ugo, nel corso di una lunga conversazione sulla sua esperienza di orfano del Vajont, mi confida che «anche se adesso sono sereno, non aver trovato mamma e papà rimane un lato oscuro, perché non ripenso a loro volentieri. Mi rimane una sorta di senso di colpa…». L'impossibilità di svolgere i riti funebri impedisce alle comunità e alle famiglie di iniziare quei processi di «rigenerazione» (Bloch, Parry 1982), che aiutano ad affrontare la morte dei propri membri. Un cadavere assente assume dunque un ruolo particolare nella vita dei sopravvissuti, come dimostrato dalla letteratura sulle persone scomparse durante guerre civili, dittature o eventi catastrofici[6]. Questa «assenza presente» fa sì che ciò che è assente eserciti una sorta di *agency* che influenza le azioni e le emozioni di coloro che ne percepiscono la mancanza. Beth Concklin (2018) descrive ad esempio la sofferenza dei parenti delle vittime delle Torri Gemelle dell'11 settembre 2001: come nel caso del Vajont, la disintegrazione dei corpi, combinata con l'impossibilità di svolgere riti di sepoltura appropriati, provoca grande dolore e difficoltà nel commemorare i propri morti. Allo stesso modo, la pratica del far sparire volontariamente i cadaveri delle vittime, come nel caso dei cosiddetti *desaparecidos* argentini, è un gesto di de-umanizzazione (Giletti Benso 2006) che si configura come una necropolitica (Mbembe 2016) utile a mantenere il controllo su corpi, soggetti e comunità. Come mi dice Rino, unico sopravvissuto dei suoi coetanei longaronesi, anche al Vajont è avvenuta questa de-umanizzazione, causata da una speculazione incurante degli effetti sull'ambiente e sulle comunità: «perché tutti quei morti non ritrovati o non riconosciuti? Perché erano stati macellati, erano stati distrutti anche nel corpo, non

6. Tra gli altri, si segnalano sul tema: Renshaw (2010); Merli e Buck (2015); Robben (2018); Stepputat (2018).

remotti_interni_bozza1.indd 179 07/01/25 13:52

solo uccisi». Le sue parole pongono l'accento sul fatto che, quanto avvenuto il 9 ottobre 1963, sia stato responsabilità di una complessa rete di poteri finanziari, tecnologici e politici animata da attori umani[7], e non di una fatalità naturale. In questo come in molti altri casi, la distruzione dei corpi e dell'ambiente di vita di intere comunità si può descrivere con la categoria di «ecocidio», proposta dall'antropologo Luis-Vincent Thomas negli anni Settanta. L'ecocidio è definito da Thomas come frutto di una «logica tanatocratica basata sulla ricerca del profitto come motore dello sviluppo, sull'accumulazione del capitale come sistema di crescita, sul mito della felicità (o dell'opulenza) come esigenza di produzione/consumo» (Thomas 1976, p. 106).

Per resistere alla scomparsa di luoghi e corpi senza perdere del tutto il senso di comunità, i superstiti hanno nel tempo trovato modalità per includere lo spazio del cimitero nelle loro pratiche di vita, soprattutto nel caso dei riti più importanti. Carla mi mostra le fotografie del giorno del suo matrimonio, celebrato l'anno dopo il disastro. Gli invitati erano i pochi familiari superstiti, ma dopo la cerimonia lei e il marito, come molti altri sposi in quegli anni, andarono a portare fiori al Cimitero delle Vittime. Non fu una parentesi dolorosa in quella giornata di festa, ma un modo per condividere appieno con i propri morti le gioie della vita che pian piano ricominciava, resistendo all'annichilimento provocato dal disastro.

Le complicazioni di ciò che rimane

Anche il come poter trattare ciò che rimane dei propri cari defunti è spesso fuori dal controllo dei superstiti di eventi catastrofici: la ricerca dei corpi è gestita sì come opera di pietà, ma anche come «emergenza sanitaria», e impedisce l'accesso diretto e immediato alle salme; le immagini che ritraggono i cadaveri sono spesso diffuse dai media senza rispetto per la volontà dei vivi; i pochi oggetti rimasti ven-

7. La sentenza del processo penale per il disastro del Vajont parla di «disastro colposo e omicidio colposo plurimo, con l'aggravante della previsione dell'evento»: furono condannati per aver ignorato le perizie geologiche tre ingegneri. In sede civile, ad essere condannati a risarcire i comuni di Longarone, Erto e Casso e Vajont furono Enel, Montedison (erede della Sade, società che costruì e gestì la diga del Vajont fino alla primavera del 1963) e lo Stato italiano. Per dettagli sugli esiti del processo penale si veda Reberschak, Miscellaneo, Bacchetti (2023).

remotti_interni_bozza1.indd 180 07/01/25 13:52

gono talvolta saccheggiati, oppure musealizzati senza che ne sia evidenziato il legame con le persone a cui appartenevano; le rovine divengono oggetto di contese tra istanze di commemorazione e di ricostruzione.

In particolare, dopo il disastro del Vajont i cadaveri rinvenuti venivano sì composti e se possibile identificati dai parenti, ma erano visti dalle autorità preposte alla gestione dell'emergenza come «impuri». Si cercava pertanto di evitare il contatto diretto dei superstiti con i corpi – un contatto da loro invece fortemente ricercato. Sono molte le immagini di medici e soldati che «disinfettano» i corpi e i terreni con una sostanza che molti dei miei interlocutori definiscono come «cancerogena», probabilmente formalina diluita con altri prodotti. Per procedere con le identificazioni, fu ingaggiata un'*équipe* di anatomopatologi Jugoslavi, esperti nella rilevazione di segni particolari e nella catalogazione degli effetti personali. Li affiancarono in quel duro lavoro giovani soldati di leva, volontari e gruppi scout provenienti da tutta Italia. Prima di poter essere eventualmente identificato, un corpo andava pulito dal fango, disinfettato, composto in una bara e fotografato. I superstiti spesso negoziarono con medici e militari spazi di manovra per poter guadagnare tempo a contatto con i cadaveri, nella speranza di poter riconoscere qualcuno. Berto, per esempio, pensava di aver riconosciuto la madre in una delle fotografie esposte, ma quando si recò al cimitero la bara corrispondente era già stata chiusa: per ordine sanitario, gli dissero, le bare non potevano essere riaperte. Tornò la notte per aprirla di nascosto, e i medici sentendolo «trafficare» decisero di aiutarlo in questa operazione di riconoscimento. Purtroppo, nel suo caso come in molti altri, l'analisi «scientifica» del corpo deluse la speranza di Berto di riconoscervi la madre: i segni particolari non corrispondevano.

Mentre le autorità sanitarie si affrettavano a chiudere le bare, fotografi e giornalisti sceglievano di pubblicare sulla prima pagina di quotidiani e riviste le fotografie di cadaveri appena recuperati dalle acque. Corpi nudi, martoriati, e ulteriormente deumanizzati dall'esposizione dei media. La morte, che in quegli anni veniva sempre più nascosta nel quadro di una «nuova pornografia» della modernità (Gorer 1955), riemergeva dunque nelle immagini dei rotocalchi con i suoi risvolti più macabri e violenti. D'altronde, come

remotti_interni_bozza1.indd 181 07/01/25 13:52

ricorda Fuchs (1973), la morte non è del tutto scomparsa dalle forme di comunicazione della società moderna: si è fatta però oggetto di mercato, e l'onnipresenza nelle narrazioni e nelle immagini della morte violenta è – con la sua valenza di *memento mori* – uno strumento di potere.

Nelle famiglie, rimangono invece le immagini dei propri cari quando erano ancora vivi: piccoli altari con santini e fotografie compaiono in quasi tutte le case dei superstiti. Sono fotografie preziose, spesso le uniche rimaste delle persone scomparse. Per restituire umanità ai morti, anche io ho imparato a conoscerli grazie a quelle fotografie e ai ricordi dei miei interlocutori. In particolare, con l'aiuto dei superstiti nel tempo sono riuscita a collegare ogni fotografia delle vittime di Erto e Casso a storie, famiglie e luoghi – in particolare ai luoghi dove ancora oggi si trovano le rovine delle loro case colpite dall'onda. Nei boschi di Erto e di Casso, infatti, i luoghi della scomparsa dei propri cari rimangono come testimonianza e compensazione materiale dell'assenza dei corpi[8].

Tra il fango del Vajont, inoltre, rimasero anche i pochi oggetti risparmiati dall'onda. Qualcuno conserva questi reperti con gelosia: il tema di quinta elementare del fratellino, l'orologio del padre, un passaporto. Gli oggetti di valore, denunciano i superstiti, furono invece rubati dagli «sciacalli» in quei giorni di dolore. Alcuni degli effetti personali non reclamati da nessuno si trovano oggi nel portale del Cimitero delle Vittime del Vajont, esposti nelle vetrine. Una modalità espositiva che ricorda quella di altri musei memoriali, nei quali si tende talvolta ad enfatizzare più la dimensione della distruzione che quella della presenza: «una macabra danza di fantasmi della memoria. Maniche senza braccia, lenti senza occhi, berretti senza testa, scarpe senza piedi: le vittime sono conosciute solo per la loro assenza, per il momento della loro distruzione. In grandi mucchi disordinati, questi resti non ci ricordano le vite che un tempo li hanno animati, ma la distruzione delle vite» (Young 1993, pp. 132-133).

8. Al tema delle rovine delle case del Vajont è dedicato un contributo di prossima pubblicazione – Calzana (2025).

Le forme del riemergere

> A un certo punto, finita la terapia, ho sognato che andavo al funerale di mia madre. Eravamo in una sacrestia e tutti in chiesa parlavano ad alta voce, ridevano, perché tanto erano passati trent'anni no? E quindi l'evento non era sentito da loro. E io invece ero nel dolore più profondo… Ho elaborato il lutto in quegli anni, dopo trent'anni. (Giuliana)

Giuliana, che da bambina ha perso la madre nel disastro del Vajont, è stata la prima a raccontarmi i sogni legati al lutto vissuto. Negli anni passati al Vajont, ho capito che, come in altri contesti (ad esempio le Ande Peruviane esplorate da Arianna Cecconi – 2012), quello dei sogni era uno spazio sociale cruciale per comprendere il rapporto tra i vivi e i morti. Giuliana mi ha raccontato spesso i suoi incubi di bambina, legati alla scomparsa della madre e al senso di spaesamento e di perdita dell'identità, e anche i sogni attraverso cui da adulta ha lentamente elaborato il lutto. Valeria ricorda invece il sogno premonitore che fece proprio la notte del 9 ottobre 1963, mentre era in collegio lontana da casa:

> Mi ricordo che ho sognato che ero con mio padre in macchina e a un certo punto passavamo un passaggio a livello. L'auto non andava più, era senza benzina. E stava arrivando un treno. Mi ha detto «esci esci». Mi ha spalancato la porta e mi ha fatta uscire. Io mi sono svegliata – un incubo è stato – madida di sudore, e la suora è venuta al mio capezzale e mi ha detto «calmati è solo un sogno è solo un sogno». Il giorno dopo erano tutti morti. Da allora è un sogno ricorrente. (Valeria)

I disturbi del sonno sono molto comuni tra i superstiti. Berto da sessant'anni non dorme più di quattro ore per notte, proprio per paura di sognare sua madre, che «ancora si dibatte per essere cercata», generando in lui angoscia. I morti fanno visita nei sogni ai sopravvissuti da anni: qualcuno si è riconciliato con queste riemersioni, per altri sono ancora animatrici di incubi che provocano turbamenti profondi. Per Ines invece non serve entrare nei sogni per incontrare i fantasmi di famiglia. Ogni volta che la vado a trovare, mi racconta di quelle ombre che seguono sempre lei e il marito Adamo: «è per questo che ha cercato per tanto i resti dei suoi nel Piave. Queste ombre sono state qui con noi sin dal primo giorno di vita insieme». Anche Aldo, il figlio di Ines e

remotti_interni_bozza1.indd 183 07/01/25 13:52

Adamo, pur essendo nato dopo, ha conosciuto queste presenze: «mia madre ti avrà parlato delle ombre no? Solo che per me non sono ombre, sono presenze fisiche, reali, che stanno lì da sempre». E così i morti accompagnano anche la vita di chi è nato dopo, come presenze ingombranti nella quotidianità delle famiglie.

Le tecniche per placare il riemergere incontrollato e perturbante dei morti sono diverse. Per anni, la maggior parte dei superstiti ha scelto il silenzio e la rimozione, in un tentativo di dimenticare quanto accaduto. Per qualcuno però non ha funzionato, e gli spettri hanno continuato a bussare ogni notte. Berto, come tanti altri, ha allora scelto una strada diversa per relazionarsi con i suoi morti: farsi testimone. L'opera di testimonianza della storia del Vajont, così come le commemorazioni rituali, sono riemersioni controllate dei morti nello spazio pubblico. Mentre la monumentalizzazione e le commemorazioni tendono a pacificare i morti ponendoli tutti come anonime vittime di una immensa tragedia, la memoria dei superstiti riesce invece a ridare voce ai morti come soggettività, fornendo loro uno strumento per prendere in mano la relazione con chi da sessant'anni torna a visitarli. Farsi testimone è inoltre un modo per prendere coscienza del valore dei propri ricordi personali per la narrazione della storia (Cappelletto, Calamandrei 2004) e di far emergere le storie di vita di chi è sopravvissuto, permettendo di uscire da una forma «disastrocentrica» di narrazione dei luoghi e dei corpi, ma anche dei vivi e dei morti. Così si recuperano le memorie del mondo che fu prima del disastro, e si scoprono le continuità di vita che portano oggi alcuni superstiti a guardare al passato con maggiore serenità.

Conclusioni

Nell'ottobre del 2023, alla vigilia del sessantesimo anniversario del disastro, su un giornale locale è apparso un titolo che ha destato reazioni contrastanti: «Vajont, la prova del Dna ora può dare un nome a 817 morti. L'antropologa Cattaneo ha proposto di mappare tutti gli attuali residenti». Cattaneo è la più celebre anatomopatologa italiana: ha lavorato sull'identificazione dei corpi in diversi casi di morte collettiva (come quello del disastro aereo di Linate nel 2001), e negli ultimi anni è impegnata sul fronte dell'identificazione

remotti_interni_bozza1.indd 184 07/01/25 13:52

dei corpi di migranti recuperati nel Mediterraneo. La proposta ha di certo nobili intenti, ma la maggior parte dei miei interlocutori non sembra in realtà particolarmente entusiasta all'idea di dar seguito ad una nuova operazione di riconoscimento dei corpi: «Ci fosse stato allora, il Dna, certo che avrebbe fatto la differenza… Oggi… Forse è meglio lasciarli riposare in pace. E poi di molti non ci sono nemmeno più parenti vivi…». La notizia è però interessante, perché segnala che i corpi dei morti del Vajont sono ancora una materia perturbante e inquieta, non solo per i superstiti: piuttosto che lasciarli senza nome, qualcuno vorrebbe scoperchiare 817 bare e analizzare centinaia di campioni di Dna. Un proseguo della lotta contro lo scomparire iniziata nel 1963, che interroga le complicazioni di ciò che rimane, e che provocherebbe inevitabilmente nuove riemersioni.

Il sessantesimo anniversario del disastro del Vajont non è stato solo un momento per ricordare le vittime, ma anche per riflettere su come le pratiche di memoria collettive e individuali possano essere strumenti utili per costruire il futuro delle comunità colpite da catastrofi. La tensione tra il desiderio di ricordare e l'esigenza di lasciare il passato nel passato riflette le complesse dinamiche della memoria post-disastro. La vicenda ancora «in divenire» delle vittime del Vajont è un esempio di come il tempo, la cultura, ma anche le pratiche e le nuove tecnologie scientifiche e di comunicazione interagiscano nel plasmare narrazioni sul passato e sul presente che abbracciano i luoghi dei vivi e quelli dei morti. Oggi la comunità dei vivi del Vajont continua a cercare un equilibrio tra ciò che scompare, ciò che rimane, che riemerge, e, soprattutto, ciò che continua a nascere dalle macerie.

Bibliografia

Armiero, M.
2023 *La tragedia del Vajont: Ecologia politica di un disastro*, Einaudi, Torino.

Bloch M., Parry J. (a cura di)
1982 *Death and the regeneration of life*, Cambridge University Press, Cambridge.

Calzana C.
2022 *«È stata un'altra perdita per noi». Il Cimitero delle Vittime del Vajont, materia di conflitto*, in A. Brivio, C. Mattalucci

remotti_interni_bozza1.indd 185 07/01/25 13:52

(a cura di), *La materia per pensare la morte*, Libreria Cortina, Milano, pp. 107-134.

2023a *Me peins. Etnografia, storia e memoria al Vajont*, tesi di dottorato, Università degli Studi di Milano-Bicocca.

2023b *Futuri passati e memorie future. Il caso della diga del Vajont*, «Antropologia», vol. 10, n. 2, pp. 29-44.

2025 *Contested Memoryscapes: Post-Disaster Ruins and Memorial Practices in the Vajont Valley (Italy),* in V. Gamberi e C. Calzana (a cura di), *Haunting Ruins: Ethnographies of Ruination and Decay,* Berghahn, Oxford-New York, pp. 93-115.

Cappelletto F., Calamandrei P.

2004 *Coscienza del ricordo e memoria narrativa dell'eccidio: Sant'Anna di Stazzema (12 agosto 1944)*, «La ricerca folklorica – Luoghi dei vivi, luoghi dei morti. Spazi e politiche della morte», n. 49, pp. 127-142.

Cecconi A.

2012 *I sogni vengono da fuori. Esplorazioni sulla notte nelle Ande Peruviane*, Editpress, Firenze.

Clavandier G.

2004 *La mort collective: Pour une sociologie des catastrophes*, CNRS Editions, Parigi.

Conklin B.A.

2018 *Reflections on the Work of Recovery, I and II*, in A.C.G.M. Robben (a cura di), *A Companion to the Anthropology of Death*, Wiley, Hoboken, pp. 103-116.

Favole A.

2003 *Resti di umanità. Vita sociale del corpo dopo la morte*, Laterza, Bari.

Fuchs W.

1973 *Le immagini della morte nella società moderna: Sopravvivenze arcaiche e influenze attuali*, Einaudi, Torino.

Giletti Benso S.

2006 *Il corpo dei desaparecidos,* in F. Remotti (a cura di), *Morte e trasformazione. Interventi di tanatometamorfosi,* Mondadori, Milano, pp. 242-260.

Gorer G.

1955 *The pornography of death*, «Encounter», vol. 5, n. 4, pp. 29-52.

Mbembe, A.

2016 *Necropolitica*, Ombrecorte, Verona.

Merli C., Buck T.

2015 *Forensic identification and identity politics in 2004 post-tsu-*

remotti_interni_bozza1.indd 186 07/01/25 13:52

nami Thailand: Negotiating dissolving boundaries, «Human Remains and Violence», vol. 1, n. 1, pp. 3-22.

Merlin T.
1983 *Sulla pelle viva. Come si costruisce una catastrofe: il caso del Vajont*, Cierre, Verona.

Reberschak M. (a cura di)
2003 *Il grande Vajont*, Cierre, Verona.

Reberschak M., Miscellaneo S., Bacchetti E. (a cura di)
2023 *Vajont. La prima sentenza: L'istruttoria del giudice Mario Fabbri*, Cierre, Verona.

Remotti F.
1993 *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Bollati Boringhieri, Torino.
2004 *Il secco e il putrido: Luoghi dei vivi e luoghi dei morti tra i baNande del Nord Kivu*, «La ricerca folklorica – Luoghi dei vivi, luoghi dei morti. Spazi e politiche della morte», n. 49, pp. 15-26.
2006 *Tantato-metamòrfosi*, in F. Remotti (a cura di), *Morte e trasformazione dei corpi. Interventi di tanatometamòrfosi*, Mondadori, Milano, pp. 1-34.
2008 *Bananeti e tombe arboree: «scomparire» o «rimanere» tra i Banande del Nord Kivu (Congo Orientale)*, in Aa. Vv., *Sepolti tra i vivi. Evidenza e interpretazione di contesti funerari in abitato*, in *Scienze dell'antichità. Storia archologia Antropologia*, atti del Convegno Internazionale (Roma, 26-29 aprile 2006), 14, 2, pp. 1083-1103.
2014 *Centri di potere. Capitali e città nell'africa precoloniale*, Trauben, Torino.
2018 *Categorie mortuarie: «ciò che scompare», «ciò che rimane», «ciò che riemerge»*, in V. Nizzo (a cura di), *Antropologia e archeologia a confronto. Archeologia e antropologia della morte*, vol. I: *La regola dell'eccezione*, Fondazione Dià Cultura, Roma, pp. 69-99.
2022 *Categorie del divenire in relazione alla morte*, in A. Brivio, C. Mattalucci (a cura di), *La materia per pensare la morte*, Libreria Cortina, Milano, pp. 171-202.

Renshaw L.
2010 *Missing Bodies Near-at-Hand: The Dissonant Memory and Dormant Graves of the Spanish Civil War*, in M. Bille, F. Hastrup, T.F. Sørensen, (a cura di), *An Anthropology of Absence: Materializations of Transcendence and Loss*, Springer, London, pp. 45-61.

Robben A.C.G.M.
2018 *Argentina Betrayed: Memory, Mourning, and Accountability*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

remotti_interni_bozza1.indd 187 07/01/25 13:52

Stepputat F.
2018 *Governing the Dead in Guatemala: Public Authority and Dead Bodies*, in A.C.G.M Robben (a cura di), *A Companion to the Anthropology of Death*, Wiley, Hoboken, pp. 4-16.

Thomas L.V.
1976 *Antropologia della morte*, Garzanti, Milano.

Zaetta C., Favaro A.
2009 *Memorie e dolore a 45 anni di distanza. Le conseguenze a lungo termine sulla salute psichica e fisica dei sopravvissuti*, in M. Reberschak, I. Mattozzi (a cura di), *Il Vajont dopo il Vajont. 1963-2000*, Cierre, Verona, pp. 293-328.

remotti_interni_bozza1.indd 188 07/01/25 13:52

Sezione IV.
Luoghi e corpi

aA

remotti_interni_bozza1.indd 189 07/01/25 13:52

Introduzione

Cecilia Pennacini

Come altri volumi di Francesco Remotti, *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere* (1993) scaturisce da un'esperienza didattica. Si sviluppa a partire dal corso di Antropologia culturale tenuto all'Università di Torino nell'Anno Accademico 1989/90, come traspare dall'ampio richiamo ad autori classici dell'antropologia e della filosofia così come dall'organizzazione degli argomenti (Cultura, Potere, Identità, Convenzione, Scelta). Ma come già altrove (in particolare in *Noi, primitivi*, 1990), i contesti africanistici oggetto di ricerche di terreno dialogano da pari con i classici, alimentando la riflessione teorica in direzioni originali e spesso stupefacenti. È infatti una costante del metodo di Remotti sottoporre i nostri strumenti concettuali a una revisione sistematica sulla base del confronto e del dialogo con l'esperienza etnografica, nello sforzo di piegarli ad altre concezioni del mondo ampliando così la conoscenza dell'umano. Si tratta di quello che viene definito un "sacrificio epistemologico", capace di limare, rigenerare e allargare le categorie per attraversare la diversità culturale che si manifesta nello spazio e nel tempo, spalancando improvvisamente alternative alle nostre abitudini mentali.

Luoghi e corpi ci conduce lungo un percorso che attraver-

sa alcune "immagini del sapere", in particolare le rappresentazioni di organizzazioni sociali che utilizzano il corpo e lo spazio come metafora. Le due dimensioni sono strettamente collegate, anche perché l'abitare luoghi risponde a bisogni primari dei corpi soddisfatti adattando e modificando l'ambiente nonché dotandosi di costumi intesi come abiti e ornamenti ma anche, più in generale, come modi di vita. Dall'analisi di queste due dimensioni emergono diverse declinazioni dei concetti di cultura, identità, potere e convenzione sociale. Casi tratti da contesti africani si avvicendano nell'argomentazione, che si sofferma soprattutto sulle società centralizzate dell'Africa dei Grandi Laghi e sulle loro istituzioni politiche. In quest'area sono sorti, a partire dal XIV secolo, importanti regni che hanno sviluppato – come altre società dell'Africa precoloniale – una forma peculiare di urbanesimo fondato sulla mobilità delle capitali, su cui Remotti si concentra anche in altri saggi (1984, 1989, 2005a).

La metafora spazio-temporale offerta dalle capitali mobili esprime la filosofia politica e la concezione locale del potere, un potere intermittente che viene sistematicamente sottoposto a eclissi e fasi di rigenerazione nella ricerca quasi ossessiva di forme di bilanciamento politico ed equilibrio sociale. È questo l'obiettivo fondamentale cui sembra assolvere la mobilità delle capitali. Alla morte del sovrano o anche nel corso del suo regno, la capitale veniva quasi completamente distrutta per essere ricostruita altrove dal successore, riproducendone l'impianto urbanistico. La città ospitava i palazzi e i terreni dei funzionari e dei ministri oltre a quelli dei capi dei clan, disposti secondo un ordine omologo a quello dei rispettivi territori nel regno; era dunque una rappresentazione in miniatura dello stato, riprodotta fedelmente ad ogni nuovo insediamento. Il suo regolare spostamento evitava al potere di radicarsi in un unico contesto, favorendone al contrario la circolazione.

Altri meccanismi di bilanciamento scaturivano dalla mobilità della capitale: alla morte del sovrano il suo corpo, anch'esso potente metafora dello stato, subiva trattamenti particolari per essere poi sepolto in un luogo che a sua volta diventava un centro di culto e di potere mistico: nel caso del regno del Buganda le reliquie, conservate nel palazzo che dopo il trasferimento della capitale veniva trasformato

aA

remotti_interni_bozza1.indd 192 07/01/25 13:52

in tempio, erano fatte oggetto di rituali di possessione che consentivano allo spirito regale di continuare a regnare in forma mistica, controbilanciando il potere del sovrano in carica. Inoltre, ciascuno di questi regni possedeva tamburi dinastici – un esempio è il tamburo Bagyendanwa, nell'antico regno dello Nkore – che avevano una loro corte autonoma, esercitavano poteri mistici e giudiziari ed erano considerati l'incarnazione permanente della società, da cui il potere stesso ha origine.

Il tema della costruzione culturale del corpo (e della sua parallela distruzione) è a sua volta centrale nella riflessione di Remotti, che la svilupperà elaborando la nozione di antropo-poiesi (1996a, 1996b, 1999, 2000, 2003, 2005b, 2013). Questa idea seminale si riferisce ai processi di creazione dell'essere umano universalmente utilizzati per forgiare donne e uomini secondo modelli culturali specifici, realizzati attraverso programmi educativi e rituali che talvolta comprendono anche interventi di modificazione dei corpi o di parti di essi. Fondata sulla premessa teorica dell'incompletezza biologica umana, la nozione di antropo-poiesi nutre la riflessione antropologica in svariate direzioni: nello studio dei riti, dell'estetica, dell'arte, del genere, della sessualità, dei conflitti, ecc., individuando in ciascuno di questi ambiti l'immagine entusiasmante di un essere umano dinamico e infinitamente creativo, ma anche il suo drammatico opposto: un uomo capace di attuare freddamente progetti oscuramente distruttivi e talvolta addirittura genocidari.

Si fa strada la dimensione della scelta e della libertà con cui gli umani fabbricano sé stessi, costruendo creativamente gli ambienti culturali in cui vivono. Una libertà collettiva oltre che individuale, che le società cercano di difendere tramandando i loro modelli di generazione in generazione in forme aperte all'innovazione. Se infatti la ritualizzazione produce inevitabilmente un certo irrigidimento dei processi antropo-poietici, la dimensione creativa resta sempre presente ricorrendo a volte alle armi dell'ironia e della desacralizzazione, come si osserva in numerosi rituali africani in cui ruoli e modelli sociali vengono sistematicamente sovvertiti lasciando aperti spazi per il dubbio e per la critica culturale, e assicurando in questo modo la possibilità del mutamento (Remotti 1993: 163 e s.). I contributi che seguono offrono esempi di come la prospettiva antropo-poietica possa con-

remotti_interni_bozza1.indd 193 07/01/25 13:52

tribuire all'analisi delle abitudini alimentari in Barbagia, della funzione del dolore nei riti europei di sospensione e nella concezione del dolore vulvare e, infine, nello studio di un pellegrinaggio rituale nel sud-est del Madagascar.

Riferimenti bibliografici

Remotti F.

1984 *Centri, capitali, città. Un'esplorazione nelle strutture politiche dell'Africa pre-coloniale sub-sahariana*, Giappichelli, Torino.

1989 *Centri, Ritualità, Potere. Significati antropologici dello spazio*, il Mulino, Bologna.

1990 *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino.

1993 *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Bollati Boringhieri, Torino.

1996a *Tesi per una prospettiva antropo-poietica*, in S. Allovio, A. Favole, *Le fucine rituali. Temi di antropopoiesi*, il Segnalibro, Torino, pp. 9-25.

1996b *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari.

1999 *Forme di umanità. Progetti incompleti e quartieri sempre aperti*, Paravia Scriptorium, Torino.

2000 *Prima lezione di antropologia*, Laterza, Roma-Bari.

2003 *Incompletezza, plasticità e antropo-poiesi. Il legno storto dell'umanità*, in E. Donaggio (a cura di), *Filosofia, storia e società. Omaggio a Pietro Rossi,* il Mulino, Bologna, pp. 183-218.

2005a *Centri di potere. Capitali e città nell'Africa precoloniale*, Trauben, Torino.

2005b *Interventi estetici sul corpo*, in F. Affergan, S. Borutti, C. Calame, U. Fabietti, M. Kilani, F. Remotti, *Figure dell'umano. Le rappresentazioni in antropologia,* Meltemi, Milano, pp. 335-369.

2013 *Fare umanità. I drammi dell'antropopoiesi*, Laterza, Roma Bari.

aA

remotti_interni_bozza1.indd 194 07/01/25 13:52

Ambohabe. Tra pellegrinaggio rituale e migrazione ancestrale (sud-est del Madagascar)

Silvia Neposteri

1. Scomodità etnografica

Il 5 dicembre 2015, Vatomasina e i villaggi limitrofi erano in fermento già prima dell'alba[1]. Anch'io ero sveglia dalle 3h00 del mattino per prepararmi a raggiungere a piedi il luogo d'incontro concordato con B.R., il mio informatore. L'appuntamento era previsto alle 4h30 all'imbocco della stradina sterrata che, giusto prima del ponte, si dirama dalla RN13 e scende in direzione del litorale oceanico, passando per Ivato e i paesi che costeggiano le rive del fiume Matatàña[2].

La notizia del *fandroana an-driaka* (letteralmente, «bagno in mare») mi era giunta in maniera piuttosto vaga. Avevo incontrato un paio di volte una coppia di cooperanti che, conoscendo i miei interessi antropologici, mi aveva così caldamente raccomandato di partecipare alla cerimonia che mi ero effettivamente incuriosita.

Di fronte alle domande sul rituale, B.R. ne aveva con-

1. Vatomasina è un villaggio nel comune di Vohipeno, nella regione Vatovavy-Fitovinany nel sud-est del Madagascar.

2. Il villaggio di Ivato è ancora oggi la sede del palazzo residenza del re *andrianoñy*, «signore del fiume», massima autorità dell'antico regno *antemoro* (XV-XIX secolo).

fermato l'esistenza, ma ero stata liquidata abbastanza velocemente con un elenco di *fady* («divieti rituali») riguardanti corpo e alimentazione. Per poter partecipare, avrei dovuto intrecciare i capelli a dovere, indossare imperativamente il *lambaohany* (pareo tipicamente femminile), evitare di mangiare carne di maiale e di assumere alcool fino al giorno della cerimonia, e, infine, portare un pollo debitamente sgozzato secondo le pratiche di purezza rituali adeguate[3]. Di quale fossero la data e la meta del pellegrinaggio, di quanto lungo fosse il tragitto, del grado di pericolosità dell'impresa, di qualche informazione in più sulla storia o sul significato del rito, non aveva fatto menzione[4].

Non riuscendo a collocare il rituale, la risposta immediata allo smarrimento fu la disperata ricerca di un appiglio a qualche riferimento nella letteratura che avevo potuto portare con me in quell'angolo della costa sud-orientale malgascia. La tentazione era quella di incastonare questa avventura in comode caselle accademiche per sentirmi meno persa e un po' meno scientificamente inadeguata. Una casella particolarmente allettante era fornita dall'articolo di Philippe Beaujard in cui veniva presentato il pellegrinaggio

3. Il termine per indicare coloro che possono fare sacrifici è *tañamanombily* ovvero «mani che sacrificano», da *tanana*, «mano», e *manombily*, «compiere sacrifici». Questa espressione indica i gruppi nobili a cui è generalmente attribuita la prerogativa del sacrificio rituale o *sombily*, nei secoli estesa anche a individui scelti non aristocratici (Tsaboto 2021, pp. 190 sgg.). La società *antemoro* è ancora oggi fortemente gerarchizzata e divisa al suo interno in quelle che Philippe Beaujard definisce «pseudo-caste» (Beaujard 2020, p. 256), qui indicate semplicemente come «gruppi sociali» (Rajaonarimanana 1990, pp. 18-25). In maniera estremamente sintetica, si può dire che i gruppi nobili *antemoro* sono due: quello *anteoñy*, che detiene il potere in ambito politico, e quello *antalaotra*, che detiene il potere in ambito religioso. Gli altri gruppi sociali sono considerati plebei e comprendono: il clan *onjatsy*, che beneficia di uno statuto privilegiato per aver «fornito le mogli» ai conquistatori *anteoñy* e aver dunque permesso la stabilizzazione del regno tramite la creazione di nuovi legami di parentela; i clan detti *fañarivoana* (letteralmente «coloro che portano mille», nel senso lato di «procuratori di ricchezze»); gli schiavi, detti *andevo*; e, infine, i clan dei paria *antevolo*, *rejetés*, considerati come bestie, cani, non appartenenti alla società umana (Neposteri 2023, pp. 29 sgg.; Beaujard 2020, pp. 192 sgg.). Ai clan aristocratici del gruppo *antalaotra*, appartiene quello che abita il villaggio di Vatomasina, il clan *anakara*, a cui questo articolo fa riferimento in modo speciale. Si tratta di un clan particolarmente potente che detiene abilità e prerogative nella divinazione collegata ai segni del cielo e agli astri.

4. La data del *fandroana* è mobile e viene calcolata di anno in anno attraverso la lettura del destino astrologico da parte di uno dei quattro *katibo* di Vatomasina. I *katibo* sono guardiani e custodi delle conoscenze e dei manoscritti della tradizione arabico-malgascia detta *sorabe*, «grande scrittura». Sulla figura del *katibo* e sui possessori dei manoscritti, si rimanda a Beaujard (2020, pp. 563 sgg.) e Neposteri (2024).

remotti_interni_bozza1.indd 196 07/01/25 13:52

settennale ad Ambohabe, luogo di sepoltura del capostipite dei clan nobili *anteoñy*, Ramarohalaña (Beaujard 2020, pp. 344-401)[5]. Era l'unico esempio etnografico di mia conoscenza su un pellegrinaggio fino alla costa oceanica che riguardasse il gruppo *antemoro*. In breve, si rivelò un fuoco fatuo. Trattandosi di un pellegrinaggio a cadenza settennale svoltosi nel 1986 ed essendo in corso l'anno 2015, l'evidenza matematica rendeva l'ipotesi davvero poco probabile. Inoltre, l'articolo di Beaujard descriveva un rito riservato ai clan del gruppo aristocratico *anteoñy*, mentre io avevo ricevuto notizia di una cerimonia collegata al clan *anakara*, dunque sempre aristocratico, ma differente. Infine, il *fandroana* a cui avrei assistito era aperto a tutti coloro che avessero avuto il desiderio di partecipare, me inclusa, mentre Beaujard lo descriveva come un evento ristretto, riservato a pochi eletti e autorizzati (Beaujard 2020, pp. 352-354).

L'unica possibile concordanza rimaneva il luogo verso cui si sarebbero diretti i pellegrini, Ambohabe (Beaujard 2020, pp. 344-345). Il luogo, considerato sacro, avrebbe potuto verosimilmente rappresentare in senso lato un legame con gli avi sbarcati in Madagascar e capostipiti dei gruppi nobili *anteoñy* e *antalaotra*, a cui anche il clan *anakara* appartiene.

Le risposte dei miei interlocutori erano elusive, l'ipotesi di una corrispondenza con il rituale del pellegrinaggio settennale *anteoñy* era incerta e, in quel momento, era impossibile approfondire con ulteriori ricerche bibliografiche. Non mi rimaneva dunque che affidarmi all'etnografia.

2. Ambohabe[6]

Il percorso prevede un pellegrinaggio di circa 10 km che, dal villaggio *anakara* di Vatomasina, prosegue costeggiando le rive del fiume Matatàña, attraversando villaggi e risaie, per arrivare al sito costiero di Ambohabe. Un affluente del

5. Secondo le genealogie scritte e le tradizioni orali, Ramarohalaña è considerato il fondatore del regno *antemoro* (Tsaboto 2021, pp. 40 sgg.). Sulla sua sepoltura in terra malgascia, si veda Munthe (1982, p. 85). Secondo alcuni, la moglie di Ramarohalaña morì e furono sepolti insieme. Secondo altri, la tradizione del pellegrinaggio settennale sarebbe nata proprio dai frequenti pellegrinaggi della moglie in visita alla pietra tombale che indicava il luogo di sepoltura del marito (Beaujard 2020, pp. 344-346).

6. Per maggiori dettagli etnografici sul *fandroana an-driaka*, rimando a Neposteri (2023, pp. 196-204) e al documentario *Ny fandroana an-driaka*, visualizzabile al link: https://youtu.be/M8CzwrLyt_0.

remotti_interni_bozza1.indd 197 07/01/25 13:52

Matatàña taglia il percorso appena prima di arrivare al villaggio di Ambohitsara, che diventa una tappa intermedia obbligata. In assenza di ponti, un organizzato sistema di piroghe viene messo in piedi per l'occasione. La traversata in canoa deve concludersi quando «il sole è alto nel cielo» (*misandratra andro*) ovvero tra le 9h00 e le 10h00 circa. Dopo Ambohitsara, si prosegue a piedi attraverso il canale di Panganales per raggiungere Ambohabe prima dello zenith, momento d'inizio del rituale. Secondo B.R., essendo lo zenith il momento più luminoso della giornata, tutto è illuminato in senso fisico ma anche religioso, spirituale e culturale.

La cerimonia viene aperta dalla comunità islamica di Vatomasina con preghiere, invocazioni, genuflessioni e inchini verso La Mecca[7]. I musulmani si dispongono in prima linea; poi le donne musulmane velate rimangono accomodate subito dietro di loro; infine, tutti gli altri partecipanti al rituale siedono sulla spiaggia cocente. Al termine delle preghiere, il *katibo anakara* designato prende la parola per pronunciare il *kabary* («discorso rituale») e per invocare la presenza dei *razana* (gli «antenati»). La loro presenza e benevolenza sono condizione necessaria perché il rituale sia efficace. Lo scopo delle preghiere è la preparazione all'abluzione rituale nell'oceano, con cui l'intera comunità festeggia la purificazione dalle impurità dell'anno passato e, così ripulita, l'ingresso nel nuovo anno. Un gruppo di donne si lancia in una danza in cerchio, intonando canti rituali scanditi dal triplice grido *Ae! Ae! Ae!*, al termine del quale inizia il tanto atteso bagno nell'oceano, che coinvolge simultaneamente le centinaia di presenti.

La dimensione dei corpi e dei luoghi assume il massimo del suo significato nell'incontro che avviene proprio nel bagno rituale. Passato e presente si toccano nelle acque

7. Il ruolo della comunità musulmana nel rituale del *fandroana* è un tema complesso che merita ulteriori approfondimenti. In breve, si può dire che, nel contesto *antemoro*, la comunità islamica e quella aristocratica non necessariamente coincidono, anzi. Beaujard ha sottolineato gli scontri tra le due parti, che si accusano reciprocamente di essere spurie. I gruppi musulmani più estremisti additano la tradizione *sorabe* come una mistificazione della fede islamica da rifiutare, mentre accolgono potenzialmente tra i propri fedeli chiunque lo desiderasse (inclusi schiavi e *antevolo*). Questa contaminazione non viene accolta dai gruppi nobili *antemoro* che, pur tramandando alcuni versi coranici nei manoscritti *sorabe*, non devono necessariamente rispondere alla fede islamica per mantenere le proprie prerogative e rigettano l'apertura ai clan di schiavi e paria. Sul tema, rimando a Beaujard (2020, pp. 22, 359, 381-383) e Neposteri (2025 c.s.).

remotti_interni_bozza1.indd 198 07/01/25 13:52

dell'oceano detto *ranomasina* (letteralmente «acqua santa»). Secondo B.R., nelle stesse acque navigate dagli antenati migranti, oggi si tuffano i pellegrini, che a loro volta incorporano la memoria dei propri avi, in un gioco di onde e rimandi.

Al termine del bagno e dei festeggiamenti, si può consumare il pasto. Inizia allora il tempo del rientro. Una tappa importante lungo il cammino è la fonte Mahazomora, descritta come miracolosa e benedetta, dove tanti si fermano a raccogliere acqua in bottiglie o taniche, e a richiedere ai *katibo* benedizioni di ogni tipo, sempre dietro compenso[8]. Sulla via del ritorno, nei pressi di Ivato, la fiumana di corpi si raccoglie un'ultima volta per poi seguire, in una carovana festosa, alcuni camioncini con potenti casse audio diretti a Vatomasina, dove la cerimonia termina tra balli e canti.

L'esperienza e la raccolta di queste informazioni etnografiche erano finalmente un punto di partenza chiaro su cui ricominciare a fare ordine.

3. *Fandroana*

Fin da prima dell'epoca coloniale, la cerimonia del bagno ha attirato l'attenzione di numerosi ricercatori, che hanno utilizzato il termine *fandroana* per descrivere una serie molto variegata di pratiche rituali. La maggior parte degli studi a questo proposito riguarda il caso del *royal bath* dei sovrani *merina*, sul quale disponiamo della documentazione storica ed etnografica più corposa[9]. Anche Louis Molet prende in esame la cerimonia raccogliendo informazioni non da un'osservazione diretta della realtà, quanto piuttosto da fonti storiche, antropologiche ed etnografiche di missionari, ufficiali e ricercatori. Nel 1956, anno di pubblicazione della sua monografia, il *fandroana* era stato abolito da circa 60 anni, ragion per cui la partecipazione personale dell'autore sarebbe stata impossibile. Molet sviluppa la propria analisi tramite un approccio comparativo articolato sulla rassegna di una doviziosa serie di particolari delle pratiche adottate

8. Il ricorso a fonti d'acqua benedetta è presente in diverse culture. Per esempio, molti sono i luoghi cristiani in cui la santità del territorio viene marcata dalla presenza di fonti, come Lourdes. Anche nell'islam, i pellegrini diretti alla Mecca, dopo l'*haji*, sostano alla fonte Zamzam per berne (Beaujard 2020, p. 641).

9. A proposito del *fandroana merina*, si vedano anche Bloch (1987) e Larson (1997).

dalle popolazioni malgasce *merina*, *betsileo*, *sakalava*, *antanosy*, *antetsimihety*, *tanala* e *antemoro*.

Nonostante la varietà di casi analizzati, il *fandroana andriaka anakara* non viene menzionato. Il motivo di questa singolare esclusione è attribuibile a svariate ipotesi, dalla semplice mancanza di un'etnografia scritta a riguardo fino all'inesistenza o all'abbandono del rituale al tempo di Molet, ma nessuna di esse è finora scientificamente dimostrabile. In questo senso, Beaujard fornisce una precisazione interessante e significativa. Sebbene i rituali del bagno regale e del bagno nell'oceano siano entrambi nominati *fandroana*, l'autore ne sottolinea la diversa natura: il primo sarebbe un rito incentrato sulla figura del re e la rigenerazione del suo potere regale (*hasina*)[10], mentre il secondo sarebbe una cerimonia di protezione della comunità affine alle cosiddette «feste dell'acqua» del sud-est asiatico (Sanchez 2019, p. 71; Beaujard 2020, pp. 630 sgg.). Questo spiegherebbe l'assenza del *fandroana an-driaka* nella monografia di Molet, ma la mancanza di etnografie o quantomeno di informazioni storiche conosciute sul caso *anakara* rimane, ad oggi, una questione aperta.

Al di là delle somiglianze e differenze cerimoniali, i *fandroana* sono accomunati da un destino affine: la decadenza. Negli atti del Journal Officiel de Madagascar, l'abolizione del bagno regale in territorio malgascio fu stabilita in seguito al passaggio dalla dominazione *merina* alla colonia francese nel 1896: «Un decreto di Gallieni, in data 28 febbraio 1897, aboliva la regalità nell'Imerina e lo stesso anno un decreto in data 5 giugno rimpiazzava il Fandroana con la festa francese del 14 luglio» (Molet 1956, p. 177).

Non è possibile stabilire con certezza se il *fandroana anakara* sia decaduto nello stesso periodo storico e per le stesse ragioni (Molet 1956, pp. 47-48). In proposito, le tradizioni orali riportate da Beaujard rappresentano un aiuto cruciale:

> Gli Anakara facevano un bagno rituale nell'oceano (*fandroana*) accompagnato da un pasto *tsakandro* (*tsakandro an-dranomasina*), ma l'usanza si perse dopo la Prima Repubblica

10. Anche Molet interpreta il bagno regale come la «rappresentazione mitica del funerale del re» e un'evoluzione del costume della manducazione dei morti.

remotti_interni_bozza1.indd 200 07/01/25 13:52

> (1960-1972) [...]. "L'usanza del bagno in mare fu abbandonata perché ci sono troppi bambini che trasgrediscono i divieti, come quello della carne di maiale e come bisogna attraversare un corso d'acqua e immergersi nell'oceano; sarebbe pericoloso" dice Iaban'i Berthe. […] Si cucinava pollo o pesce, che veniva portato dal villaggio, ma non carne di zebù. Secondo le tradizioni storiche, "dei tempi di Ramakararo", il *fandroana* si svolgeva a Mahazomora (Beaujard 2020, pp. 639-640).

Se gli sporadici tentativi di reintroduzione del *fandroana merina* nel 1943 e nel 1994 non attecchirono (Sanchez 2019, p. 93), al contrario, il bagno nell'oceano *anakara* non solo fu reintrodotto, ma la sua fama cresce di anno in anno. Perché il *fandroana an-driaka anakara* sarebbe stato riattivato e a cosa si deve la sua particolare fortuna?

4. Dalle pagine dei *boky sorabe*…

La corruzione del *mos maiorum* compianta dagli interlocutori di Beaujard non è certamente un'esclusiva della società in analisi, tutt'altro. Si tratta di un tema strettamente legato, per dirla con Remotti, all'ossessione identitaria delle società (Remotti 2017). In effetti, la definizione dell'identità attraverso la riappropriazione di costumi ripresi e rinnovati in funzione delle necessità del presente sembra una chiave di lettura interessante per interpretare la reintroduzione di un rituale così peculiare (Augé 2024, pp. 85-88).

Per costruire il discorso sulla propria identità, gli aristocratici *antemoro* si sono serviti e ancora oggi si servono, tra gli altri, di uno strumento particolarmente potente: la scrittura (Remotti 2009, p. 54). In breve, la letteratura *sorabe* (letteralmente «grande scrittura») tramanda una tradizione ad argomento magico-religioso e storico-genealogico, composta per lo più in lingua *'ajamī*, in caratteri arabi e lingua malgascia[11]. Introdotta in seguito alle ondate migratorie islamizzate che raggiunsero le coste del Matatàña intorno

11. Più precisamente, i manoscritti sono stilati in caratteri arabi e composti principalmente in tre lingue: malgascio più o meno antico sempre vocalizzato, arabo più o meno deformato e pidgin arabico-malgascio detto *kalamo tetsitetsy*, generalmente non vocalizzati. Sul *kalamo tetsitetsy* si veda Beaujard (1998). Sul sistema di trascrizione dei manoscritti, si veda Dez (1977), Rajaonarimanana (1990, pp. 15-16), Neposteri (2023, pp. 12-16).

remotti_interni_bozza1.indd 201 07/01/25 13:52

al XV secolo, questa tradizione manoscritta è unica e peculiare della regione e della cultura *antemoro*.

In maniera circolare, il sapere viene prodotto da chi ne detiene le abilità e a sua volta produce, riproduce e legittima il potere di chi già lo possiede. Gli aristocratici *antemoro* incorporano le conoscenze di cui sono portatori e la sacralità dello scritto trascende nei corpi dei suoi rappresentanti viventi, elevando la condizione dei possessori della sapienza a demiurghi del proprio mondo. La capacità di interpretare i segni del cielo o l'accesso a una genealogia, infatti, hanno un potente impatto antropopoietico e koinopoietico per chi li detiene, che diventa capace di plasmare la realtà e modificarla attivamente[12]. Sapere e potere assumono un connotato sacrale e ancestrale (Cardona 2009).

Alcuni esempi concreti di quanto esaminato emergono chiaramente dai contenuti del ms. HB 6, dedicato alla trasmissione di storia e genealogie degli avi *anakara*. Conservato all'Académie des Sciences d'Outre-Mer, il manoscritto fu composto nel 1928 dal *katibo anakara* iMangaranto, che dichiara i suoi intenti fin dalla prima riga: «Ecco qui, o figli miei, venuti in seguito [discendenti, *N.d.A.*], la storia dei nostri antenati *anakara* di Ifasy Vatomasina, fatta da me medesimo, iMangaranto, figlio di Rafibeza, discendente *anakara*» (Neposteri 2023, p. 51). Imangaranto vuole tramandare «*ny tantara ny raza**ntsika***», letteralmente «la storia dei **nostri** antenati» (Neposteri 2023, p. 51). La traduzione italiana non rende sufficientemente l'idea del testo originale. In malgascio, la parola «noi», prevede l'esistenza di due forme: il noi inclusivo, *isika*, e il noi esclusivo, *izahay* (Rajaonarimanana 2001, 45). Il «noi inclusivo» include nel discorso l'interlocutore, mentre il «noi esclusivo», appunto, lo esclude.

La scelta dell'utilizzo del noi inclusivo da parte di iMangaranto è densa di significati. Il *katibo* non intende parlare a un generico lettore con un «noi» condiviso. Al contrario, non è nemmeno pensabile escludere il lettore, perché si esclude a priori che la tradizione *sorabe* possa essere letta da occhi non *anakara*, fuori dalla ristretta cerchia a cui è

12. Sul fare umanità e sull'antropopoiesi, si veda Remotti (2013, 2000, pp. 80 sgg.). Sulla koinopoiesi, si veda Allovio (2002).

remotti_interni_bozza1.indd 202 07/01/25 13:52

destinata. Con un utilizzo sapiente della parola scritta e del discorso, in una sola riga, come una tagliola, iMangaranto trancia in maniera netta la società tra inclusi ed esclusi dalla scrittura (Rajaonarison 1994). Questa dicotomia tra inclusione ed esclusione riflessa nella scrittura pervade, con una violenza silenziosa, il rapporto tra bene e male, dunque, tra puro e impuro, verità e inganno e così via (Douglas 2003) .

Imangaranto prosegue: «[…] Rañaly Tavaratry, persona capace e colta, una persona forte, della città della Mecca, della città santa. Ecco quale fu il viaggio di Rañaly Tavaratry, dalla Mecca» (Neposteri 2023, pp. 51-53). Secondo la tradizione *sorabe*, la migrazione del capostipite *anakara* e dei suoi compagni parte dunque dalla Mecca[13] e si conclude, dopo molte peripezie, sulla foce del Matatàña: «E [Rañaly Tavaratry, *N.d.A.*] ritornò al paese del Matatàña perché, tra tutte le terre in cui era stato, questa era quella che aveva preferito e si installò […]» (Neposteri 2023, pp. 71-73). Qui, sulla foce del Matatàña, lo scritto e il rito, *sorabe* e *fandroana*, antenati e pellegrini si incontrano.

Il rituale del *fandroana* appare chiaramente funzionale al superamento delle frontiere poste dalla scrittura. Se da un lato il manoscritto delimita il sacro, è necessario trascendere questi confini per escludere i dominati dal potere e contemporaneamente includerli in un sistema culturale, sociale e politico in cui possano riconoscersi (Fabietti 2013).

Alla luce del peculiare intreccio con la tradizione manoscritta arabico-malgascia, risulta più chiaro il discorso in termini di identità e potere che il bagno nell'oceano può risvegliare e dunque più comprensibile il motivo della riattivazione del *fandroana an-driaka*. Ma perché riattivarlo proprio ora?

5. …alle pagine *Facebook*

Considerare le cause della reintroduzione del *fandroana anakara* richiede di valutarne non solo la dimensione spaziale, ma anche quella temporale, per evitare l'inganno dell'allocronismo (Fabian 2021).

In tal senso, Tsaboto ha ben messo in luce l'impatto corrosivo di elementi esterni su comunità locali come l'antico

13. Sulla costruzione e nobilitazione delle genealogie, si veda Luffin (2006).

remotti_interni_bozza1.indd 203 07/01/25 13:52

regno *antemoro*, esaminando le dinamiche di resistenza al potere e le conseguenti lotte intestine dei clan plebei *fañarivoana* contro i clan aristocratici *anteoñy* e *antalaotra* nel XIX secolo (Tsaboto 2021). Certo la fine del regno *antemoro* fu dovuta alle rivolte interne, catalizzate però in maniera determinante da fattori esogeni pervadenti come la dominazione *merina* e la cristianizzazione[14]. Oggi, la modernità, sia essa in polvere (Appadurai 2012) o liquida (Bauman 2020), è un «fattore esterno» ancora più pervadente.

«La storia accelera», scrive Augé parlando della surmodernità (Augé 2024, p. 67), e il tempo nelle società globalizzanti e globalizzate assume una dimensione quantitativa e qualitativa differente rispetto al passato. Ora, ancor più prepotentemente la modernità globalizzante non chiede il permesso per entrare nei sistemi culturali delle piccole comunità locali, mentre le piccole comunità locali, pervase da elementi connessi alla modernità globalizzante, li reinterpretano e utilizzano in una varietà infinita di esiti (Appadurai 2012, pp. 44-45, 190-200). In questo senso, gli spunti di riflessione riguardo al *fandroana anakara* sarebbero moltissimi, per cui mi limito qui a proporne alcuni essenziali.

L'accelerazione del tempo è tangibile e si rivede nella repentina espansione dell'apertura che già caratterizzava il *fandroana* del 2015. Dall'oblio di un rituale abbandonato solo negli anni 1970, in mezzo secolo il *fandroana an-driaka* è stato riattivato per poi diventare protagonista di una nuova retorica culturale, politica e turistica incentrata sulla promozione e salvaguardia della «cultura» *antemoro*. Nel 2022, è stata aperta una pagina Facebook intitolata «Fandroana Andriaka Vatomasina Vohipeno». Questa è a sua volta collegata a numerose altre pagine Facebook di gruppi prevalentemente a carattere associativo, che intendono farsi portavoce

14. Nonostante la caduta politica dei nobili *antemoro*, le rivolte non scalfirono le pratiche culturali e identitarie interne alla società, che, anzi, per certi versi si irrigidirono e che perdurano fino ad oggi. Per esempio, proprio in seguito alle guerre intestine, i *fañarivoana* guadagnarono l'appellativo dispregiativo di *ampanabàka* («traditori, ingannatori»), in uso ancora oggi. Ugualmente, l'organizzazione dello spazio e la divisione tra villaggi, ognuno dei quali è generalmente associato a un clan, dà forma stabile alla compresenza di poteri tradizionali insieme a quelli statali ufficiali, nonché a pratiche di esclusione e discriminazione sociale con esiti talvolta violenti. Sulla condizione di discriminazione violenta dei paria *antevolo* da parte degli altri gruppi sociali *antemoro*, si veda l'esempio dei villaggi di Enohona e Tanantsara (Neposteri 2016; Carme 2010, pp. 187 sgg.; Beaujard 2020, pp. 476 sgg.).

remotti_interni_bozza1.indd 204 07/01/25 13:52

della «tradizione» *antemoro*[15]. Un esempio è l'Associazione «Tsiky Kely France Madagascar», il cui nome compare negli inviti ufficialmente pubblicati online nel 2022 e nel 2023, e il cui obiettivo, secondo le parole della Presidente Nicole Njava, è quello di «[…] promuovere la *nostra cultura* [corsivo nostro] ricca e unica, invitando al contempo i turisti stranieri o locali ad assistere a questo avvenimento [del *fandroana*, *N.d.A.*]»[16]. Il programma del 2023 include eventi preparatori mai visti prima, come una raccolta fondi organizzata il 14 ottobre nell'Hôtel du Louvre, tra i più rinomati e costosi della capitale, con il patrocinio di Ministri e personalità politiche di Antananarivo, Vohipeno e della regione Fitovinany. Anche il resto del programma contiene elementi inediti. A due eventi calcistici previsti per il 3 e il 6 dicembre 2023, segue una serata di benvenuto. Solo dopo l'inaugurazione di una mostra fotografica e di un mercatino di artigianato, il 7 dicembre si apre ufficialmente il *fandroana*, con *kabary*, canti, raccomandazioni sui *fady* da rispettare e proiezione video della cerimonia dell'anno precedente. L'8 dicembre, il programma prevede pellegrinaggio, preghiere e bagno nell'oceano, con successiva tappa a Mahazomora per la benedizione. La festa si conclude con una notte di canti e balli.

In maniera vertiginosa e quasi paradossale, la «tradizione» non viene più trasmessa solo attraverso metodi «tradizionali» come la scrittura *sorabe*, ma vengono introdotte novità comunicative e performative profonde. Le innovazioni riguardano il connotato turistico della cerimonia e la presenza di elementi inediti come raccolta fondi, partite di calcio, mercatini e proiezione di filmini, ma anche l'istituzione di nuovi portavoce della «tradizione» *anakara*. Gli esponenti delle associazioni diasporiche si fanno rappresentanti e ri-organizzatori della tradizione, pubblicizzandone «i costumi tipici» e ridando voce ai *katibo* attraverso la stampa, i social media e la promozione di eventi di turismo culturale[17]. Un'inedita rete di linguaggi apre nuovi discorsi in cui

15. La pagina può essere visitata al link: https://www.facebook.com/groups/1224553705001348

16. Per consultare l'articolo, pubblicato il 12 ottobre 2023 sul sito NewsMada, si veda https://newsmada.com/2023/10/12/fandroana-andriaka-une-levee-de-fonds-pour-la-tradition-des-antemoro-anakara/.

17. Interessante, in proposito, è il concetto di «commestibilità» dell'immaginario e delle

remotti_interni_bozza1.indd 205 07/01/25 13:52

«identità», «cultura», «tradizione» e «potere», seppur rielaborati, permangono. Attraverso le comunità diasporiche, la comunità «originale» del villaggio di Vatomasina si collega ad Antananarivo, al mondo, a internet e a tutte le conseguenti relazioni e risorse rilevanti in termini di economia, politica e prestigio[18].

In sintesi, si può concludere che la riattivazione del *fandroana anakara* può essere letta come segnale di una rielaborazione più profonda del rito e dell'intera società *antemoro* in rapporto alla surmodernità imponente e pervasiva, di fronte a cui non resta che reinventarsi per ritrovare il proprio posto nel mondo, ricollocandosi in un'opera di continuo abbattimento e ricostruzione di linguaggi, discorsi, scritture, saperi, poteri, identità e confini che appare incessante quanto il frangersi delle onde dell'oceano sulla spiaggia di Ambohabe[19].

Conclusione

Questo contributo vuole essere un'offerta per esprimere la più sentita gratitudine al professor Remotti e al suo lavoro. Luoghi, corpi, scrittura, antropopoiesi, identità, somiglianze, differenze, etnografie inattuali di aspiranti antropologi forti di tanti studi, molta incertezza e del potere dell'ironia, sono l'ordito della trama su cui sussiste la scrittura di questo articolo, ma hanno anche nascostamente ispirato lunghi anni di studi e di una personale, costante ricerca di dialogo con il mondo, nel sincero desiderio di partecipare, quanto più possibile, alla vita e al bene comune (D'Ambrosio 2011).

Senza una prospettiva e una modalità di lavoro etnografica e antropologica come quelle di cui Remotti non solo teorizza, ma che tangibilmente pratica nel proprio lavoro,

culture perché possano diventare mete turistiche appetibili. Sul concetto di «immaginari bulimici» e del «mangiare» culture, rimando ad Allovio (2010). Sul cannibalismo culturale, materiale e simbolico, si veda anche Remotti (2019, pp. 19 sgg.).

18. Il costo del biglietto d'ingresso indicato sull'invito è una cifra troppo alta per essere accessibile a chiunque, poiché pari a 125.000 Ariary ovvero a circa il 5,5% del PIL pro capite in Madagascar (dati dell'HDR 2023/2024, consultabile al link https://hdr.undp.org/content/human-development-report-2023-24).

19. Estremamente interessante è la produzione di un breve servizio televisivo sulla tradizione arabico-malgascia pubblicato sul canale YouTube Taniko Madagascar il 04/04/2024 e visibile al link: https://youtu.be/q-k1L94x9FE?si=bJL9_hUco8EM4EiI. Sul contrasto di quest'apertura mondiale con le difficoltà di ricerca sul territorio *antemoro* evidenziate dagli autori, si veda Beaujard (2020, pp. 15 sgg.) e Neposteri (2025 c.s.).

remotti_interni_bozza1.indd 206 07/01/25 13:52

comprendere un intreccio di significati complesso e articolato come la tradizione manoscritta arabico-malgascia o il rituale del *fandroana* sarebbe stato, se non impossibile, quantomeno un'impresa molto più ardua. La spinta di Remotti a maneggiare, rimaneggiare e perfino plasmare nuovi concetti utili non a ridurre la realtà in schemi preconfezionati, ma ad ampliare la comprensione della realtà stessa, è certamente un invito che diventa concreta fonte di ispirazione. Ulteriore scopo di questa riflessione è l'apertura dello sguardo, dalla storia all'attualità, con l'auspicio che il caso particolare possa arricchire di senso ed esperienza concetti generali, e viceversa.

Un altro spunto che si è cercato di sviluppare è il richiamo di Remotti a mantenere una prospettiva interdisciplinare e trasversale, che favorisca lo sviluppo di reti di connessioni tra tematiche e approcci diversi. Questo invito è stato accolto con attenzione particolare per storia e storiografia, proponendo fonti scritte malgasce ed europee cercando di osservarle, ascoltarle e interpretarle secondo un punto di vista antropologico, come degli interlocutori che possono raccontare la propria prospettiva (Remotti 2014, pp. 68-77).

Inoltre, analizzare criticamente e decostruire la rete di significati sottostanti a una determinata visione del mondo fabbricata da una sola parte della società *antemoro* (quella aristocratica) ha l'obiettivo mettere in luce alcune dinamiche di potere arbitrarie che, naturalizzate, hanno storicamente prodotto e continuano ancora a produrre violenza simbolica e concreta.

In conclusione, ringrazio tutti i promotori di questo libro, felice occasione per gioiosamente manifestare, con un piccolo contributo, la profonda riconoscenza verso quanto gratuitamente e generosamente il professor Remotti ha offerto nell'impegno accademico di tutta una vita.

Bibliografia

Allovio S.
2002 *Koino-poiesi. Progetti e costruzioni plurali fra i Medje-Mangbetu (Repubblica democratica del Congo)*, in F. Remotti (a cura di), *Forme di umanità*, Mondadori, Milano, pp. 129-147.
2010 *Pigmei, europei e altri selvaggi*, Laterza, Roma-Bari.

Appadurai A.
2012 *Modernità in polvere: Dimensioni culturali della globalizzazione*, Cortina, Milano.

Augé M.
2024 *Nonluoghi*, Elèuthera, Milano.

Bauman Z.
2020 *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari.

Beaujard P.
1998 *Le parler secret arabico-malgache du sud-est de Madagascar. Recherches étymologiques*, L'Harmattan, Paris.
2019 *Traditions historiques du sud-est de Madagascar: Le manuscrit arabico-malgache HB2*, Geuthner - ASOM, Paris.
2020 *Rituel et société à Madagascar: Les Antemoro de la côte sud-est*, Hémisphères, Paris.

Bloch M.
1987 *The ritual of the royal bath in Madagascar: The dissolution of death, birth and fertility into authority*, in D. Cannadine, S. Price (a cura di), *Rituals of royalty: power and ceremonial in traditional societies*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 271-297.

Cardona G.
2009 *Antropologia della scrittura*, UTET, Torino.

Carme V.
2010 *Au service des plus pauvres. Le Sud-est malgache au défi de l'Évangile*, Foi & Justice, Antananarivo.

Collins C.
1898 *The fandroana or annual festival of the Taimoro*, «The Antananarivo Annual», VI, 2, pp. 149-51.

D'Ambrosio R.
2011 *Il bene comune e il ruolo della politica*, «Vivarium - Rivista di Scienze Teologiche», Istituto Teologico Calabro San Pio X, Catanzaro, 2, pp. 231-242.

Dez J.
1977 *La lecture des documents arabico-malgaches*, «ASEMI», VIII, n. 3-4, pp. 3-44.

Douglas M.
2003 *Purezza e pericolo: Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, il Mulino, Bologna.

Fabian J.
2021 *Il tempo e gli altri. Come l'antropologia costruisce il proprio oggetto*, Meltemi, Milano.

Fabietti U.
2013 *L'identità etnica: storia e critica di un concetto equivoco*, Carocci, Roma.

remotti_interni_bozza1.indd 208 07/01/25 13:52

Larson P. M.
1997 *A cultural politics of bedchamber construction and progressive dining in Antananarivo: Ritual inversions during the fandroana of 1817*, «Journal of Religion in Africa», 27, 3, pp. 239-69.

Luffin X.
2006 *«Nos ancêtres les Arabes...» Généalogies d'Afrique musulmane*, «Civilisations», 53, 1/2, pp. 177-209.

Molet L.
1956 *Le bain royal à Madagascar: Explication de la fête malgache du Fandroana par la coutume disparue de la manducation des morts*, Imprimerie Luthérienne, Antananarivo.

Munthe L.
1982 *La tradition arabico-malgache: Vue à travers le manuscrit A-6 d'Oslo et d'autres manuscrits disponibles*, TPFLM, Antananarivo.

Neposteri S.
2016 *Stigma antevolo*, in N. Melis (a cura di), *Socioeconomic disadvantage and minorities in Africa*, Aracne, Roma, pp. 37-52.
2023 *Voici l'histoire de nos ancêtres Anakara*, Geuthner - ASOM, Paris 2023.
2024 *Le sorabe et le katibo : Au carrefour entre passé et présent dans la tradition arabico-malgache*, in A. Ravonjiarisoa, T.L.V. Rasoloarivony (a cura di), *La littérature malgache. Pour une histoire littéraire inclusive*, FFSF - EIDC - ENS, Antananarivo, pp. 430-440.
2025 c.s. *Sorabe numériques? Enjeux et perspectives d'étude des manuscrits arabico-malgaches à Travers le cas du Fonds inédit SN*, «Asian and African Studies», Institute of Oriental Studies, Bratislava.

Rajaonarimanana N.
1990 *Savoirs arabico-malgaches: La tradition manuscrite des devins Antemoro Anakara (Madagascar)*, tesi di dottorato, INALCO, Paris.
2001 *Grammaire moderne de la langue malgache*, L'Asiathèque, Paris.

Rajaonarison E.
1994 *Mamandraka, «Graver le livre»: écrit, histoire et pouvoir chez les Antemoro*, «Omaly sy anio», 33-36, pp. 133-145.

Remotti F.
2000 *Prima lezione di antropologia*, Laterza, Roma-Bari.
2009 *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari.

remotti_interni_bozza1.indd 209 07/01/25 13:52

2013 *Fare umanità: I drammi dell'antropo-poiesi*, Laterza, Roma-Bari.
2014 *Per un'antropologia inattuale*, Elèuthera, Milano.
2017 *L'ossessione identitaria*, Laterza, Roma-Bari.
2019 *Somiglianze: Una via per la convivenza*, Laterza, Roma-Bari.

Rombaka J.P.
1978 *Histoire des ancêtres Antemoro-Anteony*, in J. Poirier, A. Rabenoro (a cura di), *Tradition et dynamique sociale à Madagascar*, IDERIC, Nice, pp. 275-354.

Sanchez S.F.
2019 *La valeur du «bain royal» (fandroana). Échanges tributaires et souveraineté dans le Royaume de Madagascar au XIXe siècle*, «Revue d'histoire du XIXe siècle», 59, 2, pp. 71-94.

Tsaboto J.
2021 *Mutations et révolutions au XIXe siècle chez les Antemoro de Madagascar*, Hémisphères, Paris.

Sitografia

Link al cortometraggio *Ny fandroana an-driaka*: https://youtu.be/M8CzwrLyt_0

Link all'articolo sul giornale online *NewsMada* apparso il 12/10/2024: https://newsmada.com/2023/10/12/fandroana-andriaka-une-levee-de-fonds-pour-la-tradition-des-antemoro-anakara/

Link allo Human Development Record 2023/2024: https://hdr.undp.org/content/human-development-report-2023-24

Link al servizio sulla cultura *antemoro* e sui manoscritti *sorabe* sulla pagina Youtube *Taniko Madagascar*: https://youtu.be/q-k1L94x9FE?si=bJL9_hUco8EM4EiI

Pagina Facebook del Gruppo Pubblico intitolata *Fandroana Andriaka Vatomasina Vohipeno*: https://www.facebook.com/groups/1224553705001348

Riferimento al post sul *Fandroana* 2022 (figura 2): https://www.facebook.com/groups/1224553705001348/permalink/1298951430894908

aA

remotti_interni_bozza1.indd 210 07/01/25 13:52

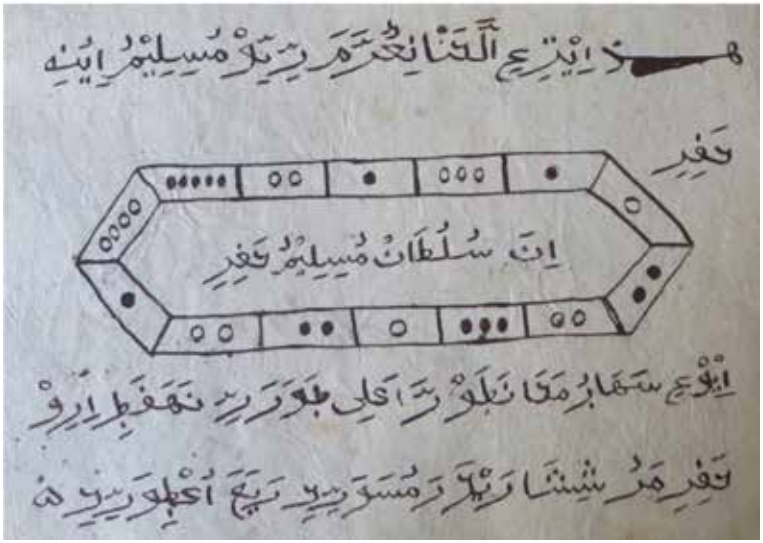


Fig. 1.
Pagina 5 del manoscritto HB 6 con la rappresentazione dell'imbarcazione di Rañaly Tavaratry e dei suoi compagni in viaggio dalla Mecca al Matatàña

Fig. 2.
Fandroana an-driaka, 05/12/2015,
Il bagno nell'oceano
Foto di S. Neposteri

remotti_interni_bozza1.indd 211 07/01/25 13:52

Fig. 3.
Invito alla serata di raccolta fondi per il *fandroana* 2023

Fig. 4.
Logo sulla pagina Facebook del *Fandroana andriaka*

remotti_interni_bozza1.indd 212 07/01/25 13:52

Fare più-che-umanità. Forme di poiesi tra umani e ambienti

Alessandro Guglielmo

Il concetto di antropopoiesi coniato da Francesco Remotti (2013) è forse uno degli strumenti ermeneutici più fecondi offerti dall'antropologia italiana. La moltitudine di riflessioni che ha fatto emergere in occasione del convegno da cui nasce questo volume è esemplificativa della sua utilità come cornice interpretativa, eccellente nel descrivere la costante azione della cultura nel materializzare corpi individuali e gruppi sociali: l'antropopoiesi infatti «presuppone una necessità irrinunciabile, percepita da tutte le culture, di 'autofabbricarsi'» (Cappadonia 2013, p. 200). Tale caratteristica fonda l'estrema fecondità di questo concetto: ciò che Remotti ha evidenziato è un processo transculturale, presente in qualsiasi cultura osservabile – qualcosa di cui, come antropologi, conosciamo l'estrema rarità. I processi di acculturazione incorporata sono dunque necessariamente perpetrati in tutte le culture umane, comprese quelle che, come la nostra, partono dall'assunto che esseri umani si nasca – o, a volte, che si sia umani ancor prima della nascita, nel grembo materno: anche laddove l'esistenza biologica sembra esaurire il significato di umanità rimane evidente come nascere umani non basti (cfr. Remotti 2013). Sebbene per molti l'essere umani possa risolversi in una questione

di pura tassonomia, piuttosto che di costruzione rituale, l'umanità ha sempre e comunque da essere plasmata per farsi vera, degna, completa, o ha addirittura da essere superata come condizione biologica di partenza, ottenendo così uno *status* nuovo e più desiderabile. È a questi processi che si rivolge, ad esempio, l'intervento di Chiara Pussetti (in questo volume), che si interessa agli interventi estetici già da Remotti osservati come peculiarità delle culture del Nord globale – caratterizzati, peraltro, da una rimozione del dolore dell'intervento estetico (Remotti 2013, p. 123), qualcosa di rarissimo nelle culture umane che, al contrario, hanno spesso usato il dolore come strumento per modellare la propria umanità. In tal modo, Pussetti osserva questi interventi come dispositivi per "ri-fare" un'umanità percepita come inerentemente manchevole nelle società a cui l'autrice si riferisce. Il dolore ottiene invece un ruolo di rilievo nelle analisi di Federica Manfredi (in questo volume), interessata alle forme di algo-poiesi che attraverso il dolore permettono di plasmare e, secondo i suoi interlocutori, trascendere l'umanità. Simili riflessioni, nell'osservare le miriadi di fabbricazioni con cui l'essere umano plasma sé stesso, ci permettono di apprezzare appieno il carattere transculturale dell'antropopoiesi. Forse in maniera ancora più importante, pongono l'accento sulla pervasività di tale fabbricazione che, permettendo agli umani di sfrondare le molteplici possibilità culturali a loro disposizione, emerge come responsabile creatrice di corpi, comunità e, come vedremo, di ecologie.

Il mio contributo in questo volume, inserendosi nella discussione sulle forme di antropopoiesi, cercherà di osservare questo processo alla luce dell'antropologia multispecie e ambientale, osservando in che modo particolari scelte alimentari contribuiscano non solo a plasmare il corpo in accordo con determinati ambienti ecologici, simbolici e politici, ma come finiscano per plasmare quegli stessi ambienti. Non descriverò dunque una forma di antropopoiesi che esplicitamente si propone di produrre o modellare l'umanità di un gruppo sociale; piuttosto, tratterò di un processo di fabbricazione culturale silenzioso e diuturno che istituisce una co-rispondenza tra corpi e ambienti. Per tale ragione, userò le categorie emiche di cibi "originali" e "colorati", emerse dalla mia ricerca etnografica presso la Barbagia di

remotti_interni_bozza1.indd 214 07/01/25 13:52

Seulo, in Sardegna[1], per relazionarle alla letteratura epigenetica in continua crescita, interessata proprio alle modalità in cui gli ambienti socioecologici vengano incarnati e riprodotti[2]. Il mio scopo sarà quello di mostrare come non possano sussistere scelte antropopoietiche se non in relazione alle comunità più-che-umane[3] direttamente o indirettamente implicate in quei processi; più precisamente, proverò a mostrare l'inevitabile, mutua plasmazione tra corpi umani e non-umani, e dunque come qualsiasi antropo-poiesi sia sempre, ed inevitabilmente, una eco-poiesi, e viceversa.

1. Scelte alimentari come scelte ambientali in Barbagia

I miei interlocutori sul campo, specialmente quanti direttamente coinvolti nella produzione alimentare, operano una netta distinzione tra cibi "originali" e "colorati", spesso mostrando profondo disgusto e a volte un rifiuto totale a ingerire, e dunque a comporre il proprio corpo, con quegli oggetti alimentari che ritengono appartenenti alla seconda categoria[4]. Tale distinzione emerge dalle particolari coordinate geografiche, storiche e culturali che s'intersecano nelle Barbagie: se, da un lato, essa testimonia la "modernizzazione

1. La Barbagia è una subregione principalmente montuosa nel centro della Sardegna. Non posso, per ragioni di anonimato, fornire dettagli precisi sulle località che ho visitato; in ogni caso, la ricerca sul campo ha compreso un'approfondita e prolungata partecipazione in un paesino della Barbagia di Seulo (Sud Sardegna) e visite complementari ad altri agglomerati, principalmente all'interno della Barbagia. Tale ricerca sul campo, della durata complessiva di un anno, è stata approfondita con più brevi periodi di partecipazione durante i mesi estivi, ed è avvenuta in seno alla mia ricerca dottorale sui temi dell'antropologia ambientale e multispecie, specificamente interessata ad osservare le implicazioni socioambientali dell'industrializzazione della produzione di cibo.

2. Approfondirò più avanti le questioni di metabolismo ed epigenetica. Per ora, è sufficiente considerare quest'ultima come lo studio degli effetti ambientali sul genoma, e la trasmissione di tali modifiche a livello intergenerazionale.

3. I concetti di non-umano e più-che-umano godono di un crescente riconoscimento nell'antropologia multispecie ed ambientale (cfr. ad esempio Chao 2022). Una discussione completa di questi esulerebbe, purtroppo, dagli scopi di questo saggio. Per tale ragione, si consideri qui il termine non-umano come riferito ad animali e vegetali, mentre il termine più-che-umano come comprendente tutte le forme di vita gravitanti in una data ecologia locale.

4. Tale categoria, e le conseguenti scelte alimentari, emergono non solo dal diretto coinvolgimento nella produzione alimentare, ma anche dallo *status* socioeconomico, dall'età anagrafica, e molti altri fattori. Se, dunque, moltissimi potrebbero condividere in vario modo la percezione di cibi "originali" e "colorati", meno sarebbero quelli che usano tali categorie come netti separatori tra ciò che scelgono di mangiare e ciò che rifiutano di ingerire. Per una descrizione più approfondita, nonché per consultare alcune occasioni etnografiche che hanno fatto emergere queste categorie, cfr. Guglielmo 2023.

remotti_interni_bozza1.indd 215 07/01/25 13:52

priva di sviluppo" (Schneider, Schneider, Hansen 1972) che caratterizza queste subregioni, spesso in modalità disomogenee tra queste e la costa, dall'altro evidenzia il profondo e particolare legame con il cibo delle popolazioni barbaricine (cfr. ad esempio Counihan 1984; Heatherington 2014). In effetti, tale particolare legame col cibo e l'alimentazione è pensabile proprio in conseguenza a precise dinamiche storico-sociali, politiche ed ecologiche: la lenta e diseguale penetrazione di modelli industriali, unita alla precedente autosufficienza dei paesi barbaricini (cfr. Angioni 1989, pp. 184-185) e ai modelli di produzione locale, frammisti di logiche strumentali ed etico-estetiche, hanno contribuito all'odierna coesistenza di alimenti formalmente uguali tra loro ma emersi da coordinate ecopolitiche drammaticamente diverse – di estrema intensificazione, meccanizzazione e medicalizzazione della produzione alimentare[5], percepite come "falsificanti" i prodotti alimentari, quando non del tutto nocivi alla salute[6]. Penso qui alla carne, al latte e ai formaggi, ampiamente disponibili sia nei market di paese, e spesso provenienti da catene produttive di scala nazionale o internazionale, sia nelle reti di scambio informale, dove si trovano gli stessi alimenti ma prodotti localmente da pastori e casari. Altrove (Guglielmo 2023) ho mostrato come l'uso di queste categorie emerga dalla relazione storico-sociale che i miei interlocutori intrattengono con il cibo e il territorio, e come queste sottolineino la capacità degli oggetti alimentari di incarnare le realtà sociomateriali da cui vengono prodotte: se, normalmente, la carne è considerata un oggetto neutro e ovunque uguale (cfr. ad esempio Yates-Doerr, Mol 2012), le particolari coordinate storiche della Barbagia fanno sì che i miei interlocutori distinguano diversi tipi di carne in base alle condizioni socioecologiche della loro creazione – di relativa libertà più-che-umana, e di percepita naturalità, che vedono emergere da quei prodotti alimenta-

5. È importante sottolineare qui come meccanizzazione e medicalizzazione non siano completamente assenti dalle pratiche locali: gli stessi che rabbrividiscono all'idea di mangiare della "carne colorata" potrebbero possedere trattori, vaccinare i propri animali, e, occasionalmente, dar loro mangimi industriali. Ciò sottolinea il carattere contraddittorio e sempre negoziato di queste categorie, che pure hanno un peso e un valore condiviso innegabili tra i miei interlocutori.

6. Simili dicotomie riguardanti i prodotti alimentari sono già state osservate in antropologia: per una discussione più ampia, cfr. ad esempio Tassan 2017; Mol 2021.

remotti_interni_bozza1.indd 216 07/01/25 13:52

ri. Queste categorie, che intrecciano nozioni etiche ed estetiche per far emergere una particolare capacità percettiva nei miei interlocutori, capaci di distinguere tali prodotti tramite la vista, il tatto e l'odorato, emergono al contempo come scelte ecopolitiche: attraverso il disgusto verso i cibi "colorati", e invece il desiderio per quelli "originali", questi creano la possibilità per la riproduzione delle socioecologie che considerano giuste. In tal modo, lo sfrondamento di possibilità che Remotti vede nei processi antropopoietici mostra la sua duplicità: da un lato i miei interlocutori operano decisioni nette sulla materia che andrà a costituire il loro corpo, fino a provare disgusto e a rifiutare l'ingestione di cibi "colorati" anche nelle situazioni conviviali; dall'altro, quella stessa scelta riproduce le condizioni di esistenza dei cibi considerati "originali" e delle ecologie locali da cui vengono prodotti, e che permettono il sussistere di quelle stesse scelte antropopoietiche. In tal modo, secondo i miei interlocutori, la produzione e il consumo di formaggi crudi permette una dieta particolarmente relazionale per le pecore e le capre dal cui latte vengono prodotti tali formaggi: quando non si pastorizza il latte, e non si usano così colture microbiche *starter* per la sua caseificazione, ci si deve affidare all'autonomia non-umana e alla libertà delle loro scelte in materia di alimenti, che produrranno un latte migliore tanto più complessa e variegata sarà la loro dieta.

Queste riflessioni potrebbero già essere sufficienti a mostrare come qualsiasi antropopoiesi sia anche, inevitabilmente, una eco-poiesi, o addirittura una cosmo-poiesi: cosa accadrebbe se i baNande, che fanno coincidere il loro essere umani con l'attività di tagliare la foresta (Remotti 2013), si trovassero improvvisamente senza la loro foresta? Di certo, avrebbero da trovare altre modalità con cui produrre la loro umanità; altrettanto certamente, tale perdita provocherebbe un profondo scuotimento dell'ordine simbolico con cui questi interpretano sé stessi, la propria umanità, e il mondo stesso. Ne consegue, è possibile ipotizzare, che tale popolazione sia molto attenta alla riproduzione delle condizioni di esistenza di ciò che percepisce come necessario alla costruzione della propria stessa umanità. Gli esseri umani, insomma, non possono forgiarsi se non in relazione alle condizioni di esistenza della "forgia" stessa – una forgia difficile da localizzare, colta all'intersezione tra corpo

remotti_interni_bozza1.indd 217 07/01/25 13:52

e simboli culturali, tra ecologie e assemblaggi sociopolitici ed economici. In breve, per crearsi, questi devono creare, riprodurre, sostenere. Esistono però dei piani ancora più profondi, se possibile, in cui questa co-rispondenza tra corpi, ambienti e strutture sociali viene riprodotta: sono i piani del metabolismo, delle comunità microbiche e dell'epigenetica.

2. Invisibili fabbricazioni

Remotti, nel suo *Fare Umanità*, considera l'alimentazione come il «fare umanità più elementare» (2013, p. 125). Gli alimenti sono «sostanze non inerti, ma che si trasformano e in maniera sostanziale contribuiscono a "fare" l'organismo» (ivi, p. 124); in più,

> [u]na volta introdotto il cibo, si tratta di agire all'interno e dall'interno: per cui non è soltanto questione di cibo e di bevande in senso stretto; è anche questione di sostanze che vengono ingerite e che provocano trasformazioni o effetti di tipo metabolico (ivi, pp. 124-125).

Le considerazioni di Remotti acquistano ancora più profondità alla luce delle più recenti evoluzioni nel campo della metagenomica e dell'epigenetica ambientale e nutrizionale, ambiti di ricerca tanto giovani quanto promettenti. L'epigenetica ambientale, nata nel solco delle recenti evoluzioni tecnologiche ed ermeneutiche nelle scienze dure, si propone di studiare fattori come la dieta e l'esposizione allo stress in relazione all'espressione genica: fattori sociali e materiali sono osservati sempre più come forme di esposizione ambientale, che a loro volta influenzano i processi di espressione genica non solo per gli individui esposti, ma per le generazioni successive (Landecker, Panofsky 2013, p. 334; cfr. anche Landecker 2011; Niewöhner, Lock 2018). Un esempio, forse il più classico, è quello delle risposte allo stress e alle cure materne nelle cucciolate di topi: causando l'esposizione a un fattore di stress, questo produrrà modifiche nell'espressione genica del soggetti influenzando almeno le successive due generazioni; al contrario, forme di cura materna come il leccare e pulire la cucciolata producono cucciolate che performeranno maggiormente questo tipo di comportamenti, ottenendo simili effetti nei corpi delle generazioni successive (Weaver et al. 2004).

remotti_interni_bozza1.indd 218 07/01/25 13:52

Il cibo, in tali contesti sperimentali, è considerato come uno dei mediatori principali dei fattori epigenetici, essendo usato come *proxy* per l'ambiente tutto (Landecker 2011, p. 168): gli oggetti alimentari sono qui considerati un «miasma di molecole biologicamente attive che disturbano e determinano la fisiologia della regolazione metabolica in cui i genomi sono immersi» (ivi, p. 169)[7]. Non si tratta di un semplice ragionamento per cui "si è ciò che si mangia": il cibo non solo costituisce il corpo, ma altera la stessa cornice metabolica tramite cui quel cibo viene trasformato (ivi, p. 176). Per tale ragione, i cibi a cui la maggior parte della popolazione nel nord globale è esposta, derivando da complessi e interrelati meccanismi di industrializzazione e capitalizzazione, influenzano il corpo dei consumatori producendo a tutti gli effetti un metabolismo post-industriale (cfr. ivi, p. 173). Al contempo, le necessità produttive del XX e XXI secolo hanno portato a ciò che Hannah Landecker (2023) chiama industrializzazione del metabolismo dei non-umani coinvolti nella produzione, esposti progressivamente ad un sempre più intenso regime di cibo medicinale per aumentare la produzione e disincentivare la morte degli individui per massimizzare i profitti. La pervasività di tali prodotti alimentari è innegabile; eppure, ciò che ho potuto tra alcuni dei miei interlocutori in Barbagia è la scelta antropopoietica di ingerire, e dunque di lasciarsi costituire, quasi esclusivamente da prodotti alimentari emergenti da precise coordinate socioecologiche. In tal modo, le loro scelte alimentari si traducono nel tentativo di sostenere la riproduzione di particolari ecologie, dunque cibi, dunque corpi e modelli di società. Questo processo di costante, profonda, intergenerazionale fabbricazione dell'umanità ha influenza non solo sull'espressione genica, ma anche sulle comunità microbiche dell'essere umano – considerabili esse stesse mediatrici dei processi epigenetici (Raffaetà 2020, p. 235).

Il famoso *Human Genome Project*, intenzionato a mappare l'intero genoma umano in un'era in cui si pensava di poter leggere qualsiasi espressione biologica e sociale all'interno di una cornice genica, ha mostrato invece quanto il gene non sia «un'entità autonoma capace di influenzare in maniera

7. Traduzione a cura dell'autore di questo capitolo.

remotti_interni_bozza1.indd 219 07/01/25 13:52

diretta e deterministica il destino biologico degli organismi» (*ivi*: 68). Al contrario la metagenomica, nata dall'evoluzione tecnologica che ci ha permesso di studiare i microorganismi in tutta la loro complessità ambientale, ha dimostrato che il microbioma umano ha un ruolo fondamentale nel regolare gli stati di salute e malattia, e che questo è influenzato drammaticamente da coordinate politiche, sociali e ambientali (Raffaetà 2020). Similmente al cibo nei contesti sperimentali dell'epigenetica, secondo Roberta Raffaetà i microbi possono essere osservati come eccellenti mediatori tra corpi e ambienti (ivi, pp. 70-71; cfr. anche Landecker, Panofsky 2013, p. 339). I suoi interlocutori, ricercatori presso il Segata Lab dell'Università di Trento, hanno osservato modifiche nel microbioma associate agli "stili di vita Occidentali": in particolare, i campioni microbiotici europei mostravano una perdita dei flagelli nell'*E. Rectale*, portando i ricercatori a definire come tali stili di vita modifichino il microbioma se adottati nel lungo periodo (ivi, p. 171). Il termine "stile di vita" qui è fondamentale: come scrive Raffaetà, questo non può essere ridotto né alla dieta né all'ambiente in maniera esclusiva (ivi, pp. 136-138). Fattori come la classe sociale, il genere, il contesto abitativo etc. sono altrettanto importanti, e tutti concorrono nel plasmare una certa cornice di mutua plasmazione tra corpi, cibi e ambienti – non una semplice interazione tra entità distinte (Niewöhner, Lock 2018), ma una plastica fabbricazione che collassa i confini tra queste. In tal modo gli stili di vita "industrializzati" (Sonnenbrug, Sonnenburg 2019), attraverso lo sviluppo di tecniche di sanitizzazione, antibiotici, cibi, e così via, contribuiscono a modificare abbondantemente il microbioma intestinale, alterandone le funzioni. Al contempo, tali modifiche sono correlate all'espandersi di malattie autoimmuni e non trasmissibili, tra cui l'aumento di infarti e di alcune forme di cancro (*ibid.*).

Emerge dunque con chiarezza quanto i processi di fabbricazione di umanità, e specialmente quelli alimentari, debbano essere più correttamente pensati come forme di fabbricazione di "più-che-umanità": il cibo, come materia "consapevole" capace di incorporare le traiettorie sociali, ecologiche e politiche implicate nella sua produzione (Guglielmo 2023), è pensabile come interfaccia tra corpi e ambienti non più discreti, ma miasmatici, compenetranti e

remotti_interni_bozza1.indd 220 07/01/25 13:52

nebulosi. Scegliere[8], possedendone facoltà, di comporre il proprio organismo esclusivamente tramite determinati cibi significa, al contempo, plasmare altri corpi, sia umani (attraverso i meccanismi epigenetici) che non-umani (attraverso la modifica delle comunità microbiche). È con questa consapevolezza che posso leggere la presenza stessa del mio corpo sul campo, che ha reagito con violenza all'ingestione di prodotti locali quali *su casu martzu*[9] e *su callu 'e crapittu*[10], provocandomi problemi intestinali e febbre alta: in tali occasioni, è emersa la completa impreparazione del mio corpo a incontrare non dei semplici cibi, ma la complessità microbica ed ecologica che incarnano, addomesticata invece dalla specifica fabbricazione che la maggior parte dei corpi dei miei interlocutori ha attraversato nel corso della sua filogenesi e ontogenesi. Ma c'è di più: come cercherò di mostrare, tale fabbricazione echeggia anche nelle ecologie locali in cui tali corpi sono colti.

3. Eco-poiesi, ovvero un modo in cui gli umani diventano ambienti

L'ambiente non è uno spazio o luogo geografico, né un insieme di entità viventi e non viventi: l'ambiente è una prospettiva. Questo ci suggeriscono Jorg Niewöhner e Margaret Lock (2018) leggendo agli sviluppi dell'epigenetica: ciò che è ambiente può essere definito solo in relazione ad un'altra entità rispetto alla quale qualcosa è ambiente. Ad esempio, è possibile considerare un fattore di esposizione ambientale, per ciascuno dei miei interlocutori sul cam-

8. Il contesto della Barbagia è particolarmente adatto alla riflessione sulle scelte collegate all'alimentazione. Come accennavo poc'anzi, i miei interlocutori vivono nella possibilità di scegliere tra cibi prodotti da assemblaggi ecologici e politici diversi – ad esempio, carne prodotta localmente o distribuita dalle industrie – come testimoniato dalle categorie di cibi "originali" e "colorati". Per tale ragione, i miei interlocutori possono *scegliere* se acquistare, ad esempio, carne prodotta localmente o distribuita dalle industrie alimentari. Tale possibilità di scelta deriva dalla particolarità locale del contesto osservato, dove diverse forme di produzione e distribuzione alimentare emergono contiguamente.

9. Un formaggio, generalmente Pecorino, ingerito insieme alle larve vive di *Piophila Casei*, corresponsabili della sua trasformazione. Per una generale discussione su questo formaggio, e i suoi rischi per la salute, cfr. Mazzette et al. 2010.

10. Densa pasta derivante dall'essicazione di uno stomaco di capretto pieno del solo latte materno, nonché il dispositivo anticamente utilizzato per far quagliare il latte e trasformarlo in formaggio. Sul decadimento dell'uso di questo dispositivo in Sardegna, cfr. Murru-Corriga 2015.

remotti_interni_bozza1.indd 221 07/01/25 13:52

po, mangiare carne di agnello da loro allevato. Allo stesso modo, i vegetali che quell'agnello ha consumato avranno costituito il suo corpo in modo particolare, diventando parimenti fattori di esposizione ambientale per i miei interlocutori: questi fattori contribuiscono all'ontogenesi e alla filogenesi umana, in Barbagia come in qualsiasi altro luogo. Al contempo, se cambiamo prospettiva, cos'è ambiente per quell'agnello? Certo, gli stessi vegetali e la stessa acqua; ma anche quegli umani (direttamente o indirettamente) coinvolti nella sua crescita: le scelte umane nei suoi riguardi, nei cibi o mangimi fornitigli, negli spazi offertigli, e così via, sono fattori ambientali tanto quanto il resto. Seguendo questo ragionamento, le modalità in cui quell'agnello diventerà ambiente per gli umani dipende dalle modalità in cui quegli stessi umani (insieme agli altri fattori) sono diventati ambiente per lui. Penso qui non solo a fattori di cui i miei interlocutori sono direttamente responsabili, come la dieta, ma anche all'onnipresenza di sostanze tossiche come le microplastiche (cfr. Liboiron 2021), che intrecciano corpi, ambienti e traiettorie sociopolitiche tramite la loro ubiquità.

La filosofa Susanne Pratt (2019) chiarisce perfettamente questo concetto, interrogandosi sulle modalità in cui non solo gli esseri umani diventano cibo per i non-umani, ma come in questo processo si affacci spesso la possibilità di diventare sostanze intossicanti per questi e le ecologie in cui emergono. Pratt, affetta da un avvelenamento da mercurio, legge l'opera dell'ecofemminista Val Plumwood (2008), in cui questa racconta della sua esperienza di essere stata quasi mangiata viva da un coccodrillo. Questa esperienza permette a Plumwood di riflettere su come le culture del Nord globale tendano a rimuovere il fatto che i nostri corpi esistono, principalmente, per dare nutrimento agli altri esseri viventi. Plumwood fa risalire questa rimozione all'iper-separazionismo che vede in queste culture, spesso impegnate a dipingere l'umano come eccezionalmente altro rispetto al resto della natura – un'altra forma della dicotomia natura-cultura storicamente usata per giustificare l'estrattivismo e il dominio maschile sulla donna (*ibid*.; Pratt 2019). Pratt, sebbene raccolga favorevolmente la lettura di Plumwood, aggiunge un aspetto non considerato da quest'ultima: cosa sarebbe accaduto, si chiede, se quel coccodrillo avesse mangiato un corpo come il suo, affetto da

un avvelenamento da mercurio? Quali sarebbero gli effetti sul corpo di quel coccodrillo, e gli effetti a cascata sul più ampio contesto socioecologico in cui questo si trovava? L'osservazione di Pratt ci permette di riflettere su due aspetti molto importanti del mio argomento. In prima istanza, la sua discussione relativizza il corpo umano in quanto cibo: non tutti i corpi diventano nutrimento allo stesso modo; dunque, non tutti i corpi diventano uguali fattori di esposizione per le ecologie in cui si trovano. Tale diversità incorporata è drammaticamente influenzata dalle traiettorie politiche e sociali in cui quei corpi si formano: essere affetti da un avvelenamento da metalli pesanti non è un accadimento casuale, ma corrisponde a precise coordinate sociopolitiche ed economiche. In secondo luogo, le precisazioni di Pratt echeggiano le considerazioni di Niewöhner e Lock che introducevo poc'anzi: il modo in cui un prodotto alimentare diventa un fattore di esposizione ambientale per un umano corrisponde alle modalità in cui quell'umano diventa fattore di esposizione ambientale per la sua ecologia di riferimento. Seguendo questo ragionamento, appare evidente come non esista fabbricazione di corpi umani che possa prescindere da precise coordinate ecopolitiche; ancor di più, non è possibile fabbricare ambienti senza che questi diventino, irrimediabilmente, parte dei corpi umani e non umani che li abitano. Il modo in cui gli esseri umani si fabbricano plasma irrimediabilmente gli ambienti che abitano, i quali finiranno per abitarli a loro volta, determinando il modo in cui i corpi emergono e le loro stesse possibilità di foggiarsi culturalmente.

4. Conclusioni

In questo saggio ho cercato di contribuire alle riflessioni scaturite dal concetto di antropopoiesi di Francesco Remotti, mostrando gli echi tra forme di plasmazione del corpo, degli ambienti, e della relazione tra questi. Partendo dal consumo di alimenti considerati "originali" in Barbagia, ho mostrato come la loro produzione sia inestricabilmente connessa alla riproduzione delle ecologie dalle quali emergono. Successivamente, ho collegato l'ingestione di tali alimenti alle modificazioni del microbioma umano e ai fattori di esposizione ambientale responsabili dei processi epigenetici, mostrando come diverse scelte alimentari de-

remotti_interni_bozza1.indd 223 07/01/25 13:52

terminino non solo l'emergere dei corpi umani, ma anche delle comunità microbiche che li compongono, e delle possibilità di espressione genica dei corpi che verranno nelle generazioni future. Infine, considerando l'ambiente in senso prospettico, ho suggerito come corpi umani e ambienti riecheggino gli uni con gli altri nella loro mutua plasmazione. In tal modo gli esseri umani, tramite la sostanza stessa del loro corpo e tramite le coordinate sociopolitiche che culturalmente ingenerano, diventano fattori di esposizione ambientale per i non-umani attorno a loro, i quali verranno influenzati da tali esposizioni per poi materializzarle nuovamente in quegli stessi corpi umani, che li trasformeranno in cibo. In tal modo, espandendo il concetto di antropopoiesi, ho potuto delineare una forma di eco-poiesi che, ben al di là della semplice influenza che gli umani hanno sulle loro ecologie locali, indica la mutua fabbricazione tra forme di umanità e ambienti, e le loro co-costitutive, mutue influenze. Al contempo, questa forma di eco-poiesi apre ulteriori interrogativi su quali possano essere gli effetti ambientali ed epigenetici delle forme di antropopoiesi. Cosa accade se un potenziale fattore di stress, come il dolore, viene culturalmente foggiato per produrre efficacia simbolica (cfr. ad esempio Severi 2004), come accade agli interlocutori di Manfredi (in questo volume)? E in che modo le pratiche di preparazione del corpo alla vita adulta o alla caccia contribuiscono a plasmarlo in accordo con l'ambiente di riferimento? Penso qui alle forme di antropopoiesi descritte da Laura Volpi (in questo volume), in cui un essere umano non è tale dalla nascita ma deve essere socializzato alla sua stessa umanità (cfr. anche 2022, pp. 199, 205): il corpo dell'infante ha così da essere manipolato, «decorato con tinture naturali, protetto con amuleti, forato e inciso, plasmato con la saliva, curato con l'applicazione di sostanze animali e rafforzato attraverso l'assunzione di alimenti e piante medicinali» (ivi, p. 02). Similmente, la popolazione Marind della Papua Nuova Guinea mescola il sudore umano ai liquidi di natura vegetale per permettere ai bambini di formarsi in accordo con i processi simbolico-materiali delle socioecologie di riferimento, in una pratica considerata da Sophie Chao come uno *sharing wetness* (Chao 2022, pp. 77-94). E nella stessa direzione procedono i processi definiti da Volpi (in questo volume) antropo-litici, in cui attraverso

aA

remotti_interni_bozza1.indd 224 07/01/25 13:52

il consumo di sostanze atte a provocare vomito e diarrea, i *runakuna* procedono a «disfare la propria umanità» (Volpi 2022, p. 207) in vista, ad esempio, della caccia, per perdere le caratteristiche umane e non essere più riconosciuti come tali dagli animali. Assume dunque tutta un'altra dimensione quella antropopoietica «specializzazione di un corpo ancora troppo generico» (ivi, p. 203), in cui il simbolo diventa sì carne, ma contribuisce finanche a plasmare i corpi a livello interspecie e intergenerazionale. Allo stesso modo, è possibile leggere le parole di Adriano Favole sotto una nuova luce, quando questi ci indica quanto gli umani siano al contempo coltivatori di terre e di umanità (Favole 2024, p. 6). È tramite la compartecipazione alle ecologie locali che gli esseri umani possono modellare corpi; è modellando corpi che questi compartecipano allo svolgersi della vita e delle comunità multispecie che vi prendono parte. In tal modo, l'antropopoiesi alimentare che quotidianamente si pratica nelle comunità barbaricine emerge come una prassi capace di sostenere biologie ed ecologie situate (cfr. Niewöhner, Lock 2018), plasmando non solo forme di umanità, ma materialmente contribuendo a plasmare modelli di più-che-umanità a scala macro e microscopica. Tale forma di silenziosa, diuturna, mutua fabbricazione indica a come per crearci abbiamo bisogno di creare a nostra volta, finendo per essere creati dalle nostre stesse creazioni.

Bibliografia

Angioni G.
1989 *I pascoli erranti. Antropologia del pastore in Sardegna*, Liguori, Napoli.

Cappadonia D.
2013 *Francesco Remotti, 2013, Fare umanità: I drammi dell'antropopoiesi, Bari, Laterza, pp. 235*, «Anuac», n. 2 (1), pp. 200-201.

Chao S.
2022 *In the Shadow of the Palms. More-than-human becoming in West Papua*, Duke University Press, Durham and London.

Counihan C.M.
1984 *Bread as World: Food Habits and Social Relations in Modernizing Sardinia*, «Anthropological Quarterly», n. 57 (2), pp. 47-59.

remotti_interni_bozza1.indd 225 07/01/25 13:52

Favole A.
2024 *La via selvatica. Storie di umani e non umani*, Laterza, Bari, Roma (ed. digitale).

Guglielmo A.
2023 *Terra, Creature, Alimenti. Viaggio dalla Sovranità Alimentare al "Cibo Colorato"*, in G. Mangiameli, A. Dal Borgo (a cura di), *Civis: verso la città virtuosa. Idee e pratiche per la trasformazione urbana*, Mimesis, Milano e Udine, pp. 45-60.

Heatherington T.
2014 *Tasting Cultural Ecology: Foodscapes of Sustainability in the Mediterranean*, «Gastronomica: The Journal of Food and Culture», n. 14 (2), pp. 16-26.

Landecker H.
2011 *Food as exposure: Nutritional epigenetics and the new metabolism*, «BioSocieties», n. 6 (2), pp. 167-194.
2023 *The Food of Our Food: Medicated Feed and the Industrialization of Metabolism*, in H. Paxson (ed.), *Eating beside ourselves. Thresholds of foods and bodies*, Duke University Press, Durham and London, pp. 56-85.

Landecker H., Panofsky A.
2013 *From Social Structure to Gene Regulation, and Back: A Critical Introduction to Environmental Epigenetics for Sociology*, «Annual Review of Sociology», n. 39, pp. 333-357.

Liboiron M.
2021 *Pollution Is Colonialism*, Duke University Press, Durham and London.

Manfredi F.
2024 *Il dolore che ti entra nella carne. Una lettura antropopoietica tra decostruzione e creazione di umanità*, in questo volume, pp. 234-251.

Mazzette R. et al.
2010 *Produzione di "Casu Marzu" in condizioni controllate: valutazione dell'effetto della colonizzazione da Piophila Casei sulle caratteristiche microbiologiche e chimiche dei formaggi*, «Rivista dell'Associazione Italiana dei Veterinari Igienisti», n. 7, pp. 45-54.

Mol A.
2021 *Eating in Theory*, Duke University Press, Durham and London.

Murru-Corriga G.
2015 *I principi del formaggio. Note sull'uso del caglio naturale*, in G. Da Re (a cura di), *Dialoghi con la natura in Sardegna*.

remotti_interni_bozza1.indd 226 07/01/25 13:52

Per un'antropologia delle pratiche e dei saperi, Olschki, Firenze.

Niewöhner J., Lock M.
2018 *Situating Local Biologies: Anthropological Perspectives on Environment/Human Entanglements*, «BioSocieties», n. 13 (4), pp. 681-697.

Plumwood V.
2018 *Tasteless: Towards a Food-based Approach to Death*, «Environmental Values», 17 (3), pp. 323-330.

Pratt S.
2019 *Care, Toxics and Being Prey: I Want To Be Good Food for Others*, «Australian Feminist Studies», n. 34 (102), pp. 437-453.

Pussetti C.
2024 *Ri-fare Umanità. Appunti per un'antropologia della perfezione*, in questo volume, pp. 309-323.

Raffaetà R.
2020 *Antropologia dei microbi. Come la metagenomica sta riconfigurando l'umano e la salute*, CISU, Roma.

Remotti F.
2013 *Fare Umanità. I drammi dell'Antropo-poiesi*, Laterza, Bari-Roma.

Schneider P., Schneider J., Hansen E.
1972 *Modernization and development. The role of regional elites and noncorporate groups in the European Mediterranean*, «Comparative Studies in Society and History», n. 14 (3), pp. 328-350.

Severi C.
2004 *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria*, Einaudi, Torino.

Sonnenburg J.L., Sonnenburg E.D.
2019 *Vulnerability of the industrialized microbiota*, «Science», n. 366 (6464), pp. 1-8.

Tassan M.
2017 *Cibo "naturale" e food activism. Il consumo critico in due Gruppi di Acquisto Solidale nell'area milanese*. «Archivio Antropologico Mediterraneo online», n. 19 (1), pp. 23-31.

Volpi L.
2022 *La selva instabile. Indigeni e genetisti nell'Amazzonia peruviana*, Libreria Cortina, Milano.
2024 *Disfare umanità. Dissoluzione della corporeità indigena e ricerca dell'incompletezza nell'Amazzonia peruviana*, in questo volume, pp. 343-357.

remotti_interni_bozza1.indd 227 07/01/25 13:52

Weaver I.C.G. et al.
2004 *Epigenetic programming by maternal behavior*, «Nature Neuroscience», n. 7 (8), pp. 847-854.

Yates-Doerr E., Mol A.
2012 *Cuts of Meat: Disentangling Western Natures-Cultures*, «The Cambridge Journal of Anthropology», n. 30 (2), pp. 48-64.

remotti_interni_bozza1.indd 228 07/01/25 13:52

Il dolore che ti entra nella carne. Una lettura antropo-poietica tra decostruzione e creazione di umanità

Federica Manfredi

1. Introduzione

Il dolore è un fenomeno multi-dimensionale che l'antropologia può aiutare ad approcciare al di là di una dimensione prettamente biologica. Questo articolo propone di guardare le esperienze di dolore attraverso la lente dell'antropopoiesi (Remotti 1996), riflettendo sui meccanismi poietici che usano il dolore e che creano effetti su come la persona percepisce sé stessa (Mead 1934).

La teoria di Francesco Remotti, ispirata dal lavoro di campo tra i BaNande del Nord del Kivu, fornisce uno strumento teorico per guardare ai rituali che "fanno uomini", i quali esplicitamente costruiscono, inventano, producono "viaggi" che generano esseri umani (Remotti 2002, p. 1) a pieno titolo. Non a caso, prima dei riti di iniziazione, la persona è vista ancora come acerba e solo dopo il passaggio all'età adulta le sarà concesso di avere pieno accesso ai diritti politici, o la libertà di sposarsi e avere figli legittimi.

Molti rituali poietici sono accompagnati dal dolore causato della lacerazione della pelle, una prova di coraggio che carnalmente forgia una forma di umanità prescelta e costruita eleggendo elementi precisi a fattori poietici essenziali. Ad esempio, nell'analisi di Stefano Allovio (2014, pp. 59-60)

sulla circoncisione maschile nella Rapubblica Democratica del Congo, l'assenza di prepuzio post rito è sia a simbolo di maturità sociale che del bisogno dell'alterità per definirsi: scegliendo i compagni di circoncisione tra Pigmei e altri gruppi confinanti, il nuovo aspetto del pene è simbolo di alleanza politica, mostrando che l'alterità è qui scelta come essenziale per generare uomini Medje-Mangbetu.

Al di là dei riti di passaggio di iniziazione maschile, l'antropo-poiesi si è rivelata utile strumento per far emergere il valore poietico di altri interventi culturali, come indica Giorgio Bonabello che analizza la produzione dello schiavo nell'antica Roma definendola un'antropo-poiesi al contrario, in riferimento a quei rituali che invece accompagnavano la nascita del *civis romanus* (Remotti 2002, p. 52) e che agli schiavi erano preclusi, decostruendo così la loro umanità per sottrazione. L'antropo-poiesi quindi fa emergere non solo i meccanismi di produzione di una forma di umanità appropriata e pensata come auspicabile, ma aiuta a comprendere anche i processi che la depauperano. Questi processi creano, per contrasto, delle forme di umanità mancante, talvolta deviante e gerarchicamente inferiore rispetto al modello normativo.

Il presente contributo intende riflettere sul valore poietico delle esperienze di dolore in riferimento ai dati raccolti durante due ricerche che esemplificheranno il ruolo del dolore nei processi di antropo-poiesi, o algo-poietici. La comparazione permetterà di osservare due meccanismi di produzione di umanità che operano in senso opposto: il primo costruisce in positivo, producendo un sé migliore durante le sospensioni corporee (Manfredi 2024); il secondo meccanismo, riferito ai dolori cronici vulvari (Manfredi 2024b), opera invece per decostruzione, o sottrazione di umanità. In entrambi gli esempi, il dolore è esperienza tramite cui gli individui si pensano e si definiscono. Il dolore fonda il loro senso di sé, forgia umanità, plasma le possibilità di (come) agire e il loro posto nel mondo. Da un lato il dolore è una scelta che si affronta nonostante la paura di non essere compresi ma descritto in termini postivi, di scoperta di sé e rigenerazione catartica. Dall'altro lato, il dolore è una condanna che rimane senza nome per anni a causa del ritardo diagnostico legato alla scarsa conoscenza biomedica per le patologie vulvari, facendo sentire coloro

remotti_interni_bozza1.indd 230 07/01/25 13:52

che lo vivono come inadeguate, donne "rotte" a causa della mancata performatività sociale data dal dolore, soprattutto in ambito sessuale.

Questi casi mostrano che il modo in cui impariamo a pensare, trattare e fare esperienza del dolore è profondamente connesso all'insieme dei valori culturali (Bourke 2014), i quali sono costruiti nel tempo e attraverso relazioni di potere che risentono di genere, età, e altre variabili che uno sguardo intersezionale ci aiuta a prendere in considerazione.

Il modo di vivere il dolore (Manfredi, Nardini 2022) è plasmato dalle lenti degli "occhiali-cultura": usando l'espressione di Franz Boas (1940), intendo sottolineare che sentire dolore, al pari di ogni esperienza sensoriale umana, è filtrato e plasmato dal nostro modo di guardare il mondo, il quale è culturalmente costruito e costantemente riprodotto. Dal nostro sguardo dipende cosa è riconoscibile come dolore, motivato, legittimo, degno di essere considerato, e cosa no. In particolare, che cosa si intende con dolore (e se merita di essere trattato) è influenzato dal sapere biomedico, riconosciuto come potere legittimo di azione sui corpi, la cui prospettiva sancisce alcune sofferenze ma ne esclude altre[1]. Guardare all'evoluzione della biomedicina, al suo sguardo su alcuni corpi e sui loro meccanismi di funzionamento (trasmissione di dolore compresa), permette di riflettere sul ruolo del dolore nell'esperienza, come questo viene significato e tradotto in pratiche che riconoscono il ruolo di paziente e sofferente.

I significati delle esperienze oggetto di riflessione risentono dell'influenza storica della tabuizzazione del dolore e della morte nella pratica clinica occidentale (Moscoso 2012), le quali hanno contribuito a rendere fine vita e sofferenza come nemici da contrastare ad ogni costo. Ad esempio, l'invenzione delle pratiche anestetiche nel secondo Ottocento, le quali hanno permesso operazioni più lunghe e invasive con pazienti immobili e incoscienti, non hanno solo facilitato il lavoro chirurgico ma anche sancito il ruolo del me-

1. Secondo la Narrative Based Medicine, la malattia è un sistema simbolico di triplice valenza, all'interno del quale si distingue tra ciò che la biomedicina riconosce come patologia (*disease*), l'esperienza soggettiva del malato (*illness*) e il riconoscimento sociale di cui la malattia gode, espresso ad esempio con l'esenzione del ticket (*sickness*).

remotti_interni_bozza1.indd 231 07/01/25 13:52

dico come detentore di un potere e di una responsabilità a beneficio del paziente. Le tracce di questa interpretazione culturale del dolore si vedono nell'articolo 3 del Codice Etico Deotologico del 2006, il quale ricorda che il dovere del medico consiste nell'alleviare la sofferenza, nel rispetto della libertà e dignità. Il dolore è dunque qualcosa che mina la nostra umanità, da cui abbiamo il diritto di sottrarci. Chi sfida tale assunto va incontro alla messa in discussione della sua capacità di giudizio (Manfredi, forthcoming) perché il dolore non è generalmente qualcosa di buono da pensare.

La progressione della conoscenza biomedica e delle tecniche anestetiche hanno aumentato il potere di chi lo amministra ma non solo: la prolificazione degli antidolorifici da banco, la facilità nel reperirli, e la pressione di essere costantemente una versione più competitiva di noi stessi hanno democratizzato l'uso dei medicinali fuori dall'ambito terapeutico, ad esempio per migliorare le prestazioni cognitive nel mondo universitario (Barbosa, Pussetti 2021). La legittimazione a contrastare il dolore, unita agli interessi economici delle multinazionali farmaceutiche, ha preparato il terreno per l'epidemia degli oppioidi, motivando il filosofo Byung Chul Han (2021) a parlare di algofobia come tratto caratteristico della società contemporanea.

Il dolore è un fenomeno che per lungo tempo è stato pensato, spiegato e ridotto secondo una prospettiva di riduzionismo organicista (Seppilli 1996, pp. 12-13), la quale è saliente perché interviene nel modo in cui: 1. si fa esperienza di dolore; 2. si crea significato e senso; 3. si legittima (e esclude) cosa rientra o meno in tali definizioni. Attraverso l'antropologia medica possiamo esplorare i significati culturali associati alle sensazioni dolorose, i modi in cui le culture istruiscono su come reagire e manifestare diverse forme di sofferenza, nonché le figure e i poteri legittimati ad intervenire (Pizza 2005). Non si tratta solo di descrivere diversi modi di fare medicina e comprendere cosa costituisca un sintomo o una patologia da curare, quanto di realizzare che le esperienze di dolore (il plurale è d'obbligo) non sono biologicamente universali: il dolore plasma l'individuo ed è plasmato dai significati con cui è vissuto, guardato e riprodotto. Le esperienze dolorose così filtrate, costruite e incorporate (Csordas 2003) possono diventare momenti

remotti_interni_bozza1.indd 232 07/01/25 13:52

centrali dell'esistenza e avere un effetto poietico sull'individuo che si pensa e costituisce in relazione ad esse.

2. Il dolore finalizzato al potenziamento di sé

Nel progetto di esplorazione dei significati delle sospensioni corporee, il dolore, dato dall'inserimento di ganci metallici nella pelle e dalla trazione di questi fino al sollevamento della persona, permette di accedere a capacità sensoriali che superano le ordinarie abilità percettive, le quali rigenerano la persona e la fanno rinascere come versione migliorata di sé.

Dal 2016 al 2020, ho esplorato i significati associati alla pratica durante i maggiori raduni europei del gruppo internazionale di praticanti, autodenominata *hook-family* o *suspension community*. In festival di 3-5 giorni in Italia, Portogallo, Norvegia e in interazioni online su gruppi Facebook dedicati agli eventi, i praticanti co-costruiscono significati e comportamenti associati all'interpretazione e allo svolgimento delle sospensioni, provvedendo a riprodurre modelli di comportamento per la gestione del dolore. Negli incontri online e di persona si riproduce una comunità emozionale (Rosenwein 2006) basata sull'interesse per la pratica e legami emotivi realizzati attraverso essa: la sospensione potenzia le relazioni del gruppo e gli individui che le vivono, fornendo sostegno emotivo per la condanna sociale operata da chi non pratica. L'uso di corde e ganci dà infatti adito a discriminazioni soprattutto per l'uso del dolore che non rientra in codici di significato mainstream.

La ricerca indica che la sospensione non è finalizzata alla ricerca di dolore: la performance (Schechner 2002, p. 28) mira a rigenerare le energie e l'autostima, similmente a quando avviene nello scambio simbolico con la morte degli sport estremi (Ferrero Camoletto 2005). Non si tratta di una pratica meccanica ma è significata dal gruppo che accompagna il praticante, il quale impara progressivamente a realizzare la sospensione addomesticando il dolore: attraverso l'inculturazione, caratterizzata dall'esercizio della concentrazione e dall'uso della vicinanza emotiva del gruppo, il praticante si allena a dominare il dolore per entrare in uno stato di trance.

I dati raccolti tramite interviste, osservazione partecipante e un'etnografia online, sono stati integrati con i risultati

remotti_interni_bozza1.indd 233 07/01/25 13:52

di un laboratorio sperimentale di *art-based ethnography*, basato sulla manipolazione di manufatti simbolici per supportare la creazione di un vocabolario del dolore adatto a comunicare i significati delle sospensioni e andare oltre ad un approccio logo-centrico di auto-narrazione (Manfredi 2022). I risultati della ricerca hanno indicato che il dolore è un ingrediente imprescindibile della sospensione, e al contempo oggetto di pregiudizio da parte di chi non pratica:

> C'è molto di più oltre il dolore. Eppure la gente non vede altro e ci prende per matti. (Josè, 27 anni. Insegnante)[2]

Il dolore è presente e non viene minimizzato o negato, ma il focus dei praticanti si concentra sul resto delle sensazioni, così come avviene per altre tecniche di modifica corporea finalizzate a celebrare l'unicità di momenti chiave dell'esistenza (Manfredi 2023). Dopo l'inserimento dei ganci e il distacco da terra, si descrive la sparizione delle sensazioni dolorose e l'arrivo di un'euforia sensoriale che costituisce il vero obiettivo della pratica.

> Dopo che le corde erano state tirate, mi sono dimenticata il male e sono entrata in un altro mondo. Non sono una persona che riesce ad abbandonare il controllo facilmente. Ma lì [in sospensione] mi sono davvero lasciata andare ed ero davvero io, il mio vero io. Io sono molto timida e lì c'era un sacco di gente che mi guardava ma non me ne sono nemmeno accorta. Ero rilassata, stavo bene, perché c'è anche la parte divertente, sai? È difficile da spiegare perché è una questione di sensazioni. (Daniela, 31 anni. Impiegata in ditta di pulizie)

> Non ho idea di quanto tempo ho passato in sospensione, ma è stato magnifico, come ogni volta. Scusa ma adesso non riesco nemmeno a parlare [ride]. Sento tutto diverso, è stranissimo. Mi sento connesso con il mare, con questi alberi, con ognuno di voi (Luca, 46 anni. Piercer)

La sospensione produce un'alterazione delle abilità di percezione, sconvolgendo l'ordinario senso del tempo, cosa vuol dire essere/avere un corpo, nonché come si percepi-

2. Le interviste qualitative sono state condotte con 58 praticanti di 23-55 anni di 16 nazionalità. Metà di loro svolge professioni connesse al mondo delle modificazioni corporee (tatuatori, piercer, artisti di scarificazioni, fachiri, ecc). Le interviste sono state svolte in diverse lingue e qui riporto la mia traduzione del materiale per agevolare la lettura.

remotti_interni_bozza1.indd 234 07/01/25 13:52

scono le relazioni sociali e l'ambiente. Il processo innesca uno stato alterato di coscienza (di sé, del mondo e degli altri), che permette di acquisire capacità eccezionali per la durata della trance, ma con effetti di rigenerazione anche una volta tornati con i piedi per terra. La rinascita nella sospensione si compie attraverso la decostruzione di ciò che ordinariamente si percepisce, incluso il senso di sé. La crisi dell'io è temporanea e prodromo della possibilità di accedere al "vero io", come riporta Daniela. La trasformazione ha effetti su come la persona si sente ("sento tutto diverso" sostiene Luca) e si pensa (in connessione con l'ambiente sociale e naturale). In tal senso, ho interpretato la sospensione come un'auto-poiesi sensoriale, in cui il dolore è il motore iniziale e la sofferenza non è concettualizzata come finalità.

Nel breve termine la pratica comporta euforia, nonché un sentimento di profonda rigenerazione e benessere che dura per giorni e settimane, talvolta anni, spesso accompagnato da una migliore conoscenza di sé e autostima che fonda il senso di identità:

> Le sospensioni ti aprono la testa a molto altro e ti riportano ai tuoi istinti di base. Nulla importa quando se lì [in sospensione] e non pensi a cosa ti è successo nei giorni no o in settimana, a casa o a lavoro. Devi solo concentrarti su di te […] ed è il modo migliore per incontrare te stesso, incontrare davvero chi sei. E credo di essere diventato quello sono in parte grazie alle cose che ho fatto, ma anche grazie alle sospensioni. Le sospensioni hanno fatto di me chi sono oggi. (Mike, 46 anni. Imprenditore)

In una lettura neoliberale, le sospensioni sono strumenti poietici per realizzare una versione migliore di sé stessi e questa possibilità rende le sospensioni più mainstream di ciò che forse sarebbe apparso a un primo sguardo. Similmente ai circoncisi tra i BaNande, le sospensioni sono viaggi che generano persone nuove, ma la rinascita non è compiuta una volta per tutte: i praticanti realizzano nuove sospensioni non appena il corpo guarisce o quando si sente il bisogno di stimolare nuovamente l'auto-rigenerazione, reiterando gli effetti di catarsi in un'antropo-poiesi richiamata nel tempo. Invece che una risposta all'incompletezza biologica (Geertz 1988), le sospensioni appaiono come restauratrici di uno stato di natura idealizzato, o un ritorno "agli istinti di base"

nelle parole di Mike. La poiesi può andare dunque nella direzione di una condizione pensata come primordiale o *naturale* dell'essere umano, talvolta esplicitamente contrapposta alla modernità presa a sinonimo di corruzione del vero io (Manfredi 2024, pp. 166-167). Al contrario dei rituali tradizionali, le sospensioni non rientrano in modelli poietici normativi: chi è all'esterno della comunità non ha accesso ai significati di rigenerazione e i praticanti sono usualmente identificati come pazzi, sessualmente problematici, o con altri problemi di natura psicologica che ne alterano il giudizio e la capacità di operare scelte appropriate. La ricerca ha documentato diverse strategie di (in)visibilità per proteggersi dai giudizi di devianza, associate a paure nell'assumere un ruolo pubblico in quanto praticanti. Tuttavia, per molti la sospensione è un "pilastro della propria identità" (Giddens 1991), un atto attraverso cui l'individuo costruisce algo-poieticamente sé stesso e pensa la propria traiettoria di vita (le sospensioni hanno fatto di me chi sono oggi" sostiene Mike). Tacere la sospensione e il coinvolgimento nella comunità corrisponde a tradire sé stessi, una mutilazione dell'Io che non si percepisce più come autentico.

L'automatica interpretazione patologica delle sospensioni tradisce l'ignoranza dei significati associati dai protagonisti: la pazzia è una scorciatoia causale, una motivazione razionale che spiega il ricorso a un dolore apparentemente senza senso. La sparuta letteratura medica disponibile ha contribuito a creare lo sguardo patologizzante sulle sospensioni partendo dal presupposto che la ricerca di dolore sia di per sé un atto problematico, da interpretare come evidenza di fragilità di un funzionamento psicologico sano. Il dolore volontario e gratuito, non finalizzato a qualche scopo più nobile come per l'atleta o nel lavoro di chi indossa una divisa (Bassetti 2021), è un dolore che scandalizza ed è eletto a prova di devianza. Esso ha il potere di monopolizzare il giudizio e serve un'opera di decostruzione dello sguardo di chi osserva, o dei suoi occhiali cultura: l'esempio etnografico delle sospensioni rende così visibili non solo i meccanismi di algo-poiesi della *suspension community*, ma svela anche i modelli sensoriali di algo-normatività che la fanno guardare con sospetto dall'esterno.

remotti_interni_bozza1.indd 236 07/01/25 13:52

3. I dolori vulvari e la perdita di sé: il dolore che decostruisce

Il potere di scegliere quando e come affrontare il dolore è un aspetto cruciale del processo di attribuzione di significati dell'esperienza dolorosa in termini positivi e catartici. Quando la volontarietà viene meno, come nel caso della malattia, il dolore diventa sofferenza (Le Breton 2014) e mette in crisi il senso di sé a causa della perdita di quelle abilità ritenute costitutive dell'umanità, mostrando un processo di produzione poietica per negazione o di costruzione per sottrazione.

In riferimento a una ricerca sui significati dei dolori vulvari (Manfredi 2024b), questo paragrafo intende riflettere sul dolore cronico in quanto cardine di un processo algopoietico che dà origine a un'umanità che fa sentire "incompleta, rotta, fallita, in pratica una persona a metà", come raccontato durante l'etnografia da una paziente vulvodinica. La vulvodinia è una patologia di causa sconosciuta, definita da dolore alla vulva localizzato o generalizzato, talvolta improvviso e spontaneo, altre provocato (ad esempio dal contatto con vestiti stretti o durante i rapporti sessuali). Per classificare il dolore vulvare come vulvodinia, questo deve persistere da almeno 3-6 mesi e non ci devono essere altri segni che aiutino a comprenderne l'origine (Harlow, Gunther 2003). Le pazienti vagano per anni in nomadismi diagnostici e terapeutici, e sono portate a adottare nuove abitudini (e rinunce) che influenzano l'orizzonte delle possibilità di agire nel mondo, plasmando il loro senso di identità. Un esempio è la difficoltà a rimanere sedute su piani rigidi per più di 15-20 minuti, rendendo ardua la frequenza di corsi universitari o lavori d'ufficio.

I dolori vulvari sottraggono possibilità di agire e libertà anche fuori dalla sfera lavorativa: fare un giro in bicicletta, sesso penetrativo, indossare un paio di jeans o delle mutande nere di pizzo, uscire a cena con gli amici, inserire un assorbente interno o bere un bicchiere di vino non solo sono rinunce seccanti, bensì ostacoli che impediscono di performare socialmente e soddisfare le aspettative rivolte alle pazienti in quanto donne, amiche e partner sessuali. L'esperienza di malattia può degradare il proprio senso di umanità, in un'antropo-poiesi al rovescio che plasma la corporeità e decostruisce il senso di sé.

remotti_interni_bozza1.indd 237 07/01/25 13:52

> Questo è un dolore che ti entra dentro, ti entra nella carne e che nessuno capisce. Sembra che faccia la prima donna quando annullo tutto all'ultimo minuto, ma io proprio non ce la faccio. Anche una cena fuori è una tortura quando sto male. Posso solo stare sdraiata a casa e intanto guardo il mondo che va avanti… Vorrei solo essere come gli altri e invece sono questo [si guarda intorno]. (Elena, 41 anni. Insegnante)

Chi soffre di dolori alla vulva non è riconosciuta come sofferente legittima ed è spesso guardata con sospetto: vulvodinia ed endometriosi sono "contested illness", con pochi studi scientifici che ne permettano la comprensione, e dunque sono difficilmente riconosciute sia in quanto *disease* che *sickness*. Da Marzo 2023 a Febbraio 2024, un assegno di ricerca all'Università di Torino mi ha permesso di esplorazione i significati delle esperienze di dolore vulvare attraverso interviste qualitative e attività laboratoriali con metodi creativi (Giorgi, Pizzolati, Vacchelli 2023). In questo periodo ho intervistato 28 donne italiane, bianche, eterosessuali, di 19-61 anni con diagnosi di vulvodinia, endometriosi, lichen vulvare scleroso, disfunzioni dei muscoli del pavimento pelvico e infezioni batteriche ricorrenti come candide e cistiti. L'osservazione partecipante ha incluso convegni di specialisti della salute per comprendere come si forma il sapere istituzionalizzato, mentre il lavoro con pazienti e attiviste ha permesso di documentare diverse esperienze di discriminazione: fino all'inizio di questo decennio, momento in cui la vulvodinia è entrata nell'agenda mediatica grazie ad azioni politiche supportate da personaggi pubblici (Ferritti 2023), il dolore vulvare non aveva uno spazio pubblico di riflessione, nonostante interessi il 16% della popolazione riconosciuta femmina alla nascita (Harlow, Gunther 2003). Chi ne soffre è reticente ad indagarlo, spesso screditato sia in famiglia che sui lettini ginecologici. Alle lenti degli occhiali cultura, esso non appare, né a sofferenti, loro familiari, partner o personale sanitario.

> Quando dicevo che mi faceva male [la vulva] o che avevo bruciori, a casa mi dicevano di star tranquilla, che sarebbe passato e che anche mia madre e le mie sorelle a volte lo avevano. Non bisogna darci peso. Sarebbe passato da solo. Quando poi non sono più riuscita a seguire le lezioni all'università e passavo i giorni a letto, hanno iniziato

remotti_interni_bozza1.indd 238 07/01/25 13:52

> a preoccuparsi. Prima mi hanno mandata dal ginecologo ma per lui non avevo niente, il dolore ce lo avevo in testa, quindi ha consigliato di andare da uno psicologo, il che era stato anche il primo pensiero dei miei. Ci sono voluti anni per avere la diagnosi ma oggi il mio dolore ha un nome. (Maria, 21 anni. Studentessa universitaria)

La vulvodinia ha un'eziologia ignota e ancora non rientra nei programmi di studio delle facoltà di medicina. Questo ritardo si collega al *gender-pain gap* (Vescio 2023), un bias che scredita il dolore quando denunciato dalle donne. Antropologicamente, il dolore vulvare non gode di densità culturale, cioè non dispone di strumenti per essere pensato e condiviso, rimanendo in silenzio.

La ricerca evidenzia che il dolore vulvare è una sofferenza normalizzata e per questo invisibile: le donne imparano sin da bambine a ignorare e convivere con bruciori, pruriti o fitte nella minzione e nei rapporti sessuali penetrativi. I dolori sono declassati a "fastidi" di durata passeggera ("poi passa"), comuni (condivisi da altre donne), per cui la lamentela è un'esagerazione, un comportamento fuori luogo che sottolinea il mancato auto-controllo della donna, la quale è colpevolizzata per aver parlato del suo dolore. Nelle interviste ricorre il silenziamento del dolore durante la penetrazione al fine di non dispiacere il partner o rischiare di motivarne il tradimento:

> Se non lo faccio succedere abbastanza di frequente, quello poi se ne trova un'altra, che non lo so? Mica lo dice lui, lo so e basta. Anzi lui non vuole farmi male ma l'uomo è uomo. Devo stringere i denti, anche se fa male o non ne ho voglia, e sperare che finisca in fretta. Una volta mi piaceva e mi divertivo anche io, ma adesso non mi riconosco più. Sto sempre male. (Lucia, 32 anni. Commessa)

> Io sono sempre stata anche tradita, e secondo me è quello che poi fa da collante. Ci sono tante cose che tengono insieme la coppia, però quella [il sesso] è l'unica caratteristica che differenzia una coppia di fidanzati da una di amici, e quindi è fondamentale per me […], lo vedo come la priorità assoluta. Anche per paura di essere lasciata probabilmente. (Flavia 28 anni. Massaggiatrice)

La disponibilità alla penetrazione è parte di un copione sessuale atteso (Simon, Gagnon 2003), descritto come fonda-

remotti_interni_bozza1.indd 239 07/01/25 13:52

mento emotivo (sesso=amore) e del legame con il partner. Il dolore vulvare lede l'identità di genere femminile (Kaler 2006): l'incapacità di attuare la penetrazione di un pene in vagina (PIV) depaupera il ruolo della donna in prospettiva eteronormativa patriarcale, in cui la priorità coitale è da soddisfare anche a costo di assenza di piacere o dolore (Labuski 2015). Il fallocentrismo conferma l'egemonia PIV e la donna che non può aderirvi è "una donna rotta", come emerso dal lavoro creativo in Fig.1 prodotto da una partecipante durante un laboratorio creativo in cui ho invitato a manipolare pezzi di stoffa per riflettere su aspetti taciuti del dolore. I percorsi creativi hanno creato vocabolari visuali e tattili della sofferenza tramite cui le partecipanti hanno lavorato su tabù, discriminazioni e sensi di colpa connessi ai dolori vulvari che in molte hanno esplicitato per la prima volta durante gli incontri etnografici.

MANCA FIGURA 1

Fig. 1.
Manufatto sviluppato durante il laboratorio etnografico

remotti_interni_bozza1.indd 240 07/01/25 13:52

La donna è *broken*, rotta, inutilizzabile perché il dolore le impedisce di performare sessualmente, facendola sentire una donna incompleta che disattende ciò che dovrebbe compiere. L'algo-poiesi è causata dal decadimento di capacità, in una sottrazione performativa che produce un essere umano imperfetto a causa di un corpo difettoso in quanto impenetrabile.

Il lavoro etnografico ha contribuito a far emergere che l'esperienza di dolore vulvare si traduce nell'adozione di comportamenti che addomesticano progressivamente il corpo, nel tentativo di prevenire attacchi di dolore o di allenarsi alla convivenza con esso. Le strategie di prevenzione e sopportazione sono caratterizzate dalla risignificazione di oggetti di uso quotidiano, una cui selezione (fig. 2) è esposta all'interno del percorso di disseminazione "Il Dolore Vulvare. Arte. Scienza. Resistenza".

MANCA FIGURA 2

Fig. 2.
Installazione "Gli oggetti del dolore" esposta nella mostra "Il dolore Vulvare. Arte. Scienza. resistenza" (Torino, 2024)

remotti_interni_bozza1.indd 241 07/01/25 13:52

Tamponi mestruali, scarpe con il tacco o una barretta di cioccolata diventano pericolosi perché possono scatenare dolore e i comportamenti di rischio vengono progressivamente situati fuori dall'orizzonte del pensabile, ovvero quel limite artificiale e auto-costruito in cui situiamo le nostre possibilità di azione e di esistere nel mondo. Andare in spiaggia, con il problema che il costume bagnato non possa essere prontamente cambiato o che la sabbia irriti i genitali e non ci sia una doccia facilmente reperibile, porta a classificare la gita al mare come problematica. All'opposto, la borraccia, le mutande bianche in cotone e un cuscino a ciambella diventano alleati che aiutano a gestire il dolore, di cui ci si assicura sempre la dotazione quando ci si sposta nello spazio. Questi oggetti non sono semplicemente presenti nel quotidiano ma diventano parte della gestione del nuovo corpo plasmato dal dolore. Questi oggetti sono stati definiti come estensioni di sé, simboli che raccontano i propri limiti. Essi hanno a che fare con il modo di pensare sé stessi, drammaticamente attraverso il dolore.

> Con questa malattia è pensante anche solo uscire per un aperitivo. Io vado in giro con la ciambella perché diventi un serial killer delle sedie! Io guardo i bar e litigo sempre con i baristi. Possibile che non riusciate mai a comprare una sedia comoda? Dovete anche pensare che c'è gente che ha la vulvodinia! […] E lo vedo come mi guarda la gente ma me ne frego, altrimenti non dovrei più uscire di casa. (Daniela, 57 anni. Musicista)

Gli oggetti per gestire corpo e dolore sono spesso causa di fraintendimenti, sguardi curiosi che mettono a disagio. I loro significati non sono di facile accesso. Il mancato riconoscimento per la sofferenza, unito all'imbarazzo per le strategie di compensazione e prevenzione del dolore, aumentano il senso di inadeguatezza, forgiando un sé che si sente costantemente inadatto, incompleto e impoverito rispetto agli altri e al "io" che esisteva prima della malattia.

Conclusioni

Il contributo ha esplorato il ruolo poietico del dolore, utilizzando l'antropo-poiesi come quadro teorico per analizzare come il dolore sia al centro dei processi di costruzione e trasformazione del sé, sia in contesti volontari, come le

sospensioni corporee, sia in quelli patologici, come i dolori vulvari. In entrambi i casi il dolore si rivela un agente nella definizione e nella riconfigurazione della percezione di sé, al centro di meccanismi che ho proposto di guardare come algo-poiesi.

Nel caso delle sospensioni corporee, il dolore è spontaneamente cercato come strumento per accedere a uno stato di trance che consente una percezione potenziata delle proprie capacità e del mondo circostante. Qui, il dolore diventa il mezzo attraverso cui la persona supera le sue capacità e ne acquisisce di nuove, operando così un'antropo-poiesi per aggiunta. Dominare il dolore permette di superare i propri limiti e operare l'ampliamento delle proprie facoltà, generando un senso di trascendenza e ridefinizione del sé.

Al contrario, i dolori vulvari, impongono una dimensione di sofferenza che porta a una progressiva sottrazione della propria umanità. Il dolore non è scelto, ma subito, e ostacola la possibilità di performare socialmente (al lavoro, con gli amici e nelle relazioni affettive), costringendo le persone a ristrutturare il proprio ruolo e la propria identità di genere. In questo caso, l'algo-poiesi agisce in negativo attraverso un dolore che porta l'individuo a percepirsi in difetto, interpretando le limitazioni imposte dalla malattia come sottrazioni alla versione di sé che la persona ha conosciuto fino a quel momento. Il decorso della malattia è altamente variabile e i dati non indicano un momento esatto in cui i dolori vulvari cominciano e a cui ricondurre l'inziio dell'algo-poiesi: si tratta piuttosto di una trasformazione diluita nel tempo, che si può anche invertire con la guarigione dalla malattia. Tuttavia, la messa in discussione della sofferenza da parte del potere biomedico delegittima le pazienti, che "perdono la faccia" (Goffman 1959) anche sul lettino ginecologico, oltre che con colleghi di lavoro, amici e partner. Risultati preliminari indicano un aumento di capitale bio-sociale per le pazienti attiviste, le quali dispongono di strumenti per ripensare la performatività di genere e mettere in discussione i copioni sessuali. Ciò mostra l'artificialità della scelta di usare il dolore per pensarsi nelle limitazioni, la quale può essere rinegoziata.

Questo contributo ha dimostrato che il dolore agisce come fattore centrale nei processi di costruzione di sé, influenzando la propria immagine sociale. L'interpretazione

remotti_interni_bozza1.indd 243 07/01/25 13:52

altrui di ciò che si vive è importante per avere conferma dei significati che si attribuiscono alle azioni (Cooley 2009), e chi osserva questi corpi fuori norma non riconosce come legittime le esperienze di dolore, relegando a disfunzioni psicologiche entrambi i fenomeni. Questi dolori non danno accesso a nuovi diritti o a segni sul corpo guardati con rispetto come nei riti antropo-poietici menzionati in introduzione. Ciò nonostante, attraverso una poiesi per aggiunta o per sottrazione, queste esperienze di dolore trasformano la relazione che l'individuo ha con sé stesso e con il mondo, ridefinendo i confini dell'umano e dei suoi ruoli sociali. Contribuendo a una comprensione più profonda dei processi antropo-poietici, questo lavoro mette in luce l'importanza di considerare il ruolo dei significati associati alle esperienze di dolore e ai modelli di algo-normatività, aprendo nuove prospettive nello studio delle dinamiche tra corpo, genere, dolore e umanità.

Bibliografia

Allovio S.
2014 *Riti di iniziazione: Antropologi, stoici e finti immortali*, Raffaello Cortina, Milano.

Barbosa M., Pussetti C. (a cura di)
2021 *Super Humanos. Desafios e limites da intervenção no cerebro*, Colibri, Lisbona.

Bassetti C.
2021 *Corpo, apprendimento e identità. Sé e intersoggettività nella danza*, Ombre Corte, Verona.

Boas, F.
1940 *Race, language and culture*, The University of Chicago Press, Chicago.

Bourke J.
2014 *The Story of Pain. From Prayer to Painkillers*, Oxford University Press, Oxford.

Cooley C. H.
2009 *Human nature and the social order*, Cornell University Library, Ithaca.

Csordas T. J.
2003 *Incorporazione e fenomenologia culturale*, «Antropologia», vol. 3, pp. 19-42.

Ferrero Camoletto R.
2005 *Oltre il limite. Il corpo tra sport estremi e fitness*, il Mulino, Bologna.

remotti_interni_bozza1.indd 244 07/01/25 13:52

Ferritti V.
2023 *Vulvodinia tra invisibilità e invisibilizzazione. La tortuosa strada per il riconoscimento*, «About Gender», vol. 12, n. 23, pp. 397-418.

Geertz C.
1988 *Antropologia interpretativa*, il Mulino, Bologna.

Giddens A.
1991 *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Polity, Cambridge.

Giorgi A., Pizzolati M., Vacchelli E. (a cura di)
2023 *Metodi creativi in pratica. Un laboratorio aperto*, Università degli Studi di Bergamo, Bergamo.

Han B.-C.
2021 *La società senza dolore. Perché abbiamo bandito la sofferenza dalle nostre vite*, Einaudi, Torino.

Harlow B., Stewart E.G.
2003 *A population-based assessment of chronic unexplained vulvar pain: have we underestimated the prevalence of vulvodynia?*, «Journal of the American Medical Women's Association», vol. 58, n. 2, pp. 82-88.

Jarrin A., Pussetti C. (a cura di)
2021 *Remaking the Human. Cosmetic Technologies of body repair, reshaping and replacement*, Berghahn Books, New York.

Kleinman A.
1985 *Interpreting Illness Experience and Clinical Meanings: How I See Clinical Applied Anthropology*, «Medical Anthropology Quarterly», vol. 16, n. 3, pp. 69-71.

Kaler A.
2006 *Unreal women: sex, gender, identity and the lived experience of vulvar pain*, «Feminist Review», n. 82, pp. 50-75.

Labuski C.
2015 *It Hurts Down There. The bodily imaginaries of female genital pain*, State University of New York Press, Albany.

Le Breton D.
2014 *Esperienze del dolore: Fra distruzione e rinascita*, Raffaello Cortina, Milano.

Manfredi F.
forthcoming (dicembre 2024) *L'algo-poiesi. Darsi forma attraverso il dolore tra sguardi patologizzanti*, «Antropologia Medica », vol. 25, n. 58.
2024a *Beyond Pain. The Anthropology of Body Suspensions*, Berghahn Books, New York.
2024b *The Neglected Reflections of Vulvar Pain. An anthropologi-*

remotti_interni_bozza1.indd 245 07/01/25 13:52

cal research-action through Art and Science, «Visual Ethnography », vol. 13, n.1 , pp. 101-125.

2023 *Thinking the Self through Hooks, Needles and Scalpels: Body Suspensions, Tattoos, ad other Body Modifications*, «Medicine Anthropology Theory», vol. 10, n. 3, pp. 1-25.

2022 *Oggetti buoni per pensarsi, oggetti buoni per mostrarsi. Riflessioni da un laboratorio etnografico di manufatti co-creati per comprendere e narrare le sospensioni corporee*, «Antropologia», vol. 9, n. 3, pp. 23-44.

Manfredi F., Nardini D.

2022 *Introduzione. Vivere il Dolore*, ERQ Etnografia e Ricerca Qualitativa», n. 3, pp. 333-347.

Mead G.H.

1934 *Mind, Self, and Society*, University of Chicago Press, Chicago.

Moscoso J.

2012 *Pain. A Cultural History*, Palgrave Macmillan, New York.

Pizza G.

2005 *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Carocci, Roma.

Remotti F.

1996 *Tesi per una prospettiva antropo-poietica*, in S. Allovio, A. Favole (a cura di), *Le fucine rituali*, Torino, il Segnalibro, pp. 9-25.

2002 *Forme di umanità*, Mondadori, Milano.

Rosenwein B.

2006 *Emotional Communities in Early Middle Ages*, Cornell University Press, New York.

Schechner R.

2002 *Performance Studies. An Introduction*, Routledge, London - New York.

Seppilli T.

1996 *Antropologia medica: fondamenti per una strategia*, «AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica», vol. 1, pp. 7-22.

Simon W., Gagnon J.H.

2003 *Sexual scripts: Origins, influences and changes*, «Qualitative sociology», 26 (4), pp. 491-497.

Vescio A.

2023 *La salute è un diritto di genere*, People, Busto Arsizio.

remotti_interni_bozza1.indd 246 07/01/25 13:52

Sezione V.
Contro l'identità

aA

remotti_interni_bozza1.indd 247 07/01/25 13:52

Introduzione

Pier Paolo Viazzo

Tra i molti libri scritti da Francesco Remotti nell'arco di mezzo secolo, *Contro l'identità* (1996) è quello che maggiormente si è imposto all'attenzione non solo in campo antropologico ma anche al di là dei confini della disciplina. Lo si può affermare senza tema di smentita sulla base delle cifre fornite da Google Scholar, il ben noto motore di ricerca che consente di stimare il numero di citazioni ricevute da volumi e articoli scientifici. Scandagliando le pagine di Google Scholar si constata infatti che al 15 settembre 2024 *Contro l'identità* risultava citato in ben 1113 lavori, lasciando a grande distanza *L'ossessione identitaria* e *Noi, primitivi*, che potevano vantare rispettivamente 435 e 263 citazioni. Approfondendo l'analisi si scopre poi che, degli oltre 1100 lavori che citano *Contro l'identità*, non più di duecento (meno, dunque, di un quinto) sono riconducili all'ambito degli studi antropologici. Non può non colpire la differenza rispetto ad altri libri di Remotti di quegli stessi anni, e di grande rilievo, come *Noi, primitivi* (1990) e *Luoghi e corpi* (1993), citati prevalentemente o quasi esclusivamente in lavori antropologici.

Colpisce anche che negli anni la frequenza delle citazioni continui a innalzarsi, a dimostrazione di una persistente

e non comune vitalità. Si comprende perché Laterza abbia ancora una volta riproposto *Contro l'identità* nei primi mesi del 2024, raccomandato – in quarta di copertina e online – da stralci di due elogiative recensioni di precedenti edizioni, una di Gianni Vattimo su *L'Espresso*, l'altra di Ferdinando Albertazzi, che su *Tuttolibri* ne offriva una sintetica caratterizzazione – «cento pagine divulgative di un antropologo di qualità e scrittore affascinante» – che aiuta a comprendere perché il volume di Remotti abbia trovato posto non soltanto nelle biblioteche universitarie ma anche, da decenni, sugli scaffali delle librerie.

Contro l'identità è in effetti un libro breve, articolato in dieci agili capitoli, che può dirsi divulgativo perché scritto con l'evidente intento di raggiungere un pubblico ben più vasto della ristretta cerchia accademica. Le sue 108 pagine sono tuttavia improntate a un estremo rigore concettuale e scandite da serrate argomentazioni necessarie per scardinare la seducente ma perversa logica dell'identità. A rendere il libro scorrevole e avvincente è la capacità dell'autore di intrecciare eleganti analisi delle posizioni espresse da filosofi antichi e moderni, da Platone a David Hume e Odo Marquard, con non meno eleganti e trascinanti analisi di casi etnografici che attestano come gli atteggiamenti di chiusura, separazione e rifiuto dell'alterità che si annidano dietro alla logica dell'identità non siano così universali e "naturali" come si è molto spesso irriflessivamente portati a credere. È grazie a questa «scrittura affascinante» che il libro riesce a trasmettere con efficacia un messaggio innanzitutto politico che Remotti sentiva come particolarmente urgente.

Erano infatti anni in cui il «fantasma identitario» si aggirava tragicamente dalle «verdi colline del Rwuada e del Burundi» – dove, come ci viene ricordato in *Contro l'identità* (p. 55), Tutsi e Hutu erano impegnati in un atroce conflitto intriso di identitarismo – alla penisola balcanica insanguinata dalle guerre jugoslave, che avevano fatto conoscere al mondo un'espressione destinata a una triste fortuna: *etničko čišćenje*, "pulizia etnica". Ma sinistri venti identitari spiravano anche in Italia. Non è inutile richiamare alla memoria che il 12 maggio 1996, proprio nell'anno di pubblicazione del libro di Remotti, l'autoproclamato Parlamento della Padania aveva nominato – ispirandosi al "governo ombra" britannico, ma riferendosi al cosiddetto Sole delle Alpi, il fiore

remotti_interni_bozza1.indd 250 07/01/25 13:52

a sei petali adottato come simbolo dalla Lega Nord – un "governo sole" alternativo a quello in carica che prevedeva un inedito ministero per l'Identità Popolare della Padania.

In questo clima politico Remotti si proponeva di dimostrare innanzitutto che l'identità non è un'essenza data e immutabile della natura umana ma una costruzione culturale fatalmente particolare e mutevole, e di mettere quindi in guardia dai pericoli di ogni costruzione dell'identità (a livello collettivo, ma anche individuale) che invocando principi di legittimazione universali e non negoziabili assuma tratti ossessivamente difensivi. Attingendo alla storia e all'etnografia, Remotti raffrontava i casi di società che riconoscendo la propria particolarità e i propri limiti si aprono all'accettazione e all'inclusione dell'alterità a casi di società che costruiscono invece identità chiuse e intolleranti e non esitano a ricorrere alla forza per difendersi dal pericolo posto dall'alterità: «un'identità "armata", irrigidita, assolutizzata […] provoca discriminazioni, lacerazioni e violenze particolarmente acute» (ivi, p. 49].

Testo di riferimento ormai imprescindibile, *Contro l'identità* rappresenta tuttavia – ed è opportuno sottolinearlo – il punto di partenza di un lungo percorso che ha portato Remotti a modificare e per alcuni aspetti radicalizzare la sua posizione. Pur denunciando i rischi che la costruzione dell'identità comporta, nel libro del 1996 Remotti riteneva che di un'identità non si possa fare a meno e che la ricerca dell'identità fosse quindi un compito a cui è impossibile sottrarsi. La tesi propugnata quindici anni più tardi nel suo libro *L'ossessione identitaria* (2010) è invece che dell'identità si può e si deve anzi fare a meno. Ad essere irrinunciabile non è l'identità ma il riconoscimento, e una distinzione netta va tracciata tra coesistenza e convivenza: Remotti sostiene che la convivenza sia qualcosa di più, e di più problematico, di una mera coesistenza, e che l'identità possa combinarsi con la coesistenza (anche pacifica, quando temperata dalla tolleranza) ma non con la convivenza, possibile solo quando la categorizzazione e la separazione lasciano il posto a un interesse e a un coinvolgimento reciproco. Ritornando sul tema dell'identità individuale, Remotti trae spunti decisivi dall'etnografia melanesiana di Maurice Leenhardt per contrapporre alla nozione occidentale di individuo la concezione di una persona "dividuale" composta da un fascio

remotti_interni_bozza1.indd 251 07/01/25 13:52

di relazioni, avviando così una riflessione che lo porterà a forgiare, nel suo libro *Somiglianze. Una via per la convivenza* (2019), il concetto di "condividuo".

Nei tre contributi a questa sezione, dove pure *Contro l'identità* campeggia sullo sfondo, gli autori si riallacciano in effetti principalmente ai lavori più recenti di Remotti. Nel suo saggio *Contro l'individualismo*, Carlo Capello mostra come il concetto di condividuo permetta non solo di contrastare l'ideologia di cui il concetto di individuo è portatore, ma anche di superare alcuni limiti della teoria del transindividualismo, acquisendo una portata non solo teorica ma anche politica. A *L'ossessione identitaria* dichiara esplicitamente di rifarsi Francesco D'Ambrosio nella sua rilettura remottiana dei lavori dell'antropologo giapponese Akira Okazaki, che tra il 1981 e il 1991 – negli anni della seconda guerra civile sudanese – ha osservato tra i gamk del Sudan pratiche rituali che lo stesso Okazaki interpreta come atti di «resistenza all'identità». Le tesi avanzate da Remotti in *Somiglianze* innervano invece il contributo di Dario Basile (*Contro l'alterità criminale*), che confuta l'antitesi tra "noi onesti" e "gli altri criminali" e la convinzione che chi si macchia di reati (esclusivamente "gli altri") debba essere escluso dalla collettività del "noi". Sono necessarie, per Basile, forme di giustizia condivisa e riparativa che si ispirino all'idea di condividuo sostituendosi a politiche securitarie e a forme di giustizia repressiva in cui non si stenta a scorgere l'«identità armata» di cui parlava Remotti in *Contro l'identità*.

aA

Riferimenti bibliografici

Remotti F.

1990 *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino.

1993 *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Bollati Boringhieri, Torino.

1996 *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari.

2010 *L'ossessione identitaria*, Laterza, Roma-Bari.

2019 *Somiglianze. Una via per la convivenza*, Laterza, Roma-Bari.

remotti_interni_bozza1.indd 252 07/01/25 13:52

Contro l'individualismo. Un percorso antropologico

Carlo Capello

I.

In questo saggio, mi soffermerò su alcuni snodi del mio personale percorso di ricerca, mettendolo in relazione con le riflessioni e il pensiero di Francesco Remotti, per evidenziare la dimensione critica e politica dell'antropologia culturale in opposizione all'egemonia dell'ideologia capitalista e all'impoverimento culturale che ne consegue.

Come ci ha insegnato Remotti (2000) l'antropologia è sempre un discorso di secondo grado, fatto di interpretazione, astrazione e comparazione tra i casi etnografici, il nostro essenziale materiale di costruzione teorica. Inoltre, il discorso antropologico è un discorso di secondo grado perché non può prescindere dal confronto con le varie antropologie locali e spesso anonime che popolano e animano i sistemi simbolici e le forme di vita.

Tuttavia, tra le varie antropologie native e locali, troviamo anche la filosofia occidentale, la pedagogia, la letteratura ecc. Il che significa che, anche per completezza comparativa, l'antropologia culturale non può non dialogare con queste discipline, con la filosofia in primo luogo. Già lo facciamo, tra l'altro, ma spesso non su un piano di parità (da Col, Graeber 2011): soprattutto rispetto alla filosofia, da cui

così spesso attingiamo temi e concetti per le nostre indagini, ci troviamo spesso a essere più consumatori che produttori di concetti – per riprendere una metafora coniata per i rapporti tra antropologia e storia (Viazzo 2000, pp. 134-135). Con Ingold (2014), potremmo dire che l'antropologia è (dovrebbe essere) «filosofia con le persone dentro», ovvero pensare con le persone, ma sfortunatamente siamo spesso troppo cauti e timidi per lanciarci sulle strade della speculazione teorica.

II.

Antropologia della persona. Un'esplorazione (Capello 2016) rappresenta il mio principale tentativo di procedere verso un'antropologia comparativa e teorica così come il momento di maggior vicinanza con la riflessione di Francesco Remotti (2009). Il mio studio sui disoccupati torinesi (Capello 2020) sembra però allontanarsi da questa linea di indagine, e non solo perché si tratta di una ricerca etnografica e non teorica. Eppure, come cercherò di mostrare, c'è una relazione, non immediata ma profonda, tra le ricerche sull'esperienza della perdita del lavoro e della "povertà squalificante" (Paugam 2005) da un lato, e quella linea teorica dell'antropologia della persona che, seguendo il pensiero di Remotti, conduce al concetto di condividuo[1], dall'altro.

Senza potermi soffermare su tutti i risultati della mia ricerca etnografica, che si concentra soprattutto sul significato personale e sociale della disoccupazione prolungata, una delle tesi del mio lavoro è che – anche dalla prospettiva di Torino, la vecchia capitale dell'industria automobilistica bloccata ormai da tempo in una condizione post-industriale liminale contrassegnata da forti diseguaglianze economiche e sociali – le persone che, come i miei interlocutori, si ritrovano senza lavoro sono vittime del sistema tardo-capitalista neoliberale. Non solo vittime, ovviamente, perché molti dei miei interlocutori mostravano capacità di resistenza e reazione che trascendono la categoria di vittima[2]. E sicura-

1. Il concetto di condividuo, come vedremo più avanti, si riferisce al tentativo di pensare la persona in termini di relazioni e somiglianze, allontanandosi da ogni concezione sostanziale di soggetto (Remotti 2019).

2. Categoria problematica e ambigua tanto dal punto di vista antropologico quanto da quello politico, cfr. Fassin e Rechtman (2020).

remotti_interni_bozza1.indd 254 07/01/25 13:52

mente, la gravità del problema di trovarsi senza lavoro e la sofferenza generata dalla perdita e dalla mancanza variavano a seconda di fattori come le reti di supporto, il reddito e i risparmi a disposizione delle persone coinvolte. Ma in ogni caso, indagando l'esperienza dei disoccupati mi sono trovato di fronte a una sofferenza strutturale causata dai rapporti di potere e dalle logiche di mercate proprie del neoliberismo (Capello 2020).

Una sofferenza che, causata dai processi di espulsione legati alla deindustrializzazione, è accentuata da un altro fattore, che la ricerca etnografica ha permesso di cogliere con chiarezza: la «squalificazione sociale». In una realtà come quella torinese, caratterizzata storicamente da una forte etica del lavoro, quella dei disoccupati è un'esperienza di «povertà squalificante» (Paugam 2005), perché comporta svalorizzazione agli occhi della società e una colpevolizzazione dei disoccupati stessi, giudicati responsabili della loro stessa situazione, per pigrizia, incapacità, malafede ecc.

La colpevolizzazione dei poveri e dei disoccupati non è affatto un fenomeno nuovo. Già Walter Benjamin nel frammento *Capitalismo come religione* aveva messo in luce il nesso simbolico profondo tra lavoro, consumo e colpevolizzazione, indicando nel capitalismo una religione ma unica nel suo genere perché, invece di purificare il fedele, genera e rafforza la colpa/debito (Benjamin 2019, cfr. Stimilli 2011). I rituali ideologici della colpevolizzazione e responsabilizzazione sono consustanziali al più ampio meccanismo di disciplinamento dei lavoratori, del loro assoggettamento/soggettivazione. Ma oggi, nell'epoca del neoliberismo reale, i meccanismi di colpevolizzazione e di assoggettamento dei poveri (disoccupati, percettori di reddito, migranti) girano al massimo della potenza (Ciccarelli 2023). Un ulteriore segno del dominio, se ce ne fosse bisogno, di un'ideologia neoliberale senza più freni (Dardot, Laval 2013). Al di là delle diverse sfumature che può assumere – dall'immaginario dell'*homo oeconomicus* all'elogio del capitale umano – ciò che ci troviamo ad affrontare – e ciò di cui sono vittime i disoccupati – è un sistema ideologico e assiologico profondamente individualista.

remotti_interni_bozza1.indd 255 07/01/25 13:52

III.

L'individualismo che impregna la nostra cultura contemporanea trova il suo compimento nella dottrina e nell'ideologia neoliberista che si è resa, negli anni, egemonica, infiltrandosi e radicandosi nel senso comune. Ora, dal punto di vista antropologico ed etnografico è importante notare che il pensiero neoliberale si presenta come l'esatto contrario, come il completo rovesciamento dell'immaginazione sociologica (Mills 1959), presentando tutti i *social issues* (la disoccupazione, la criminalità, il mutamento climatico…) come *personal troubles*, problemi individuali rispetto ai quali dare, eventualmente, risposte e misure esclusivamente individuali, e quindi parziali e in ultima istanza depoliticizzanti (Capello 2022). Come ben sanno i miei interlocutori senza lavoro a cui vengono proposti incontri psicologici per combattere la depressione e corsi per la ricerca attiva del lavoro, le questioni sociali generate in larga misura dalle stesse ricette e pratiche neoliberiste sono depoliticizzate, riconducendole sempre al singolo, in un individualismo estremo e contraddittorio che è la vera cifra del neoliberismo. Come mostrano le note parole di Margaret Thatcher – già commentate da molti studiosi[3]: «La società non esiste! Ci sono solo individui e famiglie»[4].

In *Breve storia del neoliberismo*, David Harvey (2007) ci ricorda come questa ideologia si sia imposta, fino a diventare la dottrina delle pratiche politiche dominanti e parte essenziale del senso comune più diffuso, anche facendo leva e sfruttando la retorica della libertà individuale, oltre a utilizzare a proprio vantaggio l'impasse produttiva che alla fine del secolo scorso ha segnato in Occidente il modello fordista-industriale. In altre parole, il neoliberismo ha avuto e ha successo perché promette di liberarci da quei vincoli propri di una società "funzionalista": il controllo sociale, il welfare burocratico e il conformismo di massa. È sussumendo (e certo distorcendo) la logica dei diritti individuali, del desiderio di riconoscimento, di libertà e di privacy

3. Tra cui, in primo luogo, Mark Fisher (2018), alle cui potenti riflessioni qui mi richiamo.

4. «…who is society? There is no such thing! There are individual men and women and there are families», intervista a *Woman's Own* (1987),https://www.margaretthatcher.org/document/106689

remotti_interni_bozza1.indd 256 07/01/25 13:52

che il neoliberismo si è legittimato e imposto. Il fatto che il neoliberismo traduca questo desiderio di libertà in consumismo e libertà dei mercati, non toglie il valore innegabile di quelle esigenze. Mentre scrivevo queste righe, ho letto sul *Manifesto* un articolo che Massimo De Carolis ha dedicato all'anarco-capitalismo di Javier Milei, in cui scrive: «Il peggio che può fare oggi un'opposizione al neoliberismo è condividerne l'abbaglio, contrapponendo l'unità del popolo ai diritti individuali, col rischio di ignorare l'esigenza di libertà che, nel bene e nel male, anima la moltitudine»[5].

Ma allora la questione diventa, per evocare nuovamente Thatcher (e il triste realismo capitalista denunciato da Mark Fisher): davvero non c'è alternativa? Un'alternativa a un individualismo estremo, a un individualismo che da principio di emancipazione si è rovesciato nel suo contrario? Un'alternativa che però ci permetta di uscire dalla contrapposizione, propria di tutto il pensiero occidentale (Sahlins 2010), che oppone l'individuo alla società, la totalità al singolo?

IV.

L'antropologia culturale, con il suo archivio etnografico, è un buon punto di partenza e un riferimento indispensabile per elaborare un'alternativa. La nostra disciplina non ci fornisce risposte già pronte, ovviamente, ma l'osservazione e lo studio di altre forme di vita e di altre idee di persona, diverse da quelle occidentali e moderne, ci può aiutare a liberarci dalla «morsa dell'individualismo» (Remotti 2019, 309) o, quantomeno, a rispondere al «cruccio dell'individuo moderno», che come ben afferma Paolo Godani (2016, p. 7) deriva proprio dal «suo viversi come individuo»

Ciò è particolarmente vero per l'antropologia della persona, quel settore della nostra disciplina che si dedica all'indagine delle concezioni locali di soggetto e di essere umano[6]: un'antropologia di secondo grado delle varie antropologie locali. Fondamentale è la nozione di dividuo, elaborata da Marilyn Strathern (1988) per condensare e illustrare la filosofia melanesiana della persona, a partire

5. «Il Manifesto», 21/11/2023.

6. E, in realtà, anche di soggetti altro-che-umani, essendo l'estensione oltre l'umano dell'idea e dello status di persona uno degli elementi più interessanti di molte antropologie locali (Descola 2015, Mangiameli 2010).

dalle sue ricerche sul campo in Papua Nuova Guinea e dalla rilettura comparativa delle ricerche melanesiane sull'economia del dono e sulla questione del genere. Nozione che, pur nascendo come concetto emico, come rilettura antropologica delle concezioni locali, si è presto imposta come una sineddoche delle idee non individualistiche di persona, prestandosi bene a ulteriori letture antropologiche e filosofiche (Appadurai 2016, Raunig 2016).

La filosofia melanesiana, ci dice Strathern, è fortemente relazionale, sviluppandosi in termini di rapporti, connessioni e congiunture (cfr. Battaglia 1993), piuttosto che di essenze e sostanze. Il che è vero in particolare in riferimento all'idea di persona, molto diversa – e per alcuni aspetti opposta – a quella occidentale. All'individuo del pensiero occidentale si contrappone la persona dividuale, il dividuo. Il quale è un soggetto relazionale, composto di relazioni sociali, definito non da una qualche essenza interiore (sia essa la nostra natura umana, la mente, lo spirito ecc.) bensì dai suoi rapporti con gli altri dividui. Relazioni sociali – come i legami di parentela, le relazioni di villaggio, lo scambio di doni… – sono di fatto le parti di cui è composto il soggetto, il quale, per mezzo del dono e della riproduzione, può separarle da sé per tessere altri legami. Composta di relazioni sociali, la persona melanesiana è dividuale/divisibile all'interno del grande gioco dello scambio rituale e riproduttivo. Nell'antropologia melanesiana, «le persone contengono socialità al loro interno […] sono spesso costruite come il sito plurimo e composito delle relazioni che le uniscono», chiarisce Strathern (1988, , p. 13). Il dividuo è allora un sito, un nodo di rapporti sociali, che dal soggetto si estendono verso altri dividui, producendoli in una dinamica continua di divisione e ricomposizione di sé e dell'altro.

Come possiamo rappresentarci la persona dividuale, così diversa dal nostro atomo individualista? Uno dei punti di riferimento del discorso di Strathern è il problematico ma fondamentale studio di Maurice Leenhardt (1947) sul *kamo*. La persona kanak, afferma l'etnologo e missionario francese, può essere vista come una ruota, i cui raggi sono le relazioni che uniscono il soggetto agli altri (suo padre, la madre, i fratelli…) e alla terra. Tuttavia, secondo Leenhardt, si tratterebbe di una ruota senza il mozzo, senza il centro, senza un vero io. Nell'ottica occidentale, condivisa

remotti_interni_bozza1.indd 258 07/01/25 13:52

nonostante tutta la sua esperienza di campo dall'etnologo francese, il *kamo* è dunque una persona incompleta, un personaggio, non una vera persona. Tanto più che, nell'antropologia kanak, il corpo non è *principium individuationis*, il contenitore e il confine dell'io individuale, bensì una sostanza vegetale direttamente connesso con il mondo naturale e le piante coltivate. Ma il *kamo*, il dividuo, non è in realtà una ruota senza il centro. Si presenta piuttosto come un fascio di relazioni, se con Marilyn Strathern prendiamo sul serio la visione relazionale di persona dei kanak e delle altre culture melanesiane, rompendo con le immagini etnocentriche del soggetto.

Il dividuo rimanda al dono, scambio finalizzato a produrre relazioni sociali, permettendoci di coglierne meglio la logica indigena, così come il dono ci aiuta a comprendere la dividualità. Nello scambio mediato – spiega Strathern – il dividuo stacca una parte di sé (una relazione incarnata) incorporandola nell'oggetto donato, che a sua volta diventa una persona, perché inserita e dotata di relazioni sociali. Quando il dono viene accettato, la relazione incarnata nel dono entra nel donatario, cosicché un filo relazionale finisce per legare donatore e donatario. D'altra parte è solo in un'economia espressamente relazionale che si comprende la persona dividuale, la quale ha un'agency diversa da quella dell'individuo: non *homo oeconomicus* che agisce solo in vista dell'interesse materiale, ma nodo di relazioni sociali che agisce per sviluppare e mantenere relazioni sociali. Le due distinte forme di agency, così come la correlata idea di persona congiunta e disgiunta elaborata da Gudeman (2008), sembrano rimandare, ancora una volta, a quella contrapposizione che, ci ricorda Sahlins, ha segnato tutta la storia dell'Occidente, in relazione all'economia come alla politica, quella tra individuo e società – così radicata da apparirci evidente e universale.

Nel pensiero melanesiano, però, la contrapposizione non sussiste, così come i suoi termini. Così come non si può parlare di individui, allo stesso modo non si può parlare di società, ma solo di rapporti sociali. Il dividuo va oltre la contrapposizione individuo/società, perché la persona è in sé un microcosmo dei rapporti sociali. La nostra abitudine a pensare in termini binari, a opporre la collettività al singolo, si infrange di fronte a un pensiero, quello dividuale,

remotti_interni_bozza1.indd 259 07/01/25 13:52

in cui a contare sono le relazioni, tra persone – umane e non-umane – e con l'ambiente (Borgnino 2022).

V.

La riflessione di Marilyn Strathern e la sua nozione di dividuo possono essere viste come una vera e propria risposta all'affermazione di Margaret Thatcher – sorgendo tra l'altro proprio negli anni del suo governo – e all'ideologia neoliberista, come ha sottolineato Emiliano Zolla Marquez (2020, p. 15): «se "non c'è una cosa come la società", l'antropologia sviluppa l'argomento e afferma che, in modo simmetrico, c'è la possibilità che neppure l'individuo esista».

Ma la sua carica politica diventa ancora più netta se, come ho provato a fare in più occasioni (Capello 2013, 2016, 2021), mettiamo in dialogo la prospettiva dividuale con la transindividualità, il pensiero del transindividuale, che si configura in primo luogo come la possibilità di rileggere Marx e il pensiero anticapitalista in termini antiessenzialisti. La transindividualità, infatti, se seguiamo l'approfondita ricostruzione di Vittorio Morfino (2022), si pone come alternativa tanto all'individualismo – superandone i limiti essenzialisti per andare verso una visione relazionale del soggetto e del sociale – quanto alle teorie dell'intersoggettività, che a loro volta offrono solo una parziale e relativa alternativa al pensiero individualista, perché finiscono per riproporre la centralità dell'io, dell'ego, anche se complessificato dalla trama di relazioni in cui opera ed agisce. La teoria del transindividuale è più netta e radicale, giustificando l'avvicinamento concettuale con l'idea dividuale di persona. Far emergere tale convergenza, permette di evidenziare le dimensioni politiche, oltre che la portata antropologica e filosofica, dell'antropologia della persona e delle sue esplorazioni nello spazio al di là dell'individuo moderno e occidentale.

Il pensiero della transindividualità pensa il soggetto in termini di relazioni, in prima istanza sociali, ma decentrando l'idea stessa di soggetto, perché non guarda all'interiorità, all'ego, all'io, bensì al tessuto di rapporti sociali tra le persone. Il soggetto transindividuale trova il suo senso fuori di sé. È un nodo di relazioni che emerge dalla rete relazionale che a un tempo lo attraversa, lo produce e lo unisce agli altri. Il decentramento e la relazionalità sono l'anima di

remotti_interni_bozza1.indd 260 07/01/25 13:52

questa prospettiva, sviluppata negli anni da diversi autori secondo direzioni diverse ma complementari (Balibar 1994, Bottici 2022, Morfino 2022, Read 2016), che evidenziano bene anche le implicazioni teorico-politiche di questa originale immagine dell'umano.

Ricostruendo la storia di questa alternativa a lungo nascosta, possiamo trovare elementi di pensiero transindividuale – e quindi di superamento della tradizionale e falsante opposizione individuo/società – in autori come Spinoza e Hegel (Read 2016), molto prima quindi che il concetto di transindividuale si imponesse grazie a Gilbert Simondon e Lucien Goldman, ai quali si devono le prime attestazioni del termine (Morfino 2022).

Ma è con Marx – come ha definitivamente mostrato Etienne Balibar (1994) – che la prospettiva transindividuale si delinea chiaramente, pur oscurata a lungo da letture meccaniciste e strutturaliste dei suoi testi. Si delinea nel suo doppio rifiuto di entrambe le ipostasi che attanagliano il pensiero sociale occidentale. Doppio rifiuto, così sintetizzato da Balibar (1994, p. 46): «Né la monade di Hobbes, o di Bentham, né il "grande essere" di Comte».

Marx è spesso visto come un pensatore sociocentrico e olista, per riprendere i noti termini di Dumont (1966). Si tratta però, in larga misura, di un fraintendimento (più o meno voluto per motivi ideologici), perché in realtà rifiuta entrambe le linee di pensiero tradizionali e più comuni, sia l'individualismo che il sociocentrismo. E questo, fin dal principio della sua riflessione, come dimostrano i *Manoscritti economico-filosofici*, dove afferma: «È da evitare innanzitutto di fissare ancora la società come un'astrazione di fronte all'individuo. L'individuo è un ente sociale» (1950, p. 228). E, poche righe prima, il filosofo spiega: «Il carattere sociale è il carattere generale dell'intero movimento, e come la società stessa produce l'uomo in quanto uomo, così essa è prodotta da lui».

Il concetto di transindividuale, coniato molti anni dopo da Gilbert Simondon (1989) su basi filosofiche piuttosto diverse ma convergenti, ci permette di evitare le contraddizioni che sorgono dal contrapporre un'astrazione – la società – a un'altra astrazione, più sottile – l'individuo. Ci permette di andare oltre entrambe queste astrazioni reificanti guardando, esattamente con la persona dividuale,

remotti_interni_bozza1.indd 261 07/01/25 13:52

alle relazioni sociali costitutive. La più piena formulazione della transindividualità, esposta da Marx (1969, p. 84) nella VI Tesi su Feuerbach, afferma: «L'essenza dell'uomo non è un'astrazione inerente all'individuo singolo. Nella sua realtà, essa è l'insieme dei rapporti sociali».

In queste poche ma fondamentali righe, commenta Balibar, Marx si spinge a: «pensare l'umanità come una realtà transindividuale e al limite di pensare la transindividualità come tale» (1994, p. 47). Ciò che emerge è un'ontologia relazionale – che, al di là di tutte le differenze, è ciò che avvicina e accomuna il pensiero del transindividuale all'idea di dividuo, quale insieme e nodo di relazioni.

VI.

D'altra parte, è innegabile che tra l'idea di dividuo e la transindividualità, le differenze non manchino: la prima si concentra comunque sul soggetto, sulla persona come essere relazionale e divisibile; la prospettiva transindividuale punta a spostare lo sguardo dal soggetto, decentrandolo, verso lo spazio relazionale tra i soggetti stessi, spazio che viene prima rispetto a ogni possibile individuazione o sociazione (Morfino 2022).

Un ulteriore concetto ci viene in aiuto: il concetto di condividuo, elaborato da Francesco Remotti (2019), grazie a un'articolata polifonia tra concezioni native, antropologia culturale, filosofia occidentale e diversi spunti provenienti dalle più recenti scoperte della biologia. Il concetto emerge, negli scritti di Remotti, anche da un confronto con le due prospettive del dividuale e del transindividuale, riuscendo a sussumerle in maniera originale ed evitando anche un certo "riduzionismo sociale" presente in esse, secondo Remotti; la nozione di condividuo permette di venire a capo di quel residuo individualista ancora operante nell'originaria formulazione di transindividuale da parte di Simondon[7]: il condividuo è un soggetto decentrato, radicalmente relazionale, in cui interno ed esterno si intrecciano e si fondono, in nome della con-vivenza e delle somiglianze che sussu-

7. Secondo Remotti, l'idea stessa di individuazione come momento necessario del processo soggettivazione è segnata da un tale residuo. A mio parere, le successive riletture del concetto da parte di Balibar, Bottici e Morfino in particolare si liberano però da tali vincoli individualistici.

remotti_interni_bozza1.indd 262 07/01/25 13:52

mono l'idea di relazioni sociali. Il condividuo si definisce in riferimento al tessuto di relazioni, sociali e simboliche, su cui si compiono i processi e le pratiche, sempre incomplete, di soggettivazione antropopoietica (Remotti 2019). L'attenzione per il soggetto, per la persona (Remotti 2009) si traduce, in un gesto solo all'apparenza paradossale, in un decentramento del soggetto, che si accompagna alla critica di ogni concezione essenzialista dell'umano, critica centrale nel pensiero remottiano fin dai tempi del seminale volume *Noi, primitivi* (Remotti 1990).

Inoltre, la prospettiva condividuale, unita con quella antropopoietica, permette di indagare criticamente le operazioni di costruzione ideologica che celano il condividuo dietro allo schermo individualista. Individualismo che, per Remotti, non è semplice ideologia (nel senso di una rappresentazione falsanti che legittima l'ordine sociale), configurandosi, ben più profondamente, come una «strategia di immortalità», per parafrasare Bauman (2012). Il discorso individualista, ed essenzialista, si rivela come un tentativo di "farsi uguali agli dei", di pensarsi come completi in sé e per sé e dunque immortali. Da qui la sua forza e la sua portata, da cui dipende anche la sua evidente funzione ideologica di giustificazione delle contraddizioni del presente capitalista.

VII.

«Con l'individualismo», scrive Remotti (2019, p. 285), «il quale sul piano rappresentazionale trasforma gli esseri umani in entità inscindibili, in 'atomi' per l'appunto, ciascuno dei quali sarebbe dotato di una identità sostanziale, è come se si verificasse una sorta di *deificatio* a vantaggio di ogni essere umano […] La rappresentazione individualistica fa sì che il SoDif[8], il groviglio delle somiglianze e delle differenze, venga meno e quasi scompaia alla vista. Tutto il peso e l'importanza che le relazioni SoDif hanno nell'organizzazione effettiva del soggetto umano sono trasferiti per intero alla sostanza: è la sostanza individuale che costituisce l'essere umano, non le sue relazioni».

La reificazione neoliberista dei rapporti di produzione

8. SoDif è l'espressione proposta da Remotti (2019) per evocare il groviglio di somiglianze e differenze proprie e costitutive di ciascun soggetto in opposizione alle comuni visioni identitarie e sostanzialiste della soggettività.

remotti_interni_bozza1.indd 263 07/01/25 13:52

capitalistici e la deificazione del mercato sono dunque strettamente legati al processo mistificante che nasconde la condividualità dietro al velo del pensiero individualista. Sfidare quest'ultimo, dal punto di vista etnografico, mostrandone le contraddizioni reali nelle nostre vite, e dal punto di vista antropologico, riprendendo ed elaborando visioni alternative dell'umano, ha dunque un valore eminentemente politico.

Concetti come quelli di dividuo, transindividuale e condividuo non hanno dunque solo una portata teorica, essendo dotati di una precisa carica politica, perché, da prospettive differenti ma contigue, ci permettono di sfidare l'individualismo, senza peraltro ricadere nella falsa alternativa dell'olismo collettivista e gerarchico.

È a questa carica politica, e dunque anche allo spirito del pensiero di Francesco Remotti, che sono stato e continuo a essere fedele nelle mie ricerche, sia lavorando sull'antropologia della persona in senso comparativo e teorico, sia con le mie ricerche etnografiche sui disoccupati. In un caso come nell'altro, la critica culturale che è propria della nostra disciplina (Marcus, Fischer 1996) si traduce in una messa in discussione di quell'individualismo astratto che limita il nostro orizzonte antropologico e, di conseguenza, politico.

Bibliografia

Appadurai A.
2016 *Scommettere sulle parole. Il cedimento del linguaggio nell'epoca della finanza derivata*, Raffaello Cortina, Milano.

Balibar E.
1994 *La filosofia di Marx*, Manifestolibri, Roma.

Battaglia D.
1993 *On the Bones of the Serpent. Person, Memory, and Mortality in Sabarl Island Society*, The University of Chicago Press, Chicago/London.

Bauman Z.
2012 *Mortalità, immortalità e altre strategie di vita*, il Mulino, Bologna.

Benjamin W.
2019 *Capitalismo come religione*, in W. Benjamin, *Senza scopo finale. Scritti politici (1919-1940)*, Castelvecchi, Bologna.

Borgnino E.
2022 *Ecologie native*, Elèuthera, Milano.

remotti_interni_bozza1.indd 264 07/01/25 13:52

Bottici C.
2022 *Anarchafeminism*, Bloomsbury, London/New York.
Capello C.
2013 *Dai Kanak a Marx e ritorno: antropologia della persona e transindividuale*, «Dada. Rivista di antropologia post-globale», n. 1, giugno, pp. 99-114.
2016 *Antropologia della persona. Un'esplorazione*, Franco Angeli, Milano.
2020 *Ai margini del lavoro. Un'antropologia della disoccupazione a Torino*, Ombre Corte, Verona.
2021 *L'individuo moderno e il suo Altro… o no? Un ritorno critico sull'antropologia della persona*, in J. Ponzo, G. Vissio (a cura di), *Culture della persona: Itinerari critici tra semiotica, filosofia e scienze umane*, Accademia University Press, Torino, pp. 31-46.
2022 *Unemployment, Deservingness and Ideological Apparatuses. A Case Study from Turin, Italy*, in J. Tošić, A. Streinzer (eds.), *Ethnographies of Deservingness*, Berghahn, New York/Oxford, pp. 173-198.
Ciccarelli R.
2023 *L'odio dei poveri*, Ponte alle Grazie, Milano.
Da Col G., Graeber D.
2011 *Foreword. The Return of Ethnographic Theory*, «HAU: Journal of Ethnographic Theory», vol. 1, n. 1, pp. vi-xxxv.
De Carolis M.
2023 *La chimera del fascismo liberale*, «Il Manifesto", 21/11/2023, https://archiviopubblico.ilmanifesto.it/Articolo/2003295151.
Dardot P., C. Laval
2013 *La nuova ragione del mondo*, DeriveApprodi, Roma.
Descola P.
2015 *Par de-là nature et culture*, Gallimard, Paris.
Dumont L.
1966 *Homo hierarchicus*, Gallimard, Paris.
Fassin D., Rechtman P.
2020 *L'impero del trauma. Nascita della condizione di vittima*, Meltemi, Milano.
Fisher M.
2018 *Realismo capitalista*, Nero, Roma.
Godani P.
2016 *La vita comune. Per una filosofia e una politica oltre l'individuo*, DeriveApprodi, Roma.

remotti_interni_bozza1.indd 265 07/01/25 13:52

Gudeman S.
2008 *Economy's Tension. The Dialectics of Community and Market*, Berghan Books, New York/Oxford.

Harvey D.
2007 *Breve storia del neoliberismo*, il Saggiatore, Milano.

Ingold T.
2014 *Anthropology and Philosophy or the Problem of Ontological Symmetry*, «La Clé des Langues [en ligne]», Lyon, ENS de LYON/DGESCO (ISSN 2107-7029), février.

Leenhardt M.
1947 *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Gallimard, Paris.

Mangiameli G.
2010 *Le abitudini dell'acqua. Antropologia, ambiente e complessità in Africa occidentale*, Unicopli, Milano.

Marcus G., Fischer M. M.J.
1996 *Antropologia come critica culturale*, Anabasi, Milano.

Marx K.
1950 *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino.
1969 *Tesi su Feuerbach*, in appendice a F. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, Editori Riuniti, Roma.

Mills C. W.
1959 *The Sociological Imagination*, Oxford University Press, Oxford.

Morfino V.
2022 *Intersoggettività o transindividualità. Materiali per un'alternativa*, ManifestoLibri, Roma.

Paugam S.
2005 *Le forme elementari della povertà*, il Mulino, Bologna.

Raunig G.
2016 *Dividuum: Machinic Capitalism and Molecular Revolution*, Semiotext(e), Los Angeles.

Read J.
2016 *The Politics of Transindividuality*, Brill, Leiden.

Remotti F.
1990 *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Bollati Boringheri, Torino.
2000 *Prima lezione di antropologia*, Laterza, Roma-Bari.
2019 *Somiglianze. Una via per la convivenza*, Laterza, Roma-Bari.

aA

remotti_interni_bozza1.indd 266 07/01/25 13:52

Sahlins M.
2010 *Un grosso sbaglio. L'idea occidentale di natura umana*, Elèuthera, Milano.
Simondon G.
1989 *L'individuation psychique et collective*, Aubier, Paris.
Stimilli E.
2011 *Il debito del vivente*, Quodlibet, Macerata.
Strathern M.
1988 *The Gender of the Gift*, University of California Press, Berkley/Los Angeles/London.
Viazzo P.P.
2000 *Introduzione all'antropologia storica*, Laterza, Roma-Bari.
Zolla Marquez E.
2020 *No hay tal cosa como la sociedad: cultura neoliberal y la antropología radical de Marilyn Strathern*, «Alteridades», vol. 30, n. 59, pp. 9-18.

remotti_interni_bozza1.indd 267 07/01/25 13:52

Contro l'alterità criminale. Strumenti antropologici per una giustizia condivisa

Dario Basile

Come Francesco Remotti ci ha ricordato in molti dei suoi lavori, le rigide categorie identitarie sono spesso foriere di divisioni, contrapposizioni e scontri. Ci si illude che un mondo abitato da soli "noi" sia più giusto, più prospero e più sicuro ma questa prospettiva finisce spesso per acuire i problemi anziché risolverli. In questo saggio proveremo, quindi, a comprendere se le tesi di Remotti a favore del superamento della contrapposizione noi/altri possano essere utili anche alle riflessioni sulla devianza e alle strategie di contrasto e prevenzione dei reati. Lo faremo provando a confutare la contrapposizione ideologica "noi-onesti" *versus* "gli-altri criminali". Per sviluppare il nostro ragionamento tenteremo di decostruire due convinzioni che appaiono molto radicate nella nostra società. La prima è la credenza che i pericoli arrivino maggiormente da coloro che consideriamo "altri", la seconda è l'idea che chi si macchia di un qualche reato debba essere escluso dalla collettività del "noi".

Noi onesti, loro criminali?

Nel 1996, quando Francesco Remotti dava alle stampe il suo libro *Contro l'identità*, serpeggiava in una parte dell'o-

pinione pubblica italiana un crescente allarme verso l'immigrazione straniera. Lo si percepisce sfogliando i giornali dell'epoca, da alcuni fatti che vengono narrati, e da quel termine «extracomunitari» che di fatto veniva comunemente usato come sinonimo di immigrati stranieri e che oggi sembra essere un po' meno comune. È da questo termine, extracomunitario, che vorrei partire per sviluppare il mio ragionamento. Extracomunitario non è una parola neutra, è un vocabolo che accentua la lontananza, una distanza che suona quasi siderale per quella sua assonanza con la parola extraterrestre. Tecnicamente extracomunitario indica chi non possiede la cittadinanza di uno degli stati membri dell'Unione Europea, eppure a nessuno verrebbe mai in mente di chiamare extracomunitario uno statunitense o uno svizzero che abitano nel nostro paese. Nell'uso comune gli extracomunitari sono, di fatto, coloro che consideriamo molto diversi da noi, per tratti somatici o culturali. Lo stesso vocabolario Treccani della lingua italiana non scioglie questa ambiguità di fondo; infatti, nel definire la parola extracomunitario scrive: «Che non fa parte dell'Unione Europea», però poco dopo aggiunge, «coloro che emigrano da paesi economicamente disagiati (spec. da regioni dell'Africa e dell'Asia) negli stati dell'Unione Europea in cerca di lavoro e di migliori condizioni di vita»[1]. Quel che è certo è che quel termine «extracomunitario», nato peraltro quando ancora si parlava di Comunità Europea, rimanda al concetto di comunità. L'extracomunitario è una persona che è tra noi ma di fatto non viene considerata come parte della nostra comunità e, quindi, è vista con sospetto. È tra "noi" ma viene considerata parte del mondo degli "altri".

A conferma di questo ragionamento vorremmo ricordare due fatti di cronaca accaduti negli stessi mesi in cui *Contro l'identità* veniva esposto nelle vetrine delle librerie. Il primo ha come protagonista un barista padovano denunciato per aver affisso un cartello in cui scriveva che, per motivi di igiene, agli extracomunitari il caffè e le bibite sarebbero state servite in contenitori di plastica (Salmaso 1996, p. 12). Intervistato dai giornalisti l'esercente si dichiarava pentito per

1. https://www.treccani.it/vocabolario/extracomunitario/.

remotti_interni_bozza1.indd 269 07/01/25 13:52

quell'inqualificabile cartello ma si giustificava dicendo che, a causa degli extracomunitari, il suo bar stava perdendo tutta la sua storica clientela (le persone della sua comunità). In quel caso il "diverso", con la sua semplice presenza, rappresentava una minaccia. Una minaccia per la salute, in primo luogo: è infatti probabile che i clienti di quel bar avessero paura di toccare con le loro labbra le stesse tazzine utilizzate dagli stranieri. Tazzine che erano divenute impure e quindi potenzialmente pericolose.

Il secondo episodio di cronaca si registra, invece, nel capoluogo piemontese, a pochi mesi di distanza dal fatto appena raccontato. A seguito di una rissa che vedeva coinvolti stranieri di diverse nazionalità, un esponente della destra dichiarava che: «Torino aspetta uomini e mezzi necessari per assicurare un'efficace azione di prevenzione e controllo della criminalità extracomunitaria» (Girola 1996, p. 13). In questo caso extracomunitario veniva usato come aggettivo qualificativo della parola criminalità, come fosse una sua caratteristica o una sottospecie. Ancora oggi è diffusa nell'opinione pubblica la sensazione che esista un collegamento diretto e causale tra immigrazione e criminalità. Non entreremo nell'acceso dibattito suscitato dalla pubblicazione di un libro del sociologo Marzio Barbagli (2008) che include, tra i vari temi della discussione, la questione della rappresentatività delle statistiche ufficiali sulla criminalità. Quello che a noi interessa considerare qui è l'opinione di coloro che pensano che siano dei presunti tratti culturali a spingere alcuni immigrati stranieri a usare la violenza e le armi. Un po' come già avveniva negli anni Cinquanta e Sessanta quando gli immigrati meridionali, che giungevano nelle città del Nord, erano spesso considerati come portatori di una cultura arcaica e violenta. Indro Montanelli, firma storica del giornalismo italiano, commentava così un episodio di cronaca nera avvenuto agli inizi degli anni Sessanta:

> È difficile dire se la retata della polizia è riuscita a mettere nel sacco tutti i responsabili, o almeno i più grossi. Ma è facile prevedere che, anche se c'è riuscita, non finirà qui. Questi episodi nelle nostre città sono destinati a riprodursi, anzi a moltiplicarsi con l'infittirsi dell'emigrazione dal Sud. Ma, invece di abbandonarci a delle proteste inutili che non

aA

remotti_interni_bozza1.indd 270 07/01/25 13:52

> conducono a nulla se non a delle manifestazioni deteriori di razzismo, cerchiamo di capirli (Montanelli 1961, p. 3).

Nelle sue riflessioni Montanelli, biasimando gli episodi di razzismo, naturalizzava il fatto che gli immigrati meridionali commettessero dei reati. Lo facevano perché era parte del loro retroterra culturale. Un fenomeno «tipico di una società rozza, poco articolata e priva di difese» e per questo – è il ragionamento di Montanelli – non serviva indignarsi ma occorreva lavorare perché queste persone si civilizzassero. Le idee di Montanelli apparivano tutt'altro che isolate. Alcuni titoli dei giornali di quegli anni parlavano di «omertà tra gli immigrati siciliani», di «pistoleri calabresi», di «duelli rusticani tra immigrati», per fare solo alcuni esempi[2]. Quelle notizie finivano per rafforzare stereotipi che ricadevano su intere comunità come se chi veniva da fuori covasse una violenza endemica, atavica, tipica di un retroterra materiale e culturale arretrato. Alessandro Dal Lago ci ricordava che «il fatto che a essere accusata sia una categoria o una classe di soggetti (e non un singolo) è ancora più grave per i singoli, perché qualsiasi straniero rientrante nella classe o categoria può essere accusato di qualche misfatto» (Dal Lago 1999, p. 106).

Ancora oggi "il diverso" è spesso considerato come potenzialmente pericoloso a causa del suo possibile comportamento criminale. Nella moderna società urbana, dove a prevalere sono le relazioni di traffico (numerosi contatti con persone sconosciute), l'aspetto esteriore e il linguaggio non verbale sono di fondamentale importanza. Ed è per questo che le sembianze "esotiche" o un abbigliamento trasandato fanno accendere un campanello d'allarme, anche nelle forze dell'ordine. L'"altro", il diverso da noi, viene spesso osservato con sospetto. L'eco mediatica di alcuni fatti di cronaca contribuisce poi a rafforzare queste convinzioni e così intere fasce della popolazione finiscono per essere stigmatizzate. Non basta però liquidare tutto questo come una semplice

2. Riprendo qui alcuni degli esiti di una ricerca condotta nel 2023, grazie a una borsa di studio intitolata allo storico Franco Ramella, presso l'Istituto piemontese per la storia della Resistenza e della società contemporanea "Giorgio Agosti". Titolo della ricerca: «La grande migrazione interna verso il Nord nel racconto dei media».

remotti_interni_bozza1.indd 271 07/01/25 13:52

manifestazione del razzismo che è ancora profondamente radicato nella nostra società. Occorre riflettere sulle ragioni profonde che ci spingono a sentirci più al sicuro tra quelli che consideriamo "noi" e a nutrire maggiore timore nei confronti di coloro che consideriamo "altri". Come scrive Maurizio Ambrosini, «i crimini commessi dagli immigrati producono una maggiore risonanza e suscitano reazioni più indignate di quelli analoghi commessi da italiani» (Ambrosini 2020, p. 16).

Siamo molto allarmati per i cosiddetti reati di strada (piccoli furti, spaccio di stupefacenti) che sono i classici reati dei poveri, di quelli che consideriamo "altri", mentre i "nostri" reati (evasione fiscale, i reati dei "colletti bianchi") ci preoccupano molto meno, nonostante producano mediamente danni economici e sociali molto più grandi. Gli altri sono criminali, noi siamo disonesti (Cottino 2005). Ci fidiamo dei nostri simili, delle nostre amicizie e delle relazioni più strette. Eppure, come sanno bene gli investigatori, gli omicidi commessi da sconosciuti sono assai rari. Secondo la «Banca Dati EURES» sugli omicidi dolosi in Italia, dei complessivi 4.912 omicidi compiuti nel nostro paese tra il 2012 e il 1° agosto 2024, sono 2.110 quelli avvenuti in famiglia. Gli omicidi in famiglia, il 43% del totale, rappresentano la fattispecie omicidiaria più numerosa. Tale incidenza ha raggiunto oltre la metà dei casi tra il 2019 e il 2021 (con il valore più elevato, pari al 53%, nell'anno del "lockdown"). Nei casi censiti ci sono figli che uccidono i genitori, genitori che uccidono figli e fratelli che uccidono fratelli[3]. La prevalenza degli omicidi in famiglia avviene, però, nell'ambito della coppia e rappresentano circa la metà dei casi complessivamente censiti (1.016 tra il 2012 e il 2024, pari al 48,1%).

Il dato relativo alla violenza di genere è indubbiamente interessante. Alcune zone della città sono viste come potenzialmente pericolose e vengono sconsigliate in modo particolare alle donne, che potrebbero essere assalite da uno sconosciuto. Per questo si chiede maggiore illuminazione delle strade perché l'anonimo minaccioso, si sa, si nasconde

3. Si veda www.eures.it

remotti_interni_bozza1.indd 272 07/01/25 13:52

sempre nelle tenebre. I numeri però ci raccontano un'altra realtà. Purtroppo, la violenza di genere si consuma principalmente all'interno delle mura domestiche dove le luci sono bene accese e dove il coinquilino non è affatto uno sconosciuto. Nella tradizionale favola «I tre porcellini» la casa costruita con i mattoni protegge i tre fratelli dalla minaccia del lupo cattivo che vive nella foresta. Ma, come già ci ricordava Edmund Leach, anche all'interno delle rassicuranti mura domestiche possono annidarsi i pericoli. «Lungi dall'essere la base di una buona società, la famiglia», scriveva Leach, «con la sua stretta privacy e gli oscuri segreti è la fonte di tutto il nostro malcontento», e poi aggiungeva, «la privacy genera paura e violenza» (Leach 1968, pp. 44-46).

L'identità armata

Torniamo quindi alla nostra domanda iniziale: perché diffidiamo dell'altro e ci fidiamo del prossimo? Come ho già avuto modo di dire in altra sede, convincersi che il delinquente non parli la nostra lingua, non professi la nostra religione e non appartenga alla nostra comunità è uno dei modi che abbiamo per esorcizzare le nostre paure. Ma questo ci rende, in fondo, più vulnerabili. Sentiamo spesso il pressante bisogno di assegnare a altri la responsabilità delle colpe, con l'illusione che all'origine dei mali della società ci siano sempre gli altri (Basile 2022, p. 216). A regolare questo tipo di atteggiamento sono dei precisi meccanismi sociali. Mary Douglas ci spiegava che l'identificazione di un pericolo e l'attribuzione delle colpe sono processi sociali collettivi di fondamentale importanza. La società insegue la purezza e ciò che viene da fuori può essere percepito come contaminante e potenzialmente pericoloso. «Non esiste una società immersa in un vacuum libero e immutabile», scriveva Douglas (1975, p. 35), «essa è soggetta alle pressioni esterne, vale a dire: chi non è con essa, parte di essa e soggetto alle sue leggi, è potenzialmente contro di essa». Per questo la società del noi ci fa sentire più sicuri. Le incertezze generate dalla precarietà economiche vengono spesso esorcizzate scaricando la responsabilità delle nostre paure su coloro che vengono considerati altri. L'insicurezza sociale acuisce il bisogno di creare comunità immaginate e questo dà origine a processi di esclusione (Capello 2014, p. 71).

Inseguire questa supposta purezza può però portare,

remotti_interni_bozza1.indd 273 07/01/25 13:52

come la storia ci insegna, a derive molto pericolose. Ce lo ricorda anche Arjun Appadurai (2017, 139) quando ci spiega che le identità che inseguono la purezza rischiano di trasformarsi in "identità predatrici" e la semplice presenza di chi viene percepito come "altro" finisce per rappresentare un pericolo:

> Definisco "predatrici" quelle identità la cui costruzione e mobilitazione sociale richiede l'estinzione di altre categorie sociali prossime, definite come minacce all'esistenza stessa di un qualche gruppo, a sua volta definito come "noi". Le identità predatrici sorgono periodicamente da coppie identitarie – a volte da raggruppamenti con un numero maggiore di identità – che condividano una lunga storia di contatti ravvicinati e mescolanze, oltre a un qualche livello di reciproca stereotipizzazione.

Sembrava anticipare queste argomentazioni Francesco Remotti quando, in uno dei capitoli del suo *Contro l'identità*, parlava di "identità armata". Remotti si riferiva ai conflitti etnici ma, quando si parla di "identità armata", vengono anche in mente le politiche securitarie, la richiesta di più polizia in strada e di azioni repressive verso coloro che consideriamo diversi. Sono strategie che puntano all'isolamento dell'altro a differenza di quelle preventive che puntano a inserire o reinserire l'altro nella comunità del noi. Pretendere di isolare e rinchiudere l'alterità può rivelarsi non solo una strategia inefficace ma anche controproducente. Ce lo spiegava Remotti quando scriveva che: «l'identità respinge; ma l'alterità riaffiora. L'alterità viene spesso concettualmente emarginata; ma essa riemerge in modo prepotente e invincibile» (Remotti 1996, 61).

Le parole di Remotti contro l'emarginazione dell'alterità ricordano i numerosi studi sulla devianza che ci dicono che è proprio l'emarginazione sociale, il sentirsi altri rispetto alla società, a favorire il sorgere di subculture criminali. A partire da Albert Cohen che nel suo classico studio sulle bande giovanili, *Ragazzi delinquenti*, scriveva che adottando il meccanismo della «formazione reattiva» il ragazzo di strada ripudia coloro che lo ripudiano (Cohen 2024, 133). In altre parole, le emarginazioni finiscono per acuire le contrapposizioni e quindi i problemi. I ragazzi emarginati si organizzano in gruppi, le bande giovanili, per opporsi a

remotti_interni_bozza1.indd 274 07/01/25 13:52

coloro che li escludono. Il noi esclude l'altro e l'altro, anche per rivendicare il diritto a una posizione nella società escludente, reagisce spesso in modo sbagliato. Lo spiega meglio poco più avanti Cohen quando scrive che: «La gente propende a credere passivamente che quanto definiamo "male" e quanto definiamo "bene" abbiano origine in tratti ben distinti e separati della nostra società. Il male deve sgorgare da sorgenti velenose, il bene fluire da fonti di purezza cristallina. Non può essere che la stessa fonte alimenti entrambi. La nostra tesi è diversa» (*ibidem*). La tesi di Cohen è che sono quegli stessi valori che la società rispettabile reputa come sacrosanti a determinare i problemi di adattamento di cui la subcultura delinquente è una risposta.

In contrasto con le prime tesi criminologiche che sostenevano che la tendenza al crimine fosse una caratteristica individuale, oggi si è compreso che la devianza ha una natura chiaramente relazionale. Non esistono atti intrinsecamente devianti (*mala in se*, per usare una massima giuridica), la devianza è il prodotto dell'interazione tra chi elabora ed applica le norme e chi le trasgredisce (Scarscelli, Vidoni Guidoni 2008, p. 192). Non sono, quindi, le persone a essere criminali, sono gli atti a esserlo. «I gruppi sociali creano la devianza istituendo norme la cui infrazione costituisce la devianza», scrive Howard S. Becker, «applicando quelle norme a determinate persone e attribuendo loro l'etichetta di outsiders» (Becker 1987, p. 23). Attribuire a qualcuno l'identità di deviante può essere pericoloso perché le persone etichettate come devianti a loro volta agiranno sulla base di questa definizione. Questo può determinare un drastico cambiamento nell'identità pubblica dell'individuo, portandolo a ricoprire un nuovo status e costringendolo a un diverso ruolo sociale. Che fare quindi con chi ha commesso un reato: relegarlo nel mondo degli altri o cercare di riportarlo nel mondo del noi?

Verso una giustizia condivisa

Avviandomi verso la conclusione vorrei provare a formulare l'ipotesi che le riflessioni contro le derive identitarie di Francesco Remotti possano essere utili anche a delineare una nuova visione di giustizia che potremmo definire «condivisa». L'idea è quella di provare a immaginare una gestione collettiva dei conflitti che sia in grado di superare le divisioni tipiche

remotti_interni_bozza1.indd 275 07/01/25 13:52

della «giustizia noi/altri». Una giustizia in grado di riparare le lacerazioni che l'infrazione delle norme crea all'interno della società. Il passaggio da una all'altra visione di giustizia dovrebbe portare da un lato a una maggiore condivisione della responsabilità delle colpe e dall'altro alla non esclusione dalla società di chi ha commesso un reato. A breve entreremo nel dettaglio di questi due aspetti, ma prima vorremmo chiarire che per imbastire ragionamenti di questo tipo occorre avere una visione più laica, e in fondo più matura, del crimine e dei criminali. Questo ci permetterebbe non solo di superare aprioristiche divisioni e contrapposizioni ideologiche ma anche di evitare quello strano cortocircuito che ci porta a temere il male pur rimanendone contemporaneamente affascinati, come testimoniano l'enorme successo di film, serie televisive e libri che parlano di criminalità.

Soffermiamoci su quest'ultimo aspetto, solo all'apparenza secondario. Il sospetto è che dietro la spettacolarizzazione del crimine si celi l'ennesimo imbroglio identitario. Guardando nella serratura delle case dei boss ci convinciamo che la nostra casa è differente. La rappresentazione del cattivo ci rassicura perché ci permette di dargli un volto e delle caratteristiche, non importa se sono inventate. Fiction e realtà finiscono spesso per assomigliarsi e alcune icone assurgono a emblema del male. Pensiamo per esempio al nome assegnato all'organizzazione mafiosa «Cosa nostra»: quel termine ha probabilmente riscosso tanto successo mediatico perché rende bene l'idea che il crimine «è cosa loro», che non ci appartiene. Ma è proprio così? «Se c'è una lezione spaventosa che ci ha insegnato quel lungo e terribile viaggio nella malvagità umana che è stato l'Olocausto», sosteneva Hannah Arendt, «è l'indicibile e inimmaginabile banalità del male» (Arendt 2010, p. 259). Il male è tutt'altro che spettacolare, si annida spesso in banali storie di povertà e di esclusione che non troverebbero alcuno spazio in una fiction o in un avvincente romanzo d'azione. Una visione meno voyeuristica del crimine ci dovrebbe, quindi, aiutare a riflettere sul fatto che il criminale ci assomiglia molto di più di quello che noi vorremmo credere.

L'identità respinge l'alterità ma l'alterità riaffiora, ci ricorda Francesco Remotti. È impossibile cancellarla perché l'alteri-

remotti_interni_bozza1.indd 276 07/01/25 13:52

tà non si trova ai bordi, si annida nel cuore stesso dell'identità. Anzi, la nostra identità è fatta anche di alterità (Remotti 1996, pp. 62-63). È come se lottassimo contro un'ombra che ci accompagna, ma non ci accorgiamo che è l'ombra del nostro stesso corpo. A destabilizzarci, scrive sempre Remotti, «sono soprattutto le somiglianze "inaspettate", quelle che ci fanno capire quanto siamo simili a coloro rispetto ai quali pensavamo di essere tanto diversi» (Remotti 2019, p. 117). Che poi aggiunge: «per quanto negate, le somiglianze hanno la forza di rispuntare. E di questo occorre tenere conto» (ivi, p. 157). Preferiamo guardare lo schermo anziché lo specchio perché abbiamo il timore di vedere un'immagine riflessa che non ci appartiene, ma non è girando il nostro sguardo che risolveremo il problema. Lo psicologo sociale Philip Zimbardo, ideatore del celebre «esperimento carcerario di Stanford», ha scritto che qualunque atto che un essere umano abbia commesso, per quanto orrendo sia, può commetterlo ognuno di noi, nelle circostanze situazionali giuste o sbagliate. La nostra supposta invulnerabilità alle forze situazionali ci rende più deboli perché ci porta ad abbassare la guardia. Siamo maggiormente in grado di evitare e sfidare le forze situazionali negative solo conoscendo le loro capacità di contagiarci. Pertanto, ogni qualvolta che cerchiamo di comprendere le cause di un comportamento strano, nostro o altrui, dovremmo partire dall'analisi della situazione. Ciò significa non attribuire esclusivamente la colpa all'agente (Zimbardo 2008, pp. 318-319).

Un'analisi situazionale del crimine ci dovrebbe portare a concentrare maggiormente i nostri sforzi sul contrasto alle condizioni che creano il terreno fertile alla commissione di alcuni tipi di reati. Non pretendere di risolvere per via giudiziaria quelli che con tutta evidenza sono dei problemi sociali. Potremmo, in questo modo, ottenere dei risultati più soddisfacenti e a lungo termine. Se è vero che secondo l'articolo 27 della Costituzione italiana «la responsabilità penale è personale», occorre però ricordare, come abbiamo detto, che sono gli atti a essere criminali, non le persone. Non si tratta di teorie né assolutorie né deterministiche, esiste pur sempre un'*agency* individuale che permette alle persone di decidere se intraprendere una strada piuttosto che un'altra, anche nelle situazioni più complicate. È però

remotti_interni_bozza1.indd 277 07/01/25 13:52

innegabile che lavorare sul contesto sociale in cui determinate azioni si sviluppano e vengono compiute, pensiamo in modo particolare ai reati minorili, può rivelarsi alla lunga assai più efficace rispetto alla semplice "dura reazione dello stato", o allo slogan "più polizia nelle strade".

Veniamo ora alle due questioni accennate all'inizio di questo paragrafo, la prima è quella della maggiore condivisione della responsabilità delle colpe. L'idea che il crimine sia qualcosa che non ci riguarda, di esterno a noi e quindi ce ne possiamo tirare fuori, è sbagliata. Nel suo libro *Somiglianze. Una via per la convivenza* Remotti ci ricorda che l'obiettivo del nostro tempo non può essere la mera coesistenza perché il semplice coabitare porta all'indifferenza e, peggio, al respingimento di coloro che vediamo come "altri". Dobbiamo quindi puntare alla convivenza, perché è solo quella che ci può assicurare una buona pace sociale. Convivere è differente dal coesistere, perché la coesistenza ricorda molto una tregua armata, il prossimo viene visto con sospetto. Ogni pacifica convivenza, ci dice Remotti, è resa invece possibile solo dal riconoscimento delle somiglianze che ci uniscono agli altri. «L'arte del convivere o la cultura della convivenza si fondano sul principio della "somiglianza"» (Remotti 2019, p. 51). Non siamo individui, semplici monadi chiuse nel nostro mondo, siamo con-dividui dice Remotti, condividiamo con il prossimo le nostre esistenze in un intricato intreccio di somiglianze e differenze. Condividere le nostre esistenze con gli altri vuol dire, però, spartire non solo gli aspetti positivi ma anche quelli negativi. Eppure, generalmente pensiamo di essere accumunati al prossimo per gli aspetti positivi e di essere differenti agli altri in merito agli aspetti negativi. E questo, paradossalmente, non ci fa stare più tranquilli, ci rende inquieti. «Avendo creato profonde differenze con gli altri abitanti della Terra, avendo ritenuto che essi siano soprattutto differenti, piuttosto che simili, rispetto a noi, bramiamo andare alla ricerca di nostri simili, che ancora non conosciamo nello spazio siderale» (ivi, p. 111).

La giustizia del «noi/altri» divide perché considera le persone come semplici individui che conducono separatamente i loro cammini. Persone che devono rispondere singolarmente davanti alla Legge per le loro colpe individuali. La

remotti_interni_bozza1.indd 278 07/01/25 13:52

giustizia «condivisa» si ispira, invece, all'idea di condividuo di Remotti, un essere essenzialmente relazionale, nel cui agire si rispecchiano i numerosi agìti e le relazioni intessute fin dalla nascita. Se il condividuo, è la mia ipotesi, è il risultato delle infinite relazioni con gli altri, non dovrebbero essere anche gli altri, la società, a rispondere delle sue azioni? L'individuo è solo davanti alla Legge, il condividuo dovrebbe invece avere intorno a sé l'intera comunità, perché è l'intera comunità che risponde insieme a lui del suo operato.

C'è infine l'ultimo argomento a favore della giustizia «condivisa» e riguarda coloro che hanno commesso un reato. Cosa fare con queste persone? Espellerli dalla collettività dei "noi onesti" e abbandonarle al loro destino di abitanti nel mondo degli "altri criminali" o provare a reinserirli? La giustizia condivisa si ispira al celebre caso dei Mae Enga della Nuova Guinea, citato da Remotti in *Contro l'identità* (1996, p. 23), che dichiaravano con orgoglio «Noi sposiamo i nostri nemici». Sposare i nemici vuol dire non mostrare loro solo la severa spada della giustizia, vuol dire prendersi cura degli altri, anche di chi ha sbagliato. È una strategia che sul lungo termine può dimostrarsi vincente. Come abbiamo detto, se una persona si convince di essere un criminale è probabile che deciderà di continuare a interpretare quel ruolo per il resto della sua vita. Se, invece, comprende di avere delle alternative e percepisce che c'è una comunità disposta a riaccoglierlo è più probabile che ritornerà sui suoi passi. Non è questa solo una dissertazione filosofica, sono tentativi di rispondere a problemi pratici che attendono riscontri urgenti come gli alti tassi di recidiva, l'inaccettabile sovraffollamento delle carceri e il preoccupante numero di suicidi dietro le sbarre.

Il rischio di una giustizia che viene percepita come vendicativa, non è solo quello di fallire il suo legittimo obiettivo di avere una società meno conflittuale e più sicura, ma anche quello di lasciare insoddisfatti sia chi ha commesso un reato sia chi ha subito l'ingiustizia. Come è noto, una delle condizioni necessarie per la vita sociale è che tutti condividano le stesse attese normative ed è quindi necessario mettere in atto dei meccanismi quando la norma viene violata. Quale strategia adottare è però un tema che non si può dare per

remotti_interni_bozza1.indd 279 07/01/25 13:52

scontato. La giustizia «condivisa» non demanda solo ai giudici le decisioni, cerca di coinvolgere l'intera comunità nella risoluzione del problema. Già Edward Evans-Pritchard, nel suo fondamentale studio sulle istituzioni sociali e politiche dei Nuer del Sudan meridionale, aveva fornito un classico esempio di composizione di conflitto ottenuta attraverso la figura del *kuaar muon*, il "capo dalla pelle di leopardo", un mediatore che evitava o attenuava il ricorso a azioni violente (Evans-Pritchard 1940, pp. 162-176). Ma è stato soprattutto Victor Turner a insistere sull'importanza rituale e collettiva della risoluzione dei conflitti. Nel suo classico *Schism and continuity in an African society* notava come, in quello che definiva "dramma sociale", tra gli Ndembu dello Zambia venissero attivati da parte dei membri più importanti del gruppo dei meccanismi correttivi o riparativi per limitare l'estensione del conflitto (Turner 1957). Questo tipo di ritualità ricorda una serie di pratiche variamente chiamate giustizia riparativa, mediazione, ricomposizione dei conflitti ma che hanno come elemento comune l'approccio relazionale. Prospettive che, mettendo le persone al centro di ogni discorso, provano a ricucire il tessuto di relazioni che il reato ha lacerato. Il tessuto non rischia così di sfilacciarsi ulteriormente e può divenire la base di relazioni future (Bouquié, Limongelli 2022, pp. 88-89).

Forme di giustizia comunitaria e riparativa esistono in varie parti del mondo, dal Sud America all'Oceania. Tra i tanti esempi si può citare il caso peruviano in occasione dei conflitti armati interni avvenuti nel paese sudamericano negli anni Ottanta e Novanta. Nelle comunità del Nord di Carhuahurán, Uchuraccay e Huaychao l'antropologa Kimberly Theidon ha registrato forme di giustizia popolare capace di ricucire i rapporti lacerati dal conflitto. Si tratta di forme di giustizia che si collocano alla frontiera tra il diritto statale e quello "indigeno". Un pluralismo legale inteso non tanto come una miscellanea di sistemi legali "indigeni" e nazionali ma piuttosto come l'insieme delle molteplici strategie che le persone utilizzavano alla ricerca difficile e continua di giustizia. Sono pratiche riconciliative, una risposta sociale alla violenza collettiva, che permettono la convivenza con coloro che venivano considerati nemici (Theidon 2004, pp. 191-192).

Nella sua celebre definizione di cultura, «quell'insieme

remotti_interni_bozza1.indd 280 07/01/25 13:52

complesso che include la conoscenza, le credenze, l'arte, la morale, il diritto, il costume e qualsiasi altra capacità e abitudine acquisita dall'uomo come membro di una società», Edward Tylor (1871, p. 1) inseriva anche il diritto. Questo dovrebbe ricordarci non solo che le leggi mutano nel tempo a seconda delle norme di condotta culturali dominanti in una determinata epoca e in un determinato territorio, ma anche che, come la cultura, anche la giustizia deve essere condivisa.

Bibliografia

Ambrosini M.
2020 *L'invasione immaginaria. L'immigrazione oltre i luoghi comuni*, Laterza, Bari-Roma.

Appadurai A.
2017 *Sicuri da morire. Violenza nell'epoca della globalizzazione*, Meltemi, Milano.

Arendt H.
2010 *La banalità del male, Eichmann a Gerusalemme* [1963], Feltrinelli, Milano.

Barbagli M.
2008 *Immigrazione e sicurezza in Italia*, il Mulino, Bologna.

Basile D.
2022 *Noi criminali*, in D. Basile, P.P. Viazzo (a cura di), *Alta tensione. Spazi di confronto tra antropologia e istituzioni*, Unicopli, Milano, pp. 215-248.

Becker H. S.
1987 *Outsiders. Saggi di sociologia della devianza*, Edizioni Gruppo Abele, Torino.

Bouquié G.M., Limongelli R.
2022 *Fratture, mediazioni e ricomposizioni* in D. Basile, P.P. Viazzo (a cura di), *Alta tensione. Spazi di confronto tra antropologia e istituzioni*, Unicopli, Milano, pp. 79-137.

Capello C.
2014 *Del feticismo dell'insicurezza. Note per un'antropologia delle paure urbane*, in J. González Díez, S. Pratesi, A.C. Vargas (a cura di), *(In)Sicurezze. Sguardi sul mondo neoliberale*, NovaLogos, Aprilia, pp. 67-73.

Cohen A.K.
2024 *Ragazzi delinquenti. La cultura delle gang* [1955], PM Edizioni, Varazze.

remotti_interni_bozza1.indd 281 07/01/25 13:52

Cottino A.
2005 *Disonesto ma non criminale. La giustizia e i privilegi dei potenti*, Carocci, Roma.

Dal Lago A.
1999 *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano.

Douglas M.
1975 *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù* [1966], il Mulino, Bologna.

Evans-Pritchard E.
1940 *The Nuer: a Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford University Press, London.

Girola E.
1996 *Torino, immigrati in guerra*, «Corriere della Sera», 14 agosto, p. 13.

Leach E.
1968 *A Runaway world? Reith Lectures 1967*, British Broadcasting Corporation, London.

Montanelli I.
1961 *Prima di ogni altra cosa non chiamarli più terroni*, «Corriere della Sera», 24 dicembre, p. 3.

Remotti F.
1996 *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari.
2019 *Somiglianze. Una via per la convivenza*, Laterza, Roma-Bari.

Salmaso A.
1996 *Padova: gli immigrati «sgraditi» in un caffè*, «Corriere della Sera», 30 gennaio, p. 12.

Scarscelli D., Vidoni Guidoni O.
2008 *La devianza. Teorie e politiche di controllo*, Carocci, Roma.

Theidon K.
2004 *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*, Iep Ediciones, Lima.

Turner V.
1957 *Schism and Continuity in an African Society. A Study of Ndembu Village Life*, Manchester University Press, Manchester.

Tylor E.B.
1871 *Primitive Culture*, John Murray, London.

Zimbardo P.
2008 *L'effetto Lucifero. Cattivi si diventa?* [2007], Raffaello Cortina, Milano.

remotti_interni_bozza1.indd 282 07/01/25 13:52

La resistenza all'identità in Akira Okazaki. Straniamento onirico e immaginazione dell'estraneità[1]

Francesco D'Ambrosio

Uno dei problemi esplorati nel presente saggio pertiene alla coltivazione di una capacità immaginativa che sia in grado di accogliere quel margine di complessità che per ciascun ordine culturale non può che restare irriducibile. La questione è esplorata concentrandosi sul rapporto dei gamk[2] con l'Ombra[3], a partire dal modo in cui tale rapporto è analizzato negli scritti dell'antropologo giapponese Akira Okazaki (1992; 1997; 2002; 2015; 2019) e ripercorrendo

1. Il presente testo non si limita a riprodurre il quasi omonimo paper che presentai in occasione delle giornate del convegno «Gli Altri e Noi. Culture e discipline in dialogo», tenutosi all'Università di Torino dal 9 all'11 novembre 2023 (D'Ambrosio 2023b). A un processo di riscrittura reso necessario dall'inserimento del mio contributo in un contesto comunicativo scritto e non più orale – riscrittura che comunque mantiene la struttura originaria del discorso – si aggiunge infatti l'ampliamento di alcuni passaggi che in sede di convegno dovetti esporre in modo succinto affinché il mio intervento non sottraesse tempo a quelli altrui. Il nuovo sottotitolo rispecchia i contenuti di questa versione scritta. Le integrazioni sono tratte dalla mia tesi di laurea magistrale (D'Ambrosio 2023a) – alla quale comunque il paper che presentai al convegno era ispirato – e tengono conto degli interventi succedutisi nelle giornate di Torino, in particolar modo di quelli del prof. Francesco Remotti in chiusura di ciascuna sessione.

2. Sui gamk ci si soffermerà a breve. Per ora si noti che, nel pronunciare l'etnonimo, la prima e l'ultima consonante sono dure e la vocale è uno *schwa* (Okazaki 1997, p. 8).

3. Dell'Ombra si tratterà a breve in maniera diffusa.

sinteticamente le relazioni che nella mia dissertazione di laurea ho stabilito tra le riflessioni di Okazaki e studi di altri autori (cfr. D'Ambrosio 2023a). Nel presente testo – come, del resto, già nella mia tesi – le analisi etnografiche del ricercatore giapponese sono rilette alla luce del pensiero di Francesco Remotti ed esplorate nelle loro implicazioni anche politiche. Come vedremo, i rituali gamk connessi con l'Ombra sono interpretati da Okazaki come atti di vera e propria «resistenza all'identità»[4], fondati come sono su intime relazioni con molteplici forme di alterità (Okazaki 2002, 79). In forza di ciò, può dimostrarsi specialmente proficuo tracciare delle connessioni con alcune tesi che Francesco Remotti ha elaborato in relazione non solo al tema della complessità, ma soprattutto a quello dell'identità.

Nell'affrontare il primo ambito teorico, terrò conto di idee contenute in *Cultura. Dalla complessità all'impoverimento* (2011), nonché nell'ultimo capitolo di *L'ossessione identitaria* (2017, 100-141). In merito al tema dell'identità, mi rifarò principalmente a *L'ossessione identitaria*. È importante sottolineare subito che in riferimento alla questione dell'identità non mi richiamerò tanto a *Contro l'identità*, ma proprio a *L'ossessione identitaria*. La ragione di questa scelta consiste nel fatto che è in quest'ultimo volume che Francesco Remotti, riconsiderando le proprie precedenti posizioni sul tema, individua nel riconoscimento, piuttosto che nell'identità, un bisogno irrinunciabile dell'essere umano (ivi, pp. XVII-XVIII, 90). È insomma in questo volume che Remotti tratta ampiamente dell'identità come di una scelta, nient'affatto necessaria, del tutto particolare: qualcosa di cui è possibile fare a meno (ivi, pp. XVIII, 10-13, 46) e che sarebbe del tutto auspicabile superassimo in favore di forme alternative di relazione con l'alterità, che siano votate al riconoscimento, piuttosto che al controllo (ivi, pp. XVIII, 90).

L'accostamento fra le tesi remottiane contenute in *L'ossessione identitaria* e le riflessioni di Okazaki è particolarmente proficuo perché le ultime offrono prospettive inusuali sulle prime e, offrendo concreti esempi di resistenza alla logica identitaria, risultano convalidarle. Nel far ciò, inoltre, sug-

4. I testi di Okazaki citati nel presente studio sono tutti in lingua inglese. Quando cito Okazaki, la traduzione è da intendersi come mia. Lo stesso valga per le traduzioni di tutti i testi che nella versione citata si presentano in lingua inglese.

remotti_interni_bozza1.indd 284 07/01/25 13:52

geriscono in che modo si possa mantenere un atteggiamento di apertura nei confronti della complessità. Insomma, è evidente quanto la questione della resistenza all'identità e il correlato problema dell'accoglimento della complessità siano rilevanti in considerazione dell'invito di Francesco Remotti a fare a meno dell'identità nella vita sociale e a problematizzarla rigorosamente in sede di analisi antropologica (cfr. ivi, pp. 36-38).

Sudan

Akira Okazaki, autore pressoché sconosciuto in Italia[5], prima di diventare professore di scienze sociali all'Università Hitotsubashi di Tokyo (Okely 2013, p. 160) ha condotto una lunga ricerca etnografica sul campo in Sudan, ricerca che lo ha portato a conseguire il dottorato presso la School of Oriental and African Studies di Londra (Okazaki 1997). Il caso etnografico di cui si è occupato si presta particolarmente a riflessioni che riguardino il tema dell'identità, anche in considerazione del fatto che lo studioso comincia la propria ricerca in Sudan nel 1981 e la conclude nel 1991 (ivi, p. 313). Si ricordi che nel 1983 scoppia la seconda guerra civile sudanese[6], e che la retorica dominante nel conflitto è quella che contrappone due identità cristallizzate in termini fortemente polarizzanti: da un lato quella del Nord, dall'altro quella sudsudanese. Se la prima è pensata come tipica delle popolazioni sudanesi di lingua araba, di religione musulmana e politicamente filoislamiche, la seconda è quella di cui si armano le milizie ribelli del Sud, che si pongono come democratiche, autenticamente africane e in lotta contro l'oppressivo regime del Nord (cfr. ivi, pp. 79-91).

In riferimento a tale scenario, nei propri scritti Okazaki dedica alcuni passaggi al caso specifico delle comunità delle Montagne di Nuba, al fine di comparare le loro scelte con quelle dei gamk (2002). Attraverso l'organizzazione politica

5. Ho conosciuto il lavoro di Okazaki durante la preparazione di un esame che sostenni alla University of Copenhagen, nell'ambito del mio semestre di scambio nella capitale danese, mentre frequentavo il corso di laurea triennale in antropologia all'Università di Bologna. L'esame in questione riguardava la costruzione culturale della nozione di "persona", e alcuni testi presenti in bibliografia si occupavano di configurazioni "dividuali" della persona. Uno in particolare, scritto dall'antropologo Ehler Voss (2011), conteneva un intrigante riferimento a Okazaki (*ivi*, p. 177 nota 4).

6. Esploso nel 1983, il conflitto si concluderà nel 2005 con l'Accordo di Naivasha.

remotti_interni_bozza1.indd 285 07/01/25 13:52

Komolo, dotata di un programma fortemente identitario, molti nuba imbracciano le armi e si alleano con i ribelli del Sudan People's Liberation Army (ivi, pp. 66-68). Nell'analisi di Okazaki, la strategia identitaria non avrebbe potuto allontanare maggiormente i nuba da un'efficace azione di resistenza (ivi, p. 73). Anzi, l'uso dell'identità li ha esposti alla «manipolazione politica esterna» (ivi, 76), di volta in volta da parte delle manovre politico-militari governative e da parte di quelle ribelli (1992; 1997, pp. 79-91; 2002, pp. 76-77), con conseguenze a dir poco nefaste (2002, pp. 69, 73-74). Impegnati nel reificare la propria cultura e nel darsi un'identità che fosse definita in termini netti (ivi, pp. 67-68, 71-73), di fatto essi hanno fornito agli attori politicamente e militarmente più forti una formidabile «tecnologia» del potere in grado di favorire strategie di *divide et impera* di sapore coloniale (ivi, pp. 73-77).

Okazaki considera di tutt'altro segno le scelte compiute dai propri interlocutori (ivi, p. 63), i gamk, abitanti di una rete di villaggi disposti sulle Colline di Ingessana, nella liminale regione sudanese del Nilo Azzurro (1997, pp. 52-56). Essi stessi discendenti di qualche secolo di ondate migratorie provenienti anche da vicine zone di conflitto (ivi, pp. 55-59), nell'analisi di Okazaki i gamk sono riusciti a opporre una vera e propria «resistenza all'identità» (2002, p. 79), senza per questo subire la forte disgregazione sociale che ha interessato altre comunità della regione (1997, pp. 11-12). Secondo l'antropologo giapponese, i gamk hanno resistito al potere servendosi non tanto delle armi, quanto di soggettività «alternative» a quelle egemoni (2002, pp. 63-64). In ciò, il loro rapporto con l'Ombra è stato cruciale (1992; 1997, pp. 153; 2002). Dunque, per comprendere in che modo i gamk abbiano resistito all'identità, è necessario scendere nel merito e occuparci dell'Ombra.

Ombra, straniamento onirico, estraneità

Lungi dall'essere una realtà parallela o una dimensione interiore, l'Ombra non è distinta dal mondo in cui tutti noi quotidianamente viviamo (1997, pp. 191-194). Nelle parole di un veggente, riferite da Okazaki: «se vedi questa capanna nei sogni, è la stessa […] capanna in cui ti trovi adesso. È questa capanna nell'Ombra» (ivi, p. 193). Del mondo, l'Ombra è l'aspetto che risulta più renitente alla

remotti_interni_bozza1.indd 286 07/01/25 13:52

nostra consueta capacità di attenzione (ivi, pp. 192-193, 207, 297, 303-305). Nell'Ombra sono rivelati i rancori e le tensioni interpersonali latenti (2019, p. 33) e gli uomini di potere esibiscono il proprio vero volto di demoni (2002, p. 79). Nell'invisibile, eventi ancora in fieri diventano apprezzabili, anche in luoghi e tempi distanti (1997, pp. 194, 294). Insomma, è evidente che per i gamk è importante fare esperienza dell'Ombra affinché le insidie che essa disvela possano essere adeguatamente affrontate (ivi, pp. 193-194), per esempio negoziando con i demoni sul piano rituale (ivi, pp. 253-296).

Per comprendere meglio cosa sia l'Ombra bisogna domandarsi in che modo i gamk ne facciano conoscenza. L'Ombra si definisce proprio nell'elusione della comprensione (ivi, pp. 191-194). Solo i veggenti – che dietro agli occhi hanno i cosiddetti «occhi bianchi» (ivi, p. 230) – possono scrutarla (ivi, p. 192). Il mondo che si nasconde all'apparenza può essere esperito dalle persone comuni non tramite atti intenzionali (2019, p. 36), ma solo grazie ai *caalk*[7] (1997, pp. 192, 208-226). Con quest'ultimo termine i gamk si riferiscono a ciò che in italiano chiamiamo "sogni" (ivi, p. 110). Fra i gamk, tuttavia, la parola "caalk" designa sia l'esperienza onirica sia peculiari personaggi che animano la vita nei villaggi (*ibid.*): dei clown, dei comici, i quali dileggiano le aspettative sociali, mettono in ridicolo le figure più importanti del villaggio anche nel corso di solenni rituali e suscitano l'ilarità generale (2019, pp. 34-35).

Ebbene, in che modo umorismo e sogno consentono di accedere, per quanto fuggevolmente, all'«esperienza in Ombra» (1997, p. 225)? Si consideri un aspetto che nell'interpretazione di Okazaki accomuna i caalk: sia i clown sia i sogni destano straniamento (ivi, 51, pp. 221-225, 305). È trasgredendo rispettivamente le categorie morali e quelle gnoseologiche, evidenziando così l'inadeguatezza delle identità più consolidate, che i caalk lasciano emergere all'attenzione delle persone ciò che normalmente sfugge a quelle categorie (ivi, pp. 206-208, 221-225, 295, 303-305). A ben vedere, il processo in questione non è così dissimile

7. Il significato del termine è trattato di seguito. Nella pronuncia, si tenga presente che la prima consonante è dolce e l'ultima è dura (Okazaki 1997, p. 8).

remotti_interni_bozza1.indd 287 07/01/25 13:52

da quello che secondo Viktor Šklovskij sta alla base dell'arte (D'Ambrosio 2023a, pp. 143-147), e dunque di ogni enigma (Šklovskij 1988, p. 26): lo straniamento, per l'appunto. Sorta di studio critico-estetico della conoscenza (D'Ambrosio 2023a, pp. 143-147), esso consiste nell'ostacolare la percezione abituale di un oggetto (Šklovskij 1988, pp. 20-21, 27). Protraendo il processo percettivo (ivi, pp. 20, 27), esso rivela alla percezione quel che normalmente il discernimento le sottrae (Šklovskij 1988), e riscatta così l'attenzione dalle categorie che la orientano (D'Ambrosio 2023a).

Poiché l'esperienza dell'Ombra consiste nella rivelazione di ciò che le categorie culturalmente costruite impediscono di conoscere, Okazaki ritiene opportuno avvicinare all'Ombra un'idea che egli mutua da Evans-Pritchard (Okazaki 2015, pp. 51-52). Nella fattispecie, in un proprio scritto l'antropologo giapponese parla dell'Ombra in termini di «ignoranza socialmente costruita» (ivi, p. 51).

Nel testo del 1934 cui si rifà Okazaki, Evans-Pritchard riflette sul pensiero di Lucien Lévy-Bruhl e argomenta che nel lavoro di quest'ultimo le «rappresentazioni collettive» di una comunità orientano l'attenzione degli attori sociali, volgendola verso determinati problemi secondo «interessi» socialmente informati (Evans-Pritchard 1970, pp. 48-51). Inevitabilmente, tale processo che consiste nell'orientamento dell'attenzione non può che implicare che questa, nel focalizzarsi su determinati «fenomeni», si distolga da quelli ai quali non viene attribuito particolare «valore» (ivi, pp. 50-51; cfr. ivi, pp. 56-57). Scrive l'antropologo britannico: «forse il più importante contributo di Lévy-Bruhl alla sociologia è di aver mostrato che l'ignoranza, come la conoscenza, è spesso socialmente determinata» (ivi, pp. 56-57). Sviluppando l'intuizione di Evans-Pritchard, Okazaki arguisce che «qualunque sociologia della conoscenza si accompagna a [una] "sociologia dell'ignoranza"» (Okazaki 2015, p. 51, virgolette dell'autore).

In quest'ottica, ogni conoscenza socialmente costruita implica una collaterale ignoranza socialmente costruita, la quale consiste in tutto ciò che, escluso dall'interesse e dall'attenzione della società, esula dal potere conoscitivo delle categorie culturali, che quell'interesse e quell'attenzione rispecchiano. L'ignoranza socialmente costruita si configura allora come il prodotto inevitabile dell'attività di

remotti_interni_bozza1.indd 288 07/01/25 13:52

sfrondamento operata dalla cultura, ovvero come ciò che all'intrinseca «povertà» della cultura non può che sfuggire (Remotti 2017, p. 134). La tesi di Okazaki è che sia possibile «realizzare la propria ignoranza socialmente costruita» e che i gamk lo facciano «attraverso l'esperienza dell'alterità» (Okazaki 2015, p. 51), ovvero grazie ai caalk (1997, pp. 206-208, 221-225, 303-305; 2015, 51-55). L'Ombra, dunque, emerge davvero come un'«estraneità», come nota l'antropologo Ehler Voss (2011, p. 177 nota 4). La fenomenologia dell'estraneità del filosofo tedesco Bernhard Waldenfels – ricorda Voss – fa corrispondere infatti a ciascun ordine una cosiddetta «estraneità», intesa come ciò che è «al di là dell'ordine» e «si ritira», si rivela autonomamente proprio nel farsi «assente» (ivi, p. 172), così definendo l'ordine stesso (ivi, pp. 171-172) e destabilizzandolo (ivi, p. 174).

Una gnoseologia dell'incertezza

Secondo Okazaki, se i gamk riescono a rendersi conto della propria ignoranza socialmente costruita è in virtù del rapporto che intrattengono con l'alterità (Okazaki 2015, pp. 51-55): lo straniamento onirico propizia «epifanie» dell'Ombra (ivi, p. 48), poi rielaborate intersoggettivamente mediante un articolato sistema rituale (1997, pp. 227-296). Per Okazaki, tale pratica della conoscenza è affine a quella antropologica, nella misura in cui in entrambi i casi si immagina la propria ignoranza socialmente costruita – e una prospettiva critica su di sé – attraverso l'intimità con l'alterità (ivi, pp. 304-306; 2015, pp. 51-52). Per comprendere qual è il principio che anima questa gnoseologia, bisogna chiedersi in che modo i caalk riescano in quelle trasgressioni necessarie a defamiliarizzare la conoscenza socialmente costruita, ovvero in che modo essi riescano a favorire quelle forme di «inattenzione» (2015, p. 52) nelle quali può affiorare l'Ombra.

Essi ci riescono perché, come spiega Okazaki, sono fondamentalmente fuori controllo (1997, pp. 206-208, 224, 295-298, 303). Nel caso dei clown, si ricordi che essi sono esperti manipolatori dei codici comportamentali vigenti (ivi, pp. 215-225). Nel considerare il caso dei sogni, si tenga conto del fatto che questi sono immaginati dai gamk come l'esperienza vissuta dall'Ombra personale nel suo allontanarsi dall'ospite durante il sonno (ivi, pp. 177, 297). Tra i

remotti_interni_bozza1.indd 289 07/01/25 13:52

gamk, infatti, a ogni nuovo nato viene associata ritualmente un'Ombra, con la quale si intrattiene un rapporto che dura tutta la vita (ivi, pp. 169-181). Ciò che è importante sottolineare è proprio il fatto che l'Ombra resta fondamentalmente estranea rispetto alla coscienza alla quale è legata (ivi, p. 181). Se perdere il proprio altro da sé comporta un grave rischio per la salute (2019, p. 34), è infatti altrettanto vero che l'identità fra Ombra e ospite è possibile soltanto dopo la morte di quest'ultimo (1997, p. 181). In vita, l'Ombra resta uno «*stranger within*», un «estraneo intimo», potremmo dire (*ibid.*, corsivo mio).

La pratica della conoscenza che viene a delinearsi è un complesso di tecniche e rituali che sono basati sull'accoglimento nel sé – nel sé dividuale, ma anche nel «noi», usando terminologia remottiana (Remotti 2017) – di una parte estranea, preziosa proprio nella misura in cui sfugge al controllo. Accanto alla quotidiana costruzione dell'ordine del mondo, dunque, si attribuisce grande importanza anche a eclissi del controllo che consentano di cedere il passo all'estraneità. Ben più simile a un lavoro *per via di levare* che *per via di porre* (cfr. Goldman 2009), l'accoglimento dell'inconoscibile non può che esser fondato sull'ammissione di un margine di incommensurabilità esistente fra i propri strumenti culturali e la complessità del mondo, quel che Éric de Rosny (2004, pp. 35, 201) chiamava «mistero». Deve esistere, in altre parole, ignoranza socialmente costruita al di là della conoscenza socialmente costruita (sempre ponendo euristicamente una frontiera tra le due) affinché, sospendendo la costruzione dell'ordine culturale, possano irrompere manifestazioni dell'estraneità che a quell'ordine è refrattaria.

Scrive Francesco Remotti in *L'ossessione identitaria*: «ci sarà sempre uno scarto tra la capacità di controllo sul reale, di cui una cultura può legittimamente vantarsi, e la quantità di aspetti e dimensioni del reale che inevitabilmente le sfuggono» (2017, p. 134). Proprio di ciò sembra nutrirsi il rapporto dei gamk con l'Ombra: di una sorta di «accettazione dell'incompletezza» (Remotti 2011, p. 179). La gnoseologia dell'Ombra restituitaci da Okazaki, insomma, non ambisce a ridurre tutta la complessità a formule familiari (Okazaki 1997, pp. 297-306). Si tratta di una ricettività che Okazaki accosta alla "capacità negativa" teorizzata da John

remotti_interni_bozza1.indd 290 07/01/25 13:52

Keats (ivi, pp. 24-25), ovvero la disponibilità a dare respiro all'indeterminatezza, rinviando il più possibile l'irretimento razionale dell'instabilità delle cose e delle persone. Fosse anche a malincuore – giacché è spesso difficile o doloroso per loro riconoscere la veridicità di un sogno (ivi, pp. 242-253) – attraverso i rituali legati all'Ombra i gamk coltivano una capacità immaginativa dalla quale la tenace dissonanza dell'Ombra, il dubbio, l'ambivalenza, non solo sono ammessi e valorizzati: sono precisamente imprescindibili (ivi, pp. 191-194, 206-208, 295-299).

Immaginazione e resistenza politica

A cosa serve quel che ci insegna l'antropologia nel momento in cui ci si trova di fronte a situazioni come quella che, proprio nei giorni del convegno, è esplosa in Palestina? A più riprese ci si è domandati ciò, nel corso delle sessioni. Nei propri interventi il professor Remotti, opponendosi alla logica della quale ogni conflitto si alimenta, ha più volte parlato – richiamandosi a Tylor (1889) e al classico lavoro di Meggitt (1965) sui Mae Enga della Nuova Guinea – di «sposare il nemico» come di una pratica culturale che può svolgere un ruolo determinante nella gestione dei conflitti, come dimostrato in molta letteratura antropologica. Accogliendo la riflessione del professor Remotti, sono intervenuto ricordando un'intervista nella quale Martin Luther King Jr. affermava che la guerra non si combatte con la guerra: si combatte con la pace. Con ogni probabilità, non esistono soluzioni semplici e immediate a situazioni complesse che sono frutto di una lunga storia. È altrettanto probabile – può esser tuttavia facilmente argomentato – che promuovere il conflitto possa ostacolare la riconciliazione, e che quanto insegnatoci dall'antropologia abbia molto a che fare, oltreché con la risoluzione dei conflitti, forse ancor più con la loro prevenzione.

In risposta al professor Remotti, ho anche proposto la mia interpretazione di quel caso storico-etnografico del quale ci ha parlato Okazaki e sul quale mi sono soffermato in questa sede: come sostengo nella mia tesi di laurea magistrale, i gamk hanno resistito non tanto a un nemico in sé, quanto alla sua logica, alla logica sottesa alle sue azioni. Se i gamk hanno resistito, insomma, lo hanno fatto non già avversando gli agenti del potere, ma prevalentemente

remotti_interni_bozza1.indd 291 07/01/25 13:52

disinnescando quelle logiche che hanno prodotto insostenibili situazioni di oppressione e di disparità. In una simile pratica della resistenza, più che la vendetta o la rivalsa, è in ballo il cambiamento. Tanto è vero che, anziché sovvertire una gerarchia politica iniqua, tentando di rimpiazzarne il gruppo egemone, si sovverte e si ristruttura la logica che è implicita nelle azioni che sostengono, legittimano e istituiscono quella stessa iniquità.

Come nota Okazaki, infatti, in una terra che già Evans-Pritchard aveva ritenuto fosse stata storicamente controllata all'insegna della violenza, i gamk hanno resistito al potere sospendendo il controllo su di sé, similmente a quanto altri hanno fatto attraverso profetismo, divinazione e possessione (Okazaki 2015, pp. 42-43). Allo stesso modo, in un conflitto civile intriso di identitarismo, i gamk hanno di fatto rivendicato il diritto di *non* scegliere una fazione, di *non* darsi un'identità, di resistere all'identità (1997, p. 91; 2002, p. 79). La «resistenza»[8] dei gamk si oppone perfino al discorso moderno che vorrebbe l'agency come ingrediente essenziale di ogni azione di resistenza (2002, pp. 70, 78-79): a tal proposito, Okazaki parla di «resistenza senza agency» (ivi, p. 78). Resistere all'identità ha consentito ai gamk di demolire la più invisibile e insidiosa opera del potere, ossia la riproduzione di "soggetti", identitariamente definiti, foggiati dal controllo e di questo agenti (ivi, pp. 64-66, 76-79).

È nell'Ombra che i gamk trovano uno strumento cruciale per decodificare la menzogna politica dell'identità (ivi, pp. 70, 75-79), svelando criticamente i valori e le strategie attraverso cui essa si fa strumento di controllo dell'alterità, tecnica di frammentazione sociale, architettura del conflitto. Nello sgomento e nella risata, gli enigmi onirici e i paradossi satirici mostrano criticamente l'inadeguatezza dell'identità nel dar conto della vita, e ciò avviene grazie al fatto che tali anomali stati di attenzione non cosciente ospitano fugacemente l'estraneità. Per arginare la proliferazione dell'immaginario egemone e decostruirne gli archetipi, insomma, si svela ciò che della verità e ricchezza dell'esperienza questi archetipi adombrano (cfr. D'Ambrosio 2023a; Fanon 2008).

8. Cfr. il grande rituale celebrato nel 1990 nei villaggi gamk in reazione a un'incursione militare (Okazaki 1992; 1997, pp. 269-296).

remotti_interni_bozza1.indd 292 07/01/25 13:52

Quel che nella coltivazione di un panorama immaginativo polifonico è riscattato dall'alienazione – per esempio il fatto che un uomo di potere sia un demone e vada affrontato come tale (Okazaki 1997, pp. 268, 297-298; 2002, 70, 79) – è l'esperienza in tutta la sua estraneità (cfr. Voss 2011, pp. 172-173).

Seguendo Voss, comprendiamo che le irruzioni di estraneità in Ombra, consistendo in violazioni dell'ordine culturale, non possono che apparire oscure, indefinite (ivi, pp. 172, 176). È proprio per questo che l'Ombra si presta particolarmente a rendere comprensibili situazioni altamente sfuggenti e complesse. È in virtù della propria indeterminatezza, espressa nell'apparenza di contraddizioni e rompicapi, che l'Ombra rende pensabile e dunque potenzialmente socializzabile l'esperienza storica, in tutta la sua ambivalenza anche politica (cfr. Okazaki 2002, p. 79). Come suggerisce la riflessione dei coniugi Kleinman in merito al problema della comprensione della sofferenza, oggetti altamente complessi richiedono metodi altrettanto proteiformi, secondo l'esempio dell'arte, capace di incontrare il vissuto nella sua irriducibilità (Kleinman e Kleinman 1991, pp. 293-294).

Secondo Roberto Beneduce, l'arte può salvare la complessità storica dell'esperienza (2019, pp. 209-211) in virtù della propria prossimità all'inconscio e delle proprie «teorie implicite», come le definisce riprendendo l'espressione di Sylvie Le Poulichet (ivi, pp. 179, 181, 191). Similmente, soggettività definentisi nell'elusione del proprio stesso controllo e nell'oscillazione fra autocoscienza e apertura all'Ombra possono cogliere quel che gli ordinari mezzi di conoscenza ignorano, e lo fanno in virtù della destabilizzazione dell'attenzione, ovvero lasciando emergere l'estraneità in forza della propria presa lasca, un po' come lo sguardo di Perseo che – notava Italo Calvino – consente di affrontare Medusa proprio perché obliquo, indiretto, "lungo" (Calvino 2022, pp. 5-32).

Sogni e finzioni, dunque, evocando ciò per la cui comprensione manchiamo o siamo stati depauperati di strumenti culturali, consentono di esperire un tempo nel quale il vissuto si arricchisce delle sfumature più inafferrabili. Accettare l'inesauribilità del mondo rispetto alle capacità conoscitive della cultura, avere contezza della parzialità del

remotti_interni_bozza1.indd 293 07/01/25 13:52

proprio sapere (Okazaki 1997, p. 301), salvaguardare così una sorta di saggezza di non sapere, può pertanto fornirci impensati strumenti di indagine e di critica. Giovandoci di questi, possiamo tutelarci dal rischio di non riuscire più a mettere in discussione le nostre certezze (ivi, p. 305), dare spazio a quelle esperienze che sono sottratte a un'adeguata problematizzazione culturale, fare della precarietà una paradossale fonte di persistenza e lasciarci essere quel che diventiamo.

Bibliografia

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

Calvino I.
2022 *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio*, Mondadori, Milano (ed. or. Garzanti, Milano 1988).

D'Ambrosio F.
2023a *Immaginazione e resistenza politica in Open Shadow di Akira Okazaki. L'incertezza come strumento di conoscenza*, tesi di laurea, Università di Bologna, Corso di Laurea Magistrale in Antropologia Culturale ed Etnologia, a.a. 2022-23, non pubblicato.
2023b *La resistenza all'identità in Akira Okazaki. Ombra, estraneità, esperienza onirica*, relazione al convegno «Gli Altri e Noi. Culture e discipline in dialogo», Torino, 9-11 novembre 2023, non pubblicato.

de Rosny È.
2004 *Healers in the Night. A French Priest's Account of His Immersion in the World of an African Healer*, Wipf & Stock, Eugene (ed. or. *Les yeux de ma chévre: Sur les pas des maîtres de la nuit en pays douala (Cameroun)*, Plon, Paris 1981).

Evans-Pritchard E.E.
1970 *Lévy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality*, «Journal of the Anthropological Society of Oxford», vol. 1, n. 2, pp. 39-60 (ed. or. «Bulletin of the Faculty of Arts», vol. II, 1934, parte 1, pp. 1-36, University of Egypt).

Fanon F.
2008 *Black Skin, White Masks*, Pluto, London (ed. or. *Peau noire, masques blancs*, Seuil, Paris 1952).

Goldman M.
2009 *An Afro-Brazilian Theory of the Creative Process. An Es-*

remotti_interni_bozza1.indd 294 07/01/25 13:52

say in Anthropological Symmetrization, «Social Analysis», vol. 53, n. 2, pp. 108-129.

Kleinman A., Kleinman J.
1991 *Suffering and Its Professional Transformation: Toward an Ethnography of Interpersonal Experience*, «Culture, Medicine and Psychiatry», vol. 15, n. 3, pp. 275-301.

Meggitt M.J.
1965 *The Lineage System of the Mae-Enga of New Guinea*, Barnes & Noble, New York.

Okazaki A.
1992 *A Gâmk Anti-'Dingi' Ritual: The Imagination of Power among a 'Pre-Nilotic' People*, «Journal of Religion in Africa», XXII, 1, pp. 66-77.
1997 *Open Shadow. Dreams, Histories and Selves in a Borderland Village in Sudan*, tesi di dottorato, University of London, School of Oriental and African Studies.
2002 *The Making and Unmaking of Consciousness: Two Strategies for Survival in a Sudanese Borderland*, in R. Werbner (ed.), *Postcolonial Subjectivities in Africa*, Zed, London, pp. 63-83.
2015 *Recapturing the Shadow: Dream Consciousness, Healing and Civil War in the Borderlands Between Northern and Southern Sudan*, «□□□□□□□□□ [Kunitachi Anthropological Research]», vol. 10, pp. 41-55, https://hdl.handle.net/10086/27298.
2019 *Accommodating Nightmares: How to Cope with Anxieties in a Sudanese Refugee Community*, relazione al convegno «Coping with Vertiginous Realities», Tokyo, 6 ottobre 2018, in R. Nishii (ed.), *International Symposium "Coping with Vertiginous Realities"*, Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo University of Foreign Studies, Tokyo, pp. 33-37, http://coe.aa.tufs.ac.jp/kikanjinrui/Coping%20with%20Vertiginous%20Realities.pdf.

Okely J.
2013 *Anthropological Practice: Fieldwork and the Ethnographic Method*, Bloomsbury, London-New York.

Remotti F.
2011 *Cultura. Dalla complessità all'impoverimento*, Laterza, Bari-Roma.
2017 *L'ossessione identitaria*, Laterza, Bari-Roma.

Šklovskij V.B.
1988 *Art as Technique*, in D. Lodge (ed.), *Modern Criticism and Theory: A Reader*, Longman, London-New York,

remotti_interni_bozza1.indd 295 07/01/25 13:52

pp. 16-30 (ed. or. *Iskusstvo kak priem*, «Sborniki po teorii poetičeskogo jazyka», vol. 2, 1917, pp. 3-14).

Tylor E.B.
1889 *On a Method of Investigating the Development of Institutions: Applied to Laws of Marriage and Descent*, «Journal of the Royal Anthropological Institute», vol. 18, pp. 245-269.

Voss E.
2011 *The Struggle for Sovereignty: The Interpretation of Bodily Experiences in Anthropology and among Mediumistic Healers in Germany*, in A. Fedele, R.L. Blanes (eds.), *Encounters of Body and Soul in Contemporary Religious Practices: Anthropological Reflections*, Berghahn, New York-Oxford, pp. 168-178.

remotti_interni_bozza1.indd 296 07/01/25 13:52

Sezione V.
Modellare esseri umani

aA

remotti_interni_bozza1.indd 297 07/01/25 13:52

Introduzione

Paola Sacchi

Sono numerosi i testi che nel corso degli anni Francesco Remotti ha dedicato alla messa a punto della teoria antropopoietica, un insieme di concetti destinati a illuminare il processo di fabbricazione culturale degli esseri umani, a partire dalla nozione stessa di antropopoiesi che indica appunto questo processo, fino ad arrivare, nello sviluppo della riflessione in tempi più recenti, alla nozione di condividuo. La comparsa del termine e la prima elaborazione della prospettiva risalgono al 1996, nell'introduzione di Remotti a *Le fucine rituali. Temi di antropo-poiesi*, un volume curato da Stefano Allovio e Adriano Favole che si focalizzava sui rituali di iniziazione, un momento cruciale per molte società nell'opera di modellamento degli esseri umani. Occorre sottolineare che la spinta motrice iniziale, da cui ha preso forma la tesi dell'antropopoiesi, è partita dalla teoria dell'incompletezza organica di Clifford Geertz e dalla constatazione che la cultura è intervenuta a foggiare corpo e cervello già nel corso del processo di ominazione. Se la cultura agisce a completamento della biologia, il suo è al contempo sempre un intervento di selezione, di sfrondamento delle possibilità infinite di plasmare con i suoi attrezzi gli esseri umani, i progetti antropopoietici sono sempre modelli particolari

e provvisori. Questa varietà e molteplicità antropopoietica è stata poco dopo documentata etnograficamente dai contributi – molti dei quali esiti di ricerche dei laureandi e delle laureande che avevano animato le discussioni nei seminari di quegli anni – raccolti in *Forme di umanità. Progetti incompleti e cantieri sempre aperti* (1999), un volume curato dallo stesso Remotti che si chiude con una considerazione della plasticità culturale e biologica come fattore distintivo dell'essere umano secondo una sorprendente convergenza di visione tra antropologia e neuroscienze. Tutte le società si sono pertanto ritrovate a dover immaginare come costruire uomini e donne, in un modo spesso implicito e inconsapevole, affidato alle azioni quotidiane, talvolta invece secondo un vero e proprio programma antropopoietico, che possiamo trovare esplicitato in particolari momenti rituali o anche nei sistemi codificati di istruzione, come Remotti aveva poco prima suggerito in *Le antropologie degli altri. Studi di etno-antropologia* (1997).

Classificare gli interventi plasmatori e definire tipologie ha costituito un passaggio importante per la prospettiva antropopoietica, documentato in uno dei saggi di *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi* (2013), una raccolta dei lavori più significativi in questo ambito. Dare forma ai corpi ha una imprescindibile dimensione estetica: ineludibili e misteriosi ideali di bellezza hanno significato tagliare, incidere, ornare, vestire, asportare, pitturare, detergere, perforare, profumare e altro ancora in una moltitudine di operazioni possibili sulla superficie del corpo, che Remotti propone di ordinare secondo categorie in continua ridefinizione. Il "modellamento del comportamento" è una "supercategoria" di interventi antropopoietici diversi, che foggiano il corpo in movimento secondo azioni, gesti e posture di cui la danza è forse la tecnica di massima efficacia estetica. A questa categoria rimanda in questa sezione il saggio di Monica Murgia che esplora la danza kalbelia del Rajasthan nelle sue implicazioni plastiche dal punto di vista della danzatrice e dell'identità collettiva.

Il contributo di Chiara Pussetti ci riporta invece al sottotitolo di *Fare umanità*, i drammi connessi al furore antropopoietico, che Remotti definisce come l'atteggiamento di chi ha una certezza assoluta nel proprio modello di umanità e ne fa strumento di controllo, discriminazione, esclusione

aA

remotti_interni_bozza1.indd 300 07/01/25 13:52

e anche annientamento delle altrui forme. Pussetti indaga piuttosto i drammi e i paradossi dell'ideale antropopoietico euro-americano contemporaneo che, attraverso le risorse che la chirurgia estetica e le altre biotecnologie offrono, ambisce a ri-fare e perfezionare il corpo e le sue prestazioni. Questa ricerca della perfezione fisica, che diventa specchio delle qualità morali, partecipa in qualche misura del furore antropopoietico nei termini di una tensione alla completezza e all'eccellenza che domina, disciplina e affligge le vite euro-americane, contribuendo a costruire e rafforzare le contemporanee disuguaglianze di genere, "razza", classe.

Il testo di Laura Volpi espande la prospettiva antropopoietica in un'altra direzione, quella dei progetti che in modo piuttosto esplicito si impegnano a dis-fare umanità. Volpi suggerisce di definire questi piani di dissoluzione controllata della forma di umanità come antropo-lisi, oltre che antropopoietica l'attività degli indigeni kichwa runakuna da lei studiati è anche antropo-litica. Alcuni individui adulti in questo gruppo dell'Amazzonia peruviana attraverso l'assunzione di diarroici e vomitivi e il rispetto di severi tabù alimentari si impegnano a rendere il proprio corpo e il proprio essere debole e vulnerabile, "fluido" nella loro lingua, in un percorso che mira a riportarli alla condizione originaria di incompletezza, un orientamento esattamente opposto alla ricerca della perfezione.

La dissoluzione che apre a nuove possibilità di vita e conoscenza dell'antropo-lisi runakuna fornisce materiale per ampliare e riorientare la categoria della dissoluzione, l'ultima nella tipologia remottiana, primariamente collegata alla morte e ai significati del trattamento del corpo morto, pratiche già al centro dell'attenzione in un altro volume curato da Remotti, *Morte e trasformazione dei corpi. Interventi di tanatometamorfosi* (2006). Inoltre, la propensione dei kichwa runakuna a mettersi dal punto di vista di altri esseri viventi fornisce anche spunti per richiamare un ulteriore sviluppo della prospettiva antropopoietica che aggancia la nozione di persona ("Antropologia della persona" nell'edizione aggiornata di *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, 2009). C'è in questa nozione un di più rispetto al semplice modellamento del corpo e dello spirito, ed è proprio, secondo Remotti, il coinvolgimento di altri esseri viventi. Impiegare la nozione di persona, oltre a sottolineare la dimensione

remotti_interni_bozza1.indd 301 07/01/25 13:52

del riconoscimento sociale necessario al rispetto dell'essere umano in qualunque forma costruito, significa considerarlo nella relazione e connessione con altri esseri animati, umani e non umani.

Il bagaglio concettuale per l'indagine antropopoietica si arricchisce in ultimo del concetto di condividuo proposto in *Somiglianze. Una via per la convivenza* (2019). Se il significato di individuo, in termini di unicità e identità, lo rende strumento inadatto ad attraversare le diverse concezioni antropopoietiche, la definizione di condividuo recupera somiglianze e differenze, sottolinea cioè le condivisioni e compartecipazioni con il mondo naturale e sociale dentro e fuori i confini del corpo, fa dell'essere umano una molteplicità di relazioni in qualche misura organizzata e integrata.

Riferimenti bibliografici

Remotti F.

1996 *Tesi per una prospettiva antropo-poietica*, in S. Allovio, A. Favole, *Le fucine rituali. Temi di antropopoiesi*, il Segnalibro, Torino, pp. 9-25.

2009 *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, 2ª ed., Bollati Boringhieri, Torino.

2013 *Fare umanità. I drammi dell'antropopoiesi*, Laterza, Roma Bari.

2019 *Somiglianze. Una via per la convivenza*, Laterza, Roma-Bari.

Remotti F. (a cura di)

1997 *Le antropologie degli altri. Studi di etno-antropologia*, Paravia-Scriptorium, Torino.

1999 *Forme di umanità. Progetti incompleti e cantieri sempre aperti*, Paravia-Scriptorium, Torino.

2006 *Morte e trasformazione dei corpi. Interventi di tanatometamòrfosi*, Bruno Mondadori, Milano.

aA

remotti_interni_bozza1.indd 302 07/01/25 13:52

Ri-fare Umanità. Appunti per un'antropologia della perfezione

Chiara Pussetti

Riflettendo sui modi in cui si rifà, ripara, rimodella e ricostruisce umanità oggi, sulla base della ricerca svolta nell'area metropolitana di Lisbona nell'ambito del progetto *EXCEL The Pursuit of Excellence. Biotechnologies, enhancement and body capital in Portugal*, da me coordinato nell'Istituto di Scienze Sociali dell'Università di Lisbona[1], in questo capitolo intendo evidenziare i paradossi e i drammi dell'*antropopoiesi* nel campo delle biotecnologie destinate al potenziamento umano e discutere promesse e speranze di un futuro senza limiti. La mia ricerca antropologica si colloca in un ambiente nel quale certezze intimamente radicate vengono costantemente ridiscusse per indagare il rapporto di reciproco rimando tra interno ed esterno, tra proprio e altrui, tra io e altro nella creazione di nuove forme di (dis)umanità.

I am not my biology
I will be the one to decide what my body grows into

(Larratt 2002, p. 7)

1. excelproject.squarespace.com

Chiara
Pussetti

Ri-fare Umanità

Riprendendo uno dei principali contributi teorici di Francesco Remotti, intendo riflettere sui modi in cui si "rifà umanità" oggi, evidenziando i paradossi e i drammi dell'*antropopoiesi* nel campo della biomedicina destinata al perfezionamento umano. In questo capitolo discuto non tanto pratiche destinate a "fare umanità" ma piuttosto interventi destinati a "rifare" o a "perfezionare umanità", ossia a migliorare e potenziare le prestazioni fisiche e intellettuali, a compensare i naturali processi degenerativi e a ottimizzare il benessere psicofisico degli esseri umani. Come la stessa etimologia latina della parola "perfezione" indica[2], il miglioramento del sé è un'aspirazione fondata su una specifica progettualità: uscire dalla prigione dell'evoluzione darwiniana per tracciare liberamente un nuovo destino. Quest'anelito di perfezione, rappresentato dal mito prometeico dell'uomo che si appropria della tecnologia per dominare la natura e trascendere i suoi limiti, in un progressivo processo di approssimazione a Dio, percorre tutta la modernità europea.

Come Francesco Remotti ci insegna, illustrando i processi di costruzione delle diverse forme di umanità (1999), alla base di ogni processo di costruzione del sé c'è sempre un ideale o un'immagine antropologica di riferimento legata all'epistemologia di uno specifico panorama culturale. Come le pratiche *antropo-poietiche*, anche le aspirazioni *antropo-teleiche* – termine che deriva dalla fusione del sostantivo *anthropos* e del verbo τελειώνω (teleióno), che significa "portare a termine, divenire perfetti"[3] – sono prodotti culturali, la cui componente ideologica è evidente. Un rapido viaggio tra contesti geograficamente e storicamente lontani mostra che ogni modello di umanità è una costruzione fondamentalmente ideologica, particolare e non universalizzabile. Le

2. La parola perfezione deriva dal verbo latino *perficere* composto da *per-* (prefisso che indica completezza) e *facere* (fare), quindi il significato letterale è "fare completamente", raggiungere uno stato completo, senza difetti o mancanze.

3. Nel Nuovo Testamento il sostantivo *teleios*, che significa "completo, prossimo al divino", è più volte usato per indicare il processo di perfezionamento umano come approssimazione al divino. Non è un caso che la frase dell'apostolo Matteo 5:48 «Voi dunque siate perfetti, come è perfetto il Padre vostro celeste» in portoghese «Sede vós, pois, perfeitos, como è perfeito o vosso Pai que está nos céus» costuma apparire appesa alla parete dei centri estetici brasiliani a Lisbona.

remotti_interni_bozza1.indd 304 07/01/25 13:52

forme di umanità non sono pertanto definite da un demiurgo, né assegnate dal destino, né tantomeno sorteggiate in una lotteria genetica universale. Sono progetti antropopoietici distinti, particolari e provvisori, condizionati da norme culturali specifiche e costretti in una rete densa di variabili sociali, «presumibilmente divergenti, talvolta opposti, forse anche in certi casi incompatibili» (Remotti 2013, p. 43).

Come sottolinea Remotti, questi ideali servono interessi specifici, come la storia, con i suoi violenti e distruttivi «furori antropopoietici» (2013, p. 152), ci ha dimostrato fin troppo chiaramente. Possono essere impiegati come strumenti di potere e controllo, utilizzati per costruire specifiche visioni del mondo e legittimare gerarchie di valore e disuguaglianze. I modelli ideali di umanità non sono altro che convenzioni normative con un'alta capacità di regolazione e, quindi, strumentali alle pratiche di esclusione e discriminazione di quegli esseri umani che, nel corso della storia, sono stati relegati alla categoria di inferiori, subordinati, devianti, patologici o addirittura mostruosi (Braidotti 2014, p. 23).

Riflesso privilegiato delle forme ideali di umanità, il corpo è un veicolo di comunicazione simbolica e un luogo di riproduzione di norme, modelli e valori: la sua forma, le dimensioni, il colore, gli ornamenti indicano il posizionamento gerarchico in una scala di valore che riflette variabili sociali quali classe, genere, razza/etnia, età, stato civile, professione e credo religioso. Nella sfera discorsiva euroamericana contemporanea, che Meredith Jones (2008) definisce "cultura del *makeover*", il corpo che abbiamo è indice della nostra responsabilità e dell'impegno in un processo incessante di miglioramento: «il successo viene giudicato sulla base dell'esibizione di un continuo rinnovamento del sé» (2008, p. 12). Per salire nella piramide sociale dobbiamo mettere in atto un costante miglioramento di noi stessi: «il paradigma del *makeover* premia l'esibizione di uno sviluppo e di una crescita continui, realizzati attraverso mezzi intellettuali, emotivi o estetici» (2008, p. 12). L'idea del sé come costrutto plastico e plasmabile non è nuova, ma la differenza è che nella cultura del *makeover* la trasformazione del sé è imperativa: l'auto-rinnovamento, con qualsiasi mezzo, è obbligatorio e senza fine (2008, p. 57).

Come suggerisce Jones, «i buoni cittadini della cultura

del *makeover* mettono costantemente in atto ristrutturazioni urgenti e infinite di sé stessi» (2008, p. 1), o ancora «sono in uno stato permanente di trasformazione in qualcosa di migliore» (2008, p. 57). Nella cultura del *makeover* il successo non dipende da chi scegliamo di diventare, quanto dall'esibizione dello sforzo e dell'impegno del processo continuo di miglioramento (Cooper 2008; Fries 2008; Nadesan 2008; Jarrín 2015): la performance pubblica di passare da un sé a un altro. Se non siamo in grado di migliorare il nostro corpo possiamo considerarci un fallimento. L'imperativo che impone di prenderci cura del nostro corpo "perché ce lo meritiamo" o "perché abbiamo valore", come recita una famosa marca di cosmetici, imputa all'individuo la colpa della sua insoddisfazione. L'aspetto diventa così il riflesso esteriore delle nostre qualità morali: l'apparenza rivela la nostra essenza, funzionando come specchio delle nostre scelte, dei comportamenti e del nostro stile di vita. Abbiamo il corpo che ci meritiamo e se ci si discosta dai modelli egemonici di perfezione è perché siamo negligenti, sciatti e pigri. Le nuove discipline del corpo assumono quindi forma volontaria: sono responsabilità e scelte che riflettono il valore morale degli individui, assistite da tecnologie mediche e legittimate dal discorso dei media, che rappresentano il corpo come un capitale che può essere speso per ottenere opportunità e privilegi nel mercato professionale, relazionale e sessuale.

Secondo la mia lettura, questo quadro è legato a forme contemporanee di:

1. biopolitica – che non prevedono un governo statale della popolazione, ma piuttosto pratiche di autogestione e autodisciplina individuali;
2. biocapitale – che spostano la discussione dai modi in cui la biologia è manipolata a fini economici (manipolazione, mercificazione e circolazione del materiale biologico) al modo in cui le persone investono finanziariamente nel proprio corpo, trasformandolo in capitale sociale, simbolico ed economico;
3. bioeconomia – che organizzano i consumatori in segmenti di mercato in base a caratteristiche demografiche, comportamenti, posizione economica, razza, età, classe e genere.

remotti_interni_bozza1.indd 306 07/01/25 13:52

Pensare ai modi in cui si rifà umanità oggi significa non solo esaminare i desideri, gli immaginari, le tecnologie e le pratiche concrete di miglioramento umano, ma soprattutto osservare le relazioni di potere coinvolte nella creazione di modelli ideali, spostando così l'attenzione dal corpo individuale alle dinamiche del corpo sociale. Significa inoltre considerare come, in un clima di estrema competizione, la corsa verso la perfezione conferma e rafforza strutture di disuguaglianza, differenziazione e discriminazione preesistenti, idealmente portando alla creazione di una classe di "persone migliori" con capacità e vantaggi significativi rispetto agli altri che non possono permettersi il lusso dell'"upgrade" biotecnologico.

Alla ricerca dell'eccellenza

La tecnicizzazione della vita umana e le pratiche di miglioramento umano sono stati i temi centrali del progetto *EXCEL*[4] che ho coordinato presso l'Istituto di Scienze Sociali dell'Università di Lisbona dal 2017 al 2022. La ricerca aveva come obiettivo osservare come la proliferazione e la democratizzazione delle tecnologie di potenziamento umano stanno influenzando la nostra percezione del corpo e delle sue performances (sessuale, cognitiva, sportiva, estetica, sociale). Come Francesco Remotti mostra nel libro *Fare umanitá*, l'essere umano, in ogni latitudine e momento storico, si è sempre distinto dagli altri animali per la sua tensione creativa ascendente e la sua volontà di alterare la propria biologia attraverso dispositivi tecnologici. Presentando diverse forme o modelli ideali di umanità, Remotti individua 23 tipologie di interventi di trasformazione del corpo (2013, p. 85).

Se pratiche di miglioramento umano sono sempre state presenti nella storia della specie umana, negli ultimi cinquant'anni la capacità tecnologica di trasformare la biologia, legata ai progressi dell'ingegneria genetica, della medicina e della farmacologia, della cibernetica e delle nanotecnologie, ha creato possibilità precedentemente inimmaginabili di manipolazione della biologia umana, sollevando impor-

4. *EXCEL. The Pursuit of Excellence. Biotechnologies, enhancement and body capital in Portugal* (PTDC/SOC-ANT/30572/2017) é stato finanziato dalla Fundação para a Ciência e Tecnologia.

remotti_interni_bozza1.indd 307 07/01/25 13:52

tanti questioni etiche e sociali riguardo al il futuro dell'umanità. Le possibilità di modificare e ottimizzare i processi biologici umani sono ormai quasi infinite: è diventato comune considerare strategie mediche per migliorare l'estetica, ridurre il peso corporeo e contrastare l'invecchiamento. Allo stesso modo, si discute ampiamente di interfacce cervello-computer, *bioprinting*, screening genetico prenatale e terapie geniche per il potenziamento fisico e cognitivo. L'accelerazione del progresso tecnologico ha trasformato radicalmente il modo in cui pensiamo al futuro dell'individuo e persino della specie umana, riconfigurando variabili sociali quali razza, genere, classe ed età. È ora possibile alterare processi e condizioni che fino a poco tempo fa consideravamo immutabili: caratteristiche somatiche, marcatori "razziali", genitali e caratteristiche sessuali secondarie, segni del tempo, e persino i modi in cui procreiamo e moriamo. Il nostro universo eco-tecnologico-culturale si sta espandendo e l'orizzonte delle possibilità umane si sta ampliando in modo esponenziale, alimentando nei consumatori nuove speranze di un futuro senza limiti (Pussetti 2021). Nel futuro prossimo sarà possibile programmare un essere umano con le caratteristiche prescelte e persino generare capacità inedite, evitando così di essere nelle mani di Fortuna, la dea romana che comanda la sorte, cieca distributrice di una genetica casuale. La lotteria dei cromosomi sta diventando parte di un passato obsoleto, cedendo il passo alla libertà e alla responsabilità connesse all'autodeterminazione identitaria. A questi immaginari di perfezionamento sono associate promesse di progresso, nuovi mercati e regimi di speranza legati al miglioramento della qualità della vita e della specie umana.

Nell'ambito della mia ricerca, ho interpretato gli interventi di miglioramento umano come processi volontari di bioinvestimento volti a promuovere la competitività personale secondo una logica di eccellenza. Ho esaminato i rischi e le implicazioni etiche di tali interventi, esplorando nuove forme di soggettività e espressione corporea. A causa della particolare congiuntura sociale, politica e economica nella quale la ricerca si è svolta, ho preso in analisi la relazione tra recessione economica, crisi sociale e aumento del consumo delle tecnologie finalizzate al miglioramento estetico. Durante gli anni della Troika, così come durante

remotti_interni_bozza1.indd 308 07/01/25 13:52

la pandemia di Covid-19, l'industria del miglioramento in Portogallo non solo ha resistito alle recessioni economiche, ma addirittura ha aumentato gli utili: l'etnografia mostra che il consumo di prodotti e procedimenti cosmetici è aumentato in modo esponenziale (Pussetti 2023, 2023b)[5]. Le motivazioni di questo fenomeno sono diverse e intuitive: migliorare l'aspetto personale comporta un aumento dei livelli di autostima e fiducia in sé stessi. Inoltre, rappresenta un atto di resilienza e resistenza, fornendo al consumatore conforto, un senso di controllo e di potere[6].

Viviamo in una società somatica ed è attraverso il corpo che negoziamo e trasmettiamo significati economici, politici, culturali e morali. L'aspetto fisico rappresenta una risorsa significativa che può essere utilizzata nei contesti professionali, relazionali e sessuali. Ha un impatto significativo sulle percezioni degli altri nei nostri confronti e influenza anche la nostra auto-percezione e autostima. Come nel caso di altri paesi che hanno risentito fortemente delle recenti crisi sociali e economiche (Liakounakou 2021), in Portogallo in seguito alla crisi economica il ricorso alla medicina e alla chirurgia estetica si è normalizzato: è diventato normale parlare di trattamenti estetici *low cost*, minimamente invasivi o ancora "della pausa pranzo".

L'etnografia evidenzia come, in un contesto di crescente precarietà e competitività, l'investimento estetico viene percepito come una delle forme più rapide e accessibili «per aumentare il valore sociale e distinguere il singolo dalla massa» (Hogle 2005, p. 702). Il ricorso alla medicina e alla chirurgia estetica non è tanto una questione di vanità, quanto piuttosto una forma di valorizzazione, un modo per aumentare il proprio capitale corporeo e un investimento che può tradursi in maggiore mobilità sociale. Quando le sicurezze svaniscono, spiega Emily Martin, le persone investono sul proprio corpo come strategia per aumentare le probabilità di successo e migliorare la propria mobilità pro-

5. Promuovendo un generale processo di riproletarizzazione e precarizzazione, il discorso dell'austerità che ha caratterizzato gli anni della Troika in Portogallo ha trasformato la crisi economica in responsabilità individuale, distribuendo il peso della colpa sui singoli cittadini.

6. Tajtáková et al. 2019; Hill et al. 2012; Netchaeva & Mckenzie 2016; Ekaterina, McKenzie, 2016.

remotti_interni_bozza1.indd 309 07/01/25 13:52

fessionale (Martin 2000, p. 578). Le parole d'ordine della crisi sono «auto-massimizzazione", "auto-valorizzazione" e "auto-ottimizzazione» (Martin 2007, p. 42).

La bellezza, come forma di biopotere, permea in modo trasversale tutti gli strati sociali e genera una gerarchia che ordina i corpi secondo il loro valore estetico. Il valore di un corpo dipende da fattori come razza, classe, età e genere. Alla base della piramide estetica troviamo le popolazioni che stanno alla base della struttura sociale. Si tratta di una gerarchia altamente mobile: le pratiche di abbellimento promettono e permettono di salire nella scala di valore, creando le condizioni di possibilità della dignità, dell'integrazione, del successo e in ultima analisi della felicità umana (Jarrín 2015). Per salire verso posizioni valorizzate è pertanto necessario investire economicamente nel «lavoro della bellezza» (Kwan, Trautner 2009). Questo investimento, tuttavia, non è per tutti. Ampie fasce della popolazione ne sono escluse, perché non ne possono sostenere i costi. Di conseguenza, le élite economiche si riaffermano come tali, mantenendo il loro vantaggio sociale. L'investimento nell'apparenza viene percepito come una responsabilità e un dovere morale, soprattutto per le donne. Esiste una netta differenza di genere riguardo alla quantità di tempo, attenzione e risorse finanziarie che è socialmente accettato dedicare ai rituali di bellezza (Bartky 1990; Wolf 2002; Bordo 1993; Berkowitz 2017).

Nel corso degli anni, ho intervistato donne disposte a tutto pur di raggiungere modelli irreali di perfezione e bellezza. Donne che lottano contro il proprio corpo, che lo disprezzano e che lo trasformano costantemente per renderlo socialmente accettabile, diventando consumatrici consapevoli di un'industria che prospera sulle loro insicurezze. Nella battaglia per la perfezione non si può mai vincere un premio duraturo: così come i corpi cambiano costantemente, anche gli ideali da raggiungere sono mutevoli e contingenti. Ho incontrato donne disposte a comprimere e assorbire meccanicamente il grasso; a schiarire la pelle o a cambiare i lineamenti per occultare l'origine etnica; a ingerire, inserire e iniettare farmaci, tossine, molecole, ormoni e altre biotecnologie liquide per trasformare forme e dimensioni del corpo. Ho accompagnato queste donne nei loro itinerari clinici di perfezionamento estetico, nell'ampio

remotti_interni_bozza1.indd 310 07/01/25 13:52

mercato della bellezza della città di Lisbona, raccogliendo le loro storie di vita. Con loro ho affrontato temi differenti come per esempio lo stigma legato all'invecchiamento (Pussetti 2021b), al colore della pelle (Pussetti 2021c), al peso e alla forma del corpo (Pussetti 2023b). Ho seguito queste donne sia nel mondo reale che in quello virtuale, osservando le loro interazioni sulle piattaforme sociali principali e l'uso della manipolazione digitale delle loro fotografie. Le ho viste costruire corpi simili gli uni agli altri, come cloni in serie: sollevate, rimpolpate, levigate, zigomi pieni, naso minuscolo, seno grande, labbra voluminose e pelle di porcellana. Repliche di un ideale, uniformi, quasi indistinguibili le une dalle altre al punto da sfidare la nostra aspettativa di identità e unicità umana.

Nel volume *Remaking the Human*, Carmen Alvaro Jarrín e io abbiamo proposto il concetto di *uncanny aesthetic* per pensare ai modi nei quali (ri)facciamo umanità oggi (Jarrín, Pussetti 2021). Il concetto di *uncanny aesthetic*, che deriva dal concetto di *uncanny valley* presentato dallo studioso di robotica Masahiro Mori nel 1970, indica un'esperienza estetica che suscita inquietudine o disagio, dovuto a una percezione di familiarità e stranezza simultanee. La chirurgia estetica può portare a risultati che sono familiari nella misura in cui seguono gli ideali estetici culturalmente riconosciuti di bellezza e giovinezza. Tuttavia, quando tali interventi portano a un eccesso di somiglianza che corrisponde a una perdita di autenticità, come nel caso in cui l'intervento estetico altera caratteristiche legate a età, genere o appartenenza etnico razziale, può emergere un senso di stranezza o inquietudine, contribuendo all'esperienza di estetica perturbante. Corpi sezionati, modificati, ibridati, emblema di una realtà che sta ridefinendo la propria concezione dell'umano in linea con i mutamenti tecnologici e scientifici, l'umanità rifatta, nella sua omogeneità e omologazione plastica, mette in discussione il rapporto dell'essere umano con il proprio corpo e le nuove tecnologie, ridisegnando i limiti tra familiarità ed estraneità, naturalità e artificialità, realtà e finzione, umano, non-umano e postumano.

Umani, disumani, postumani?

Nella sua opera, *Frankenstein; or, The Modern Prometheus* (1818), considerata uno dei capolavori del genere gotico,

remotti_interni_bozza1.indd 311 07/01/25 13:52

la scrittrice britannica Mary Wollstonecraft Shelley mette in dialogo le figure di Frankenstein e di Prometeo attraverso una serie di parallelismi tematici e simbolici. Come Prometeo, simbolo archetipico dell'ambizione umana, il Dr. Frankenstein sfida le leggi divine per creare un essere non sottoposto ai limiti imposti dalla natura, utilizzando l'elettricità, allettante vettore tecnico del fuoco.

Dominando le forze naturali e vincendo la morte attraverso la scienza e la tecnologia (la potenza dell'elettricità) l'Uomo *scientifico* dà vita a una Creatura composta da pezzi di cadavere. La Creatura tuttavia è un essere *mostruoso*: vivo, ma composto di materia morta; antropomorfo, ma disumano. L'*uncanny* nella Creatura creata dal Dr. Frankenstein non è solo una questione di orrore fisico, ma è profondamente radicato nelle implicazioni psicologiche, filosofiche e sociali della sua esistenza. Familiare e estraneo; privo di identità originaria, individualità e autonomia; uno, ma assemblaggio di parti diverse, il paradosso della sua esistenza che sfida la morte rappresenta una minaccia alla nostra comprensione dell'umanità, e rende la Creatura una perfetta incarnazione dell'*uncanny*.

Se la Creatura ideata dalla immaginazione del Dr. Frankenstein nel 1818 fosse creata oggi, avrebbe probabilmente un aspetto molto diverso. La colossale reinterpretazione della statua della Venere di Milo realizzata nel 2022 dall'artista francese Greg Lansky, che porta il nome di *Algorithmic Beauty*, pare ben rappresentare questo nuovo ideale di essere umano, costruito dagli algoritmi della scienza. La scultura rappresenta una donna nuda, il corpo segnato dalle cicatrici visibili della chirurgia plastica, con in mano un telefono cellulare. Al posto dei frammenti di cadaveri maldestramente cuciti, *Algorithmic Beauty* è creata con scansioni, modellazione 3D e tecnologia di fresatura del marmo e rappresenta il corpo plastico, prostetico e biotecnologico esibito sulle piattaforme digitali. Intenta a scattare un *selfie*, questa Venere contemporanea proietta con audacia enormi seni di silicone a sfidare la gravità; il corpo marcato dai segni dell'addominoplastica, della gluteoplastica e della mastoplastica. Le cicatrici della Creatura di Frankenstein, carta topografica che traccia il disegno dell'*hybris* del moderno Prometeo, nella dea prorompente di Lansky diventano il segno visibile dell'anelito di perfezione. Come

remotti_interni_bozza1.indd 312 07/01/25 13:52

nel caso della Creatura del Dr. Frankenstein, la Venere di Lansky incarna l'estetica del perturbante presentando una forma familiare, quella della Venere di Milo, alterata attraverso l'uso di tecnologie digitali, pulite e asettiche. La sua bellezza algoritmica e artificiale contribuisce a creare un senso di disorientamento e inquietudine, provocando una riflessione su cosa significhi oggi essere autenticamente umani. La Venere algoritmica è una chimera che incarna la rivoluzione della scienza e della genetica umana, nonché l'evoluzione informatica e digitale contemporanea. Le biotecnologie e le tecnologie della comunicazione costituiscono oggi strumenti cruciali per la ricostruzione dei nostri corpi (Haraway 1995, p. 59), influenzando non solo la nostra biologia, ma anche la nostra identità, le relazioni sociali e l'esperienza del mondo. Stiamo diventando corpi tecnoplastici-algoritmici senza nemmeno accorgercene, guidati dal «*telos*apocalittico della creazione di un sé supremo finalmente libero da ogni forma di dipendenza» (Haraway 1995, p. 41), naturalizzando il ricorso alle tecnologie per creare nuove forme di umanità (Hayles 1999). Gli scenari eugenici (Agar 2004;) della fantascienza, fatti di bambole Barbie plastificate (Toffoletti 2007), di *cyborgs* con parti meccaniche (Yehya 2004; Coeckelbergh 2017; Dalibert 2014), di *designer babies* (Green 2007) e manipolazioni genetiche (Taussig, Rapp, Heath 2005), sono già la nostra realtà. Come osserva Lenore Manderson, siamo già organismi cibernetici: innumerevoli persone vivono la loro vita quotidiana grazie a *pacemaker*, protesi articolari, impianti di silicone e collagene, arti artificiali, lenti intraoculari, *stent* coronarici, apparecchi ortodontici e impianti cocleari e dentali (Manderson 2011).

Studiare le ambizioni, gli ideali e i procedimenti destinati a rifare umanità implica rivedere i concetti etici e filosofici che definiscono cosa significhi essere umani oggi, alla luce delle nuove possibilità aperte dalla scienza. Significa inoltre affrontare i drammi contemporanei dell'antropopoiesi, considerando le conseguenze etiche, politiche ed economiche che le trasformazioni in atto avranno per la società. Richiede infine di esplorare i confini perturbanti, resi sempre più sottili, tra umanità, postumanità e disumanità, indagando realtà corporee in cui le persone non temono più la loro parentela con macchine e animali, né le loro identità parziali e i punti di vista contraddittori

remotti_interni_bozza1.indd 313 07/01/25 13:52

(Haraway 1995, p. 46). Come sostiene Donna Haraway, è necessario confrontarci con il disagio di non sapere cosa sia l'umano nel mondo di oggi, e parte dell'impegno antropologico della mia ricerca è quello di rimanere attenta ai «confini trasgrediti, alle potenti fusioni e alle rischiose possibilità» che emergono da questi nuovi modi di essere umani (Haraway 1995, p. 46). La metodologia etnografica si dimostra particolarmente utile per comprendere i modi intimi e viscerali in cui le persone decidono di ricostruire, modificare o sostituire i loro corpi, sfidando le distinzioni binarie su cui abbiamo tradizionalmente basato la nostra comprensione dell'umano. La mia ricerca antropologica si colloca oggi precisamente nell'incertezza epistemologica e nel disorientamento gnoseologico derivanti dal paradosso dell'indifferenziato che caratterizza l'*uncanny valley*. Fare antropologia nella valle del perturbante significa raccogliere l'eredità teorica di Francesco Remotti, esplorando i processi antropopoietici o antropo-teleici attraverso i quali si rifà, ripara, rimodella e ricostruisce umanità oggi in un ambiente nel quale certezze intimamente radicate vengono costantemente ridiscusse nella creazione di nuove forme di umanità.

Bibliografia

Agar N.
2004 *Liberal Eugenics: In Defence of Human Enhancement*, Blackwell, Hoboken.

Bartky S.L.
1990 *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*, Routledge, New York.

Berkowitz D.
2017 *Botox Nation Changing the Face of America*, New York University Press, New York.

Bordo S.
2003 *Unbearable weight: feminism, western culture and the body*, University of California Press, Berkeley.

Braidotti R.
2014 *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, Derive Approdi, Roma.

Coeckelbergh M.
2017 *Cyborg Humanity and the Technologies of Human Enhance-*

ment, in A.F. Beavers (a cura di), *Philosophy: Technology*, Macmillan, Mich, pp. 141-160.

Cooper M.
2008 *Life as Surplus: Biotechnology & Capitalism in the Neoliberal Era*, University of Washington Press, Seattle.

Dalibert L.
2014 *Posthumanism and Somatechnologies. Exploring the Intimate Relations between Humans and Technologies*, CTIT Ph.D. tesi di dottorato, n[a] 14-303, University of Twente.

Ekaterina N., Mckenzie R.
2016 *Strategically stunning: the professional motivations behind the lipstick effect*, «Psychological Science», vol. 29, pp. 1-12.

Fries C. J.
2008 *Governing the Health of the Hybrid Self: Integrative Medicine, Ne-oliberalism, and the Shifting Biopolitics of Subjectivity*, «Health Sociology Review», vol. 17, n. 4, pp. 353-67.

Green R.
2007 *Babies by Design: The Ethics of Genetic Choice*, Yale University Press, New Haven, CT.

Haraway D.
1995 *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano.

Hayles K. N.
1999 *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, University of Chicago Press, Chicago.

Hill S.E. et al.
2012 *Boosting beauty in an economic decline: mating, spending, and the lipstick effect*, «Journal of Personality and Social Psychology», vol. 10, n. 2, pp. 275-291.

Ho K.
2009 *Liquidated An Ethnography of Wall Street*, Duke University Press, Durham - London.

Hogle L. F.
2005 *Enhancement Technologies and the Body*, «Annual Review of Anthropology» vol. 34, pp. 695–716.

Jarrín A.
2015 *Towards a Biopolitics of Beauty: Eugenics, Aesthetic Hierarchies and Plastic Surgery in Brazil*, «Journal of Latin American Cultural Studies», vol. 24, n. 4, pp. 535-552.

Jarrín A., Pussetti C. (a cura di)
2021 *Remaking the Human: Cosmetic Technologies of Body Re-*

remotti_interni_bozza1.indd 315 07/01/25 13:52

pair, Reshape and Replacement, Berghahn Books, Oxford - New York.

Jones M.
2008 *Skintight: an anatomy of cosmetic surgery*, Berg, Oxford - New York.

Kwan S., Trautner M. N.
2009 *Beauty work: Individual and institutional rewards, the reproduction of gender, and questions of agency*, «Sociology Compass», vol. 3, n. 1, pp. 49-71.

Larratt S.
2003 *ModCon: the secret world of extreme body modification*, BMEbooks, Victoria.

Lennard J. D.
1995 *Enforcing Normalcy: Disability, Deafness, and the Body*, Verso, London - New York.

Liakounakou A.
2021 *Pain, fate, and crisis: Dispatches from austerity-Greece*, «Academia Letters», Article 3678, pp. 1-7.

Manderson L.
2011 *Surface Tensions: Surgery, Bodily Boundaries, and the Social Self*, Routledge, London.

Martin E.
2000 *Mind-body problems*, «American Ethnologist», vol. 27, n. 3, pp. 569-90.

Martin E.
2007 *Bipolar expeditions: mania and depression in American culture*, Princeton University Press, Princeton - Oxford.

Masschelein A.
2011 *The Unconcept: The Freudian Uncanny in Late-Twentieth-Century Theory*, SUNY Press.

Mori M.
1970 *Bukimi no tani – The uncanny valley* (K. F. MacDorman & T. Minato, Trans.), «Energy», vol. 7, n. 4, pp. 33-35.

Nadesan M.
2008 *Governmentality, Biopower and Everyday Life*, Routledge, New York.

Netchaeva E., Mckenzie R.
2016 *Strategically Stunning: The Professional Motivations Behind the Lipstick Effect*, «Psychol Sci», vol. 8, n. 27, pp. 1157-1168.

Pussetti C.
2021a *Gimme the pill! O mercado das promessas limitless e as práticas neuro-liberais de melhoramento cognitivo*, in M. Barbosa, C. Pussetti C. (a cura di) *Super-humanos. Desafios e*

limites da intervenção no cérebro, Edições Colibrí, Lisboa, pp. 125-139.

2021b *Because you're worth it! The medicalization and moralization of aesthetics in aging women*, «Societies», vol. 11, n. 97, pp. 1-16

2021c *Shaping the European Body The Cosmetic Construction of Whiteness*, in A. Jarrín, C. Pussetti (a cura di) *Remaking the Human: Cosmetic technologies of body repair, reshape and replacement*, Berghahn Books, London, pp. 243-320.

Pussetti C.

2023 *Life comes first, but lifestyle also matters: aesthetic responses to pandemic angst*, «Análise social», vol. 58, n. 246:, pp. 172-191.

Pussetti C.

2023b *Covibesity e o peso das normas*, «Ciência & Saúde Coletiva», vol. 29, e04062023, n. 2, pp. 1-20.

Remotti F.

1999 *Forme di umanità. Progetti incompleti e cantieri sempre aperti*, Paravia Scriptorium, Torino.

Remotti F.

2013 *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi*, Laterza, Bari.

Shelley M. W.

1998 *Frankenstein, or, The Modern Prometheus*: the *1818* Text., Oxford University Press, Oxford - New York.

Tajtáková M, Žák S, Filo P.

2019 *The Lipstick Effect and Outdoor Cultural Consumption in Slovakia in Times of Crisis*, «Journal Economics», vol. 67, n. 6, pp. 607-628.

Taussig K-S., Rapp R., Heath D.

2005 *Flexible Eugenics: Technologies of the Self in the Age of Genetics: Foucault, Governmentality, and Life Politics*, in J. X. Inda (a cura di) *Anthropologies of Modernity: Foucault, Governmentality, and Life Politics*, Blackwell, London, pp. 194-212.

Toffoletti K.

2007 *Cyborgs and barbie dolls: feminism, popular culture, and the posthuman body*, IB Taurus, London.

Wolf N.

2002 *The beauty myth: How images of beauty are used against women*, Perennial, New York.

Yehya N.

2004 *Homo cyborg. Il corpo postumano tra realtà e fantascienza*, Elèuthera, Milano.

remotti_interni_bozza1.indd 317 07/01/25 13:52

Abitare il corpo che danza. L'esperienza trasformativa di una *indian gypsy dance*

Monica Murgia

1. Volersi trasfigurare come metodo nell'apprendistato coreutico

Esperire la pratica della danza in contesti culturali "altri" come quello indiano, è stato il filo conduttore che nel tempo ha forgiato la concezione antropologica del mondo di chi scrive, facendomi riflettere sull'equilibrio secondo il quale, quanto più si approfondisce l'incontro con l'altro attraverso l'immersione sul campo, più si decostruisce e perde terreno la visione etnocentrica[1]. La domanda radice che è germogliata dall'esperienza coreutica la suggerisce Thomas Csordas: «è sufficiente occuparsi del corpo o ce ne si deve anche occupare con il corpo, utilizzando quest'ultimo come strumento di ricerca?» (Csordas 1999, p. 27).

Se ciò viene compreso e profondamente incorporato tramite il valore euristico dell'esperienza, avviene la ricercata e feconda trasformazione del ricercatore e della ricercatrice, specialmente dall'incontro-confronto con i corpi "altrui" sul campo. L'arte coreutica è la personale arena di elezione

1. La ricerca etnografica sulle trasformazioni coreutiche tra i kalbelia del Rajasthan si è svolta in India negli anni 2014, 2015 e 2018. La personale pratica della danza appresa dalle insegnanti kalbelia dura fino a oggi.

nella quale si dispiegano queste dinamiche di mutamento, portatrice essa stessa di trasformazioni in coloro che la praticano. Indagando queste ultime lungamente, avendo compiuto un percorso di apprendistato grazie al quale ho avuto accesso a un particolare saper fare, sono stata ispirata e formata dalla trasmissione di abilità artistiche e simboliche concesse dalle maestre di danza in Rajasthan.

Dall'indagine sulle manifestazioni espressive dei corpi danzanti che veicolano storie personali, emozioni, modi differenti di stare al mondo, si svelano dinamiche storiche e sociali appartenenti a un complesso universo culturale e simbolico quale si rivela essere quello indiano. Nel suo nucleo esso è permeato da contraddizioni e forti dicotomie interne, nel suo sostrato generale si percepisce una traboccante effervescenza spirituale, particolarmente interessante per le questioni che concernono il corpo.

Il posizionamento sul campo mi ha permesso di vivere la dimensione preminentemente sensoriale del corpo in progressiva trasfigurazione attraverso l'apprendimento della danza Kalbelia, seguendo la metodologia della cosiddetta *sensory ethnography*[2]. Considero la danza come una porta iniziatica le cui chiavi di accesso dovrebbero essere l'umiltà e l'impegno, per affidarsi ai custodi del sapere nel modo più ricettivo possibile, provando ad accedere alla comprensione della densità di complessi aspetti socio-culturali. In questo caso, l'umiltà dovrebbe costituire le fondamenta dell'etica nell'etnografia sensoriale (Stoller 1997, p. 137).

L'incontro sul campo ha previsto che l'offerta dovuta ai soggetti della ricerca fosse costituita da un corpo da plasmare e da disciplinare attraverso l'apprendimento paziente e costante, la disponibilità a farlo e la condivisione quotidiana degli spazi[3]. Durante questo lavoro corale ho percepito un

2. La *sensory ethnography* ha posto una nuova attenzione al modo di concepire il corpo, poiché maggiormente vicina all'esperienza sensibile, all'azione e ai suoi significati incorporati. Cfr. per es. Pink 2009.

3. Questo ha permesso di rendere ancora viva e pulsante la tradizione della *Guru-Shishya Parampara,* ovvero la manifestazione della relazione pedagogica tra maestro (*Guru*) e discepolo (*Shishya*) che prevede una frequenza assidua alla residenza dell'insegnante e un profondo rispetto e devozione nei suoi confronti. In ogni caso le modalità attraverso le quali avviene l'insegnamento e l'apprendimento della danza Kalbelia, che verranno approfondite nel corso di questo articolo, sono informali e legate all'improvvisazione, essendo la pratica non propriamente codificata e legata alla cosiddetta tradizione orale. Cfr. Murgia 2014-15.

remotti_interni_bozza1.indd 319 07/01/25 13:52

progressivo modellamento corporeo, cognitivo e sensoriale in ogni occasione di incontro quotidiano, dove il "vivere-con"[4] prolungato consente la realizzazione dell'unione tra esperienza sensibile, esistenziale e intellettuale. Per questo motivo considero di essenziale importanza assumere una posizione di accoglimento assoluto davanti all'apprendimento di pratiche corporee, col "corpo-mente" tutto disponibile verso nuove modalità simboliche di espressione, cosciente del fatto che «la ricerca sul campo innanzitutto è una questione di "abilità" e procede a colpi di intuizioni, improvvisazioni e bricolage» (De Sardan 2009, p. 30), come scelta metodologica che conduce alla possibilità di interpretare la densità del mondo con uno sguardo acuto. La visione cosiddetta "dal basso", in congiunzione alla fatica fisica condivisa con gli interlocutori e all'affinamento della sensibilità percettiva nel compiere inconsueti gesti coreutici, conducono alla scoperta delle manifestazioni insite nell'atto comunicativo di un corpo danzante.

Per esprimere l'essenza della propriocezione di queste pratiche trovo calzante il motto "danzo dunque sono", al fine di condurre nell'immanenza la dimensione carnale della vita. Se «la danza è una forma di espressione attraverso la quale i soggetti si rappresentano a sé stessi e agli altri» (Hanna 2002, p. 297), foriera di un certo tipo di messaggio veicolato dai corpi esposti in relazione con la collettività, questi ultimi diventano i rappresentanti della dinamica tra la libertà di esistere, definibile come "essere-in-sé", e la contingenza di "esserci-nel-mondo"[5], offrendo una prospettiva interessante sulla complessità:

> È soltanto quando incominciamo a pensare al corpo come essere-nel-mondo che ci accorgiamo di non essere più interessati al "corpo" per sé, ma all'incorporazione in quanto condizione esistenziale. […] Questo perché l'incorporazione non riguarda soltanto il comportamento, né soltanto l'essenza; riguarda invece l'esperienza e la soggettività. La comprensione dell'esperienza e della soggettività richiedono che l'azione sia interpretata attraverso modalità diffe-

4. Cfr. Piasere 2009.

5. Cfr. per es. Heiddeger 1971 [ed. or. 1927]; De Martino 1997 [ed. or. 1948]; Csordas 1999.

remotti_interni_bozza1.indd 320 07/01/25 13:52

renti e l'espressione attraverso diversi linguaggi (Csordas 1999, p. 26).

È il concetto di "incorporazione" di Csordas a ricordarci come anche la "cultura" penetri molto a fondo nel corpo individuale, visto non più come oggetto, ma come soggetto dell'esperienza[6]. Considerato che non soltanto abbiamo un corpo, ma "siamo un corpo"[7], è con la totalità del nostro essere che aderiamo alle potenzialità straordinarie del movimento umano attraverso l'incontro e la ricerca attiva di inedite modalità percettive e di conoscenza. Il nostro modo di essere portatori di senso cerca di manifestarsi nella continua necessità di comunicare con l'ambiente intessendo relazioni, perciò certamente come abilità dell'essere umano che si compie nel produrre "cultura" attraverso la sapienza delle narrazioni "dal" corpo. In ogni modo, nella consuetudine esistenziale è innegabile come la presenza di particolari dinamiche di potere agiscano sull'individuo in maniera coercitiva e talvolta oppressiva, considerato che la stessa danza è carica di un significato politico iscritto sui corpi che stanno alla mercé di un pubblico. La persistente ricerca della libertà di espressione e di auto-affermazione attraverso l'immanenza ontologica del dover continuamente "abitare il proprio corpo", si confronta inoltre con l'incombenza della presenza altrui e con l'incontro di prospettive percettive comuni.

Possiamo considerare qui la danza come una possibilità di oltrepassare, o meglio di integrare creativamente quelle costruzioni abitudinarie costituite da gesti quotidiani e da modalità di linguaggio somatico ordinario che contribuiscono a forgiare "tecniche del corpo"[8]. Tramite la sapienza del corpo, voler irrompere nello spazio-tempo compiendo significativi gesti coreutici davanti a un pubblico, diventa un atto di coraggio artistico e di libertà individuale. Una sapienza che suggerisce l'apertura alla dimensione collettiva, per trasformare creativamente certe prassi dello stare al mondo al fine di esplorare nuovi universi percettivi, espandendo la sensorialità corporea come coscienza di sé.

6. Cfr. Csordas 1990.
7. Cfr. Turner 1984.
8. Cfr. Mauss 1965.

remotti_interni_bozza1.indd 321 07/01/25 13:52

Questo atto di "fede" nella trasformazione che si compie, acquista particolare efficacia sociale e potenza simbolica manifestandosi specialmente nei momenti di crisi o di conflitto. È appunto dal "dramma sociale" come evento di rottura di un dato equilibrio che si innescano impellenti necessità di cambiamento[9]. Esse aspirano a confluire nelle performance e nei rituali, al fine di modificare uno stato d'essere accettabile solo fino a quel momento considerato cruciale. Ecco che il corpo si fa messaggero di una piccola rivoluzione.

Questo processo non può svolgersi in una dimensione esclusivamente solipsistica, poiché inevitabilmente deve incontrarsi e scontrarsi con gli sguardi altrui intrecciati alle emozioni e sensazioni che suscita e trasmette il corpo danzante e, per di più, *engagé*. Seguendo queste riflessioni diviene fondamentale compiere quella "conversione sensuale" che ci suggerisce il sociologo Loïc Wacquant, immergendosi "anima e corpo" (Wacquant 2002) sul campo per apprendere l'arte della *boxe*, attraverso l'iniziazione del suo corpo che si forma e si trasforma sul *ring*. Ecco che il campo etnografico diviene il luogo dove avviene la sfida della comprensione "dal corpo", dove si compie un cambio di prospettiva che si raggiunge non più meramente con l'osservazione partecipante, ma attraverso un complesso coinvolgimento tramite il *learning by doing*. Il metodo più consono per diventare un buon apprendista sul campo è quello di accettare che il *sensorium* venga arricchito tramite

> un'immersione nel campo [che] implica un coinvolgimento sensoriale più basilare, preverbale: il fatto di 'essere-là' porta a incorporare, lentamente, abitudini e capacità sensoriali inedite, che […] sono anch'esse mediate dalla cultura. Questo processo di educazione dei sensi avviene in modo inconscio, giorno dopo giorno; farsi 'apprendisti sensoriali' significa sforzarsi di renderlo cosciente, oggetto di esercizio e di riflessione. La raccolta dei 'dati sensoriali' passa dunque per due vie complementari: la parola e il fare con il corpo (Gusman 2010, p. 41).

Riguardo il potere iscritto sui corpi di chi danza come possibilità poietica, è decisiva l'importanza della messa in scena di performance che veicolano messaggi non-verbali a caval-

9. Cfr. Turner 1993 [ed. or. 1986].

remotti_interni_bozza1.indd 322 07/01/25 13:52

lo tra la politica e l'estetica, come atti di resistenze culturali che si esprimono attraverso codici coreutici condivisi, costituendo quelle «embodied practices that shape identities and enable resistances» (Pink 2009, p. 29).

I corpi, attraverso l'agentività, cercano in ogni modo di modellarsi creativamente al fine di non essere del tutto identificati in quei contesti e categorie con i quali storicamente e socialmente cerchiamo di disciplinarli. Circa il discorso contemporaneo su questi temi, la prospettiva "antropo-poietica"[10] si manifesta sotto vari aspetti ed esiti, come quelli che vediamo emergere dalle ricerche di Chiara Pussetti sulle modificazioni corporee di natura estetica, che anelano al raggiungimento di una personale perfezione al fine di affermare la propria soggettività, rinnovando e ampliando le possibilità attraverso le quali ridefinire culturalmente cosa potrebbe significare oggi il nostro potere di plasmare i corpi (Pussetti 2024). Inoltre, dal contributo di Federica Manfredi sull'algo-poiesi come forma straordinaria del sentire, osserviamo come gli interlocutori si garantiscano il proprio "esserci-nel-mondo" esplorando il dolore fisico attraverso pratiche estreme che conducono a una sorta di ricerca dell'estasi (Manfredi 2024). Allo stesso modo, il *training* di un danzatore e di una danzatrice può essere visto come un complesso e lungo processo di trasformazione – non solo fisica – costituito da precise scelte, accompagnato da anni di duro lavoro, speranze e illusioni, come illustra la danzatrice Martha Graham:

> Agli occhi dello spettatore, la danza appare affascinante, spontanea, piena di gioia. Tuttavia, il sentiero verso il paradiso della perfezione non è facile. La fatica a volte è tale che il corpo urla, anche nel sonno. Vi sono momenti di frustrazione assoluta, si vivono piccole morti quotidiane. […] Ci vogliono circa dieci anni per formare un danzatore completo. L'addestramento procede su due livelli. Anzitutto vi è lo studio e la pratica del mestiere, cioè il lavoro che si compie per rafforzare la struttura muscolare del corpo. Il corpo viene plasmato, educato alla disciplina, onorato e, a tempo debito, considerato affidabile. […] Viene poi l'educazione dell'interiorità dell'essere, da cui proviene quanto si ha da esprimere (Graham 1992, p. 8).

10. Cfr. Remotti 2013.

remotti_interni_bozza1.indd 323 07/01/25 13:52

2. La plasmazione che avviene "dal" corpo che danza come dramma e opportunità

Come suggeriscono Clifford Geertz e Francesco Remotti[11], tutti nasciamo come esseri umani incompleti e siamo obbligati, quali "progetti aperti lanciati nel mondo", a ricostituire noi stessi continuamente attraverso il mutamento. Così proviamo a farci costruire, ma mai riuscendo a farci completare, da peculiarità culturali che si manifestano nelle modificazioni corporee piuttosto che in particolari scelte identitarie, di genere, artistiche e persino alimentari. A questo proposito, esplorando un'antropopoiesi eco-logica tra umani e non-umani, Alessandro Guglielmo ci parla dell'impatto che alcune scelte alimentari hanno sulla reciprocità della plasmazione che intercorre tra corpi e ambienti, interconnessi da forme di "eco-poiesi", dove il particolare rapporto con certi tipi di cibi e certe scelte alimentari radicate in un preciso luogo creano "umanità" e ne affermano costantemente il valore identitario (Guglielmo 2024).

Mi soffermo brevemente sul controverso concetto dell'identità, tema in generale molto dibattuto dall'antropologia e messo in discussione da diverse prospettive all'interno del convegno da cui prende ispirazione questo volume. Volendo definire l'identità quale grande illusione dei nostri tempi, essa diviene foriera di quelle finzioni culturali tuttavia dannatamente serie. Essa è una "parola avvelenata", come la definisce magistralmente Remotti (2010). Essendo però una possibile rappresentazione della realtà e non la realtà stessa, l'identità come scelta viene continuamente rinegoziata, portando in sé «la tensione verso una fra le modalità di riconoscimento sollecitate dagli attori sociali» (Angelillo 2014, p. 15).

Dal trattamento e dalle concezioni del corpo traspaiono le eterogenee dinamiche storiche e identitarie all'interno di un contesto di appartenenza. D'altra parte è inequivocabile che la scelta di appartenenza identitaria sia legata a processi storici e abbia margini limitati di azione nel mondo contingenti a dinamiche di potere cristallizzato, come le divisioni in gruppi e sotto-gruppi castali nella società indiana.

Benché in India dal 1950, con l'approvazione della nuo-

11. Cfr. Geertz 1988 [ed. or. 1973]; Remotti 2013.

remotti_interni_bozza1.indd 324 07/01/25 13:52

va Costituzione, il sistema delle caste sia stato sottoposto a un progetto di smantellamento e abolizione delle ineguaglianze sociali (che di fatto non avverrà in questi termini), ancora oggi gruppi come i kalbelia sono considerati estremamente marginali nella società indiana[12]. I kalbelia vengono inseriti nel sistema della cosiddetta *jāti*, come sotto-gruppo sociale endogamo posto al di sotto dell'ordine (per nascita) dei quattro *varṇa* ("colore") che comprendono, in ordine di importanza sociale: *brāhmaṇá*, *kṣatriya*, *vaiśya* e (per ultimi nella scala sociale), *śūdra*. Sarebbe la mescolanza di persone appartenenti a differenti *varṇa* a generare le varie *jāti* che sono poste però al di fuori dell'ordine dei *varṇa*[13].

Per la *jāti* dei kalbelia del Rajasthan si sono dispiegate varie modalità di definizione culturale esogene, emblematiche soprattutto dall'incontro con l'alterità coloniale inglese[14], che sono diventate nel tempo strategie di identificazione culturale endogene. A tal proposito si esprime Ugo Fabietti:

> Per mezzo dei censimenti i britannici reinventarono l'India, imponendo criteri di appartenenza e di identità ai suoi abitanti. L'istituto castale si tradusse in un gruppo di interesse, o meglio in un gruppo di interesse sostenuto da un sostrato mitico e simbolico tenuto in vita da una memoria testuale. L'orientalismo in India ricreò, attraverso i censimenti, le caste dando loro l'aspetto di etnie e non si dimentichi che un'etnia è costituita da individui che aspirano a diventare nazione (Fabietti 1998, p. 29).

Oltre a far parte imprescindibilmente di una *jāti*, vediamo che oggi è di fondamentale importanza per i kalbelia riconoscersi in un'altra particolare categoria sociale affibbiata dall'esterno: quella di "*gypsy* del Rajasthan". Questa presunta parentela è diventata nel tempo una strategia identitaria fondamentale per gli attori sociali, dato che specialmente in Occidente essi hanno la fama di essere gli autentici e originali progenitori degli "zingari" che, secondo la teoria dell'*Indian Connection*, sarebbero emigrati dall'India per ar-

12. Cfr. per es. Deliège 2004; Bartoli 2008.

13. Cfr. Piano 2019.

14. Fu enorme la portata della presenza dei colonizzatori britannici (ossia i membri della Compagnia delle Indie), arrivati nel subcontinente indiano a partire dalla seconda metà dell'Ottocento. La loro presenza in India ebbe termine nel 1857 con la rivolta chiamata *Indian Mutiny* (Torri 2000, pp. 356-437).

remotti_interni_bozza1.indd 325 07/01/25 13:52

rivare in Europa circa mille anni fa. Il fatto interessante è che i kalbelia usino la categoria *gypsy* a loro vantaggio per auto-definirsi e per presentarsi strategicamente in questo modo all'alterità, principalmente quella non indiana, traendone benefici economici e simbolici[15].

Attualmente la loro danza è il simbolo incarnato e tangibile che rende manifesta questa "*indian-gypsy connection*" e vede i kalbelia stessi denominare questa forma coreutica una *indian gypsy dance*, rappresentante per eccellenza di intere generazioni di danzatori e danzatrici, e portatrice di una narrazione che ha condotto a una specifica costruzione identitaria. A partire dagli anni '80 i kalbelia dovettero affrontare una crisi economica e culturale che diede avvio alla creazione della loro danza contemporanea. Ciò avvenne in seguito alla cessazione della protezione artistica a favore dei kalbelia storicamente operata da mecenati – i *maharaja* del Rajasthan – e alla proibizione di catturare e addestrare i cobra per poter svolgere l'arte di incantatori di serpenti, dichiarata ancora oggi illecita. I kalbelia allora dovettero reinventarsi artisticamente e questo rinnovamento dello stile coreutico, così come lo conosciamo oggi, fu opera di una sola danzatrice, Gulabo Sapera di Jaipur[16].

Ella è "non solo la più importante e più talentuosa danzatrice kalbelia, ma anche colei che ha codificato lo stile coreutico kalbelia, rendendolo un prodotto commerciale riconoscibile e altamente identificativo del folklore *rajasthani*" (Angelillo 2014, p. 231).

Prima degli anni '80 non era consentito alle danzatrici di esibirsi per un pubblico esterno alla propria comunità. Gulabo, che ha sviluppato la danza nella sua forma contemporanea a partire da stili comunitari già presenti, è stata la prima donna kalbelia a poter danzare in pubblico, ottenendo fino a oggi un successo clamoroso in India come all'estero e ispirando centinaia di danzatrici kalbelia ad apprendere questa professione.

Attualmente questa danza, che in Rajasthan è trasmessa e danzata quasi esclusivamente dalle donne kalbelia, rap-

15. Sulla costruzione culturale basata sull' *Indian Connection* della categoria "*gypsy* del Rajasthan" da parte di alcuni intellettuali Rrom europei come rivendicazione politica (dagli anni '80), cfr. per es. Okely 1994; Piasere 1995 e 2004.

16. Cfr. Murgia 2014-2015; Angelillo 2014.

remotti_interni_bozza1.indd 326 07/01/25 13:52

presenta la trama sottostante alla creazione di una fitta rete di relazioni sociali che le artiste instaurano soprattutto con gli stranieri, ai quali insegnano lo stile coreutico. Da più di un ventennio infatti la danza ha acquisito sempre maggiore fama in Occidente come in India. Frotte di turisti si sono recati e si recano tuttora in territorio indiano per conoscerla e apprenderla, assistere alle *performances* che avvengono per lo più in contesti pubblici quali i ristoranti, per celebrazioni (per esempio durante il famoso festival annuale dei colori chiamato *Holi*) o feste private di indiani e occidentali. In Occidente, sempre più di frequente, gruppi artistici kalbelia vengono invitati e reclutati per esibirsi durante gli eventi più disparati, anche su grandi palcoscenici di risonanza internazionale, dove l'arte coreutica riceve il maggior interesse[17].

Perciò ecco che il corpo della danzatrice diviene il mezzo di sostentamento economico principale, rappresentando allo stesso tempo sia un simbolo di emancipazione e di libertà da tenere sotto controllo – visto che soprattutto le danzatrici hanno buone possibilità di movimento e di emancipazione, vengono spesso giudicate dalla società indiana in maniera negativa – sia il mezzo tangibile che permette l'accesso a relazioni, beni materiali e simbolici. Per le danzatrici, il godimento dei frutti ottenuto dall'esperienza coreutica, tramite la quale possono affermarsi e ottenere una sorta di riscatto personale, prevede che il loro corpo divenga quel capitale simbolico comunitario come risorsa principale dalla quale può dipendere la sopravvivenza quotidiana di una intera famiglia.

Oggi il corpo delle artiste, come quello delle nuove generazioni di giovanissime aspiranti danzatrici, viene offerto al passaggio iniziatico di un apprendistato obbligato, ma non sempre ben accetto da queste ultime.

In particolare, le modalità attraverso le quali avviene l'insegnamento e l'apprendimento dell'arte coreutica sono sempre informali, spesso a conduzione familiare e legate all'improvvisazione, essendo la danza Kalbelia connessa a una trasmissione imitativa con modalità afferenti alla tradizione orale. Durante una lezione di danza per gli stra-

17. https://iaac.us/erasing-borders-dance-festival-2021/, (consultato il 10/09/2024).

remotti_interni_bozza1.indd 327 07/01/25 13:52

nieri solitamente ci si incontra la mattina molto presto (per proteggersi dal clima torrido specialmente durante la stagione secca) e nei luoghi più disparati, talvolta nella stessa abitazione dell'insegnante, oppure in luoghi pubblici come i cortili esterni di ristoranti o alberghi. L'insegnamento è connotato da poche indicazioni verbali e da moltissima pratica che prevede attenta osservazione e imitazione della gestualità coreutica. Questa modalità di apprendimento informale non è riservata ai turisti, ma è una consuetudine che avviene anche tra le stesse apprendiste kalbelia che poi potranno diventare a loro volta insegnanti di danza.

Dalle storie delle professioniste appare come esse abbiano potuto – attraverso la loro arte e il loro saper fare – apprendere l'inglese per strada comunicando con gli stranieri, spesso riuscendo a imparare a leggere, scrivere e viaggiare all'estero per esibirsi in performances, posizionandosi così in una condizione di vantaggio rispetto alle connazionali. Vi è tuttavia una doppia faccia della medaglia che vede un'emancipazione di questo tipo scorrere sul filo del rasoio.

Questa indipendenza ha un prezzo poiché le famiglie delle comunità kalbelia e soprattutto le *panchayat*[18], cercano di regolare la libertà individuale dei propri membri, in parte derivata dagli spostamenti delle danzatrici sempre più frequenti grazie alla collaborazione con turisti stranieri che le invitano all'estero per lezioni e spettacoli.

In ogni caso, le danzatrici non sono legate strettamente ai limiti derivati dalla provenienza comunitaria, castale e di genere, e troviamo possibilità di alto valore espressivo e creativo nei corpi che danzano. È certo che le ambizioni personali e le contraddizioni legate al loro ruolo sottostanno a complesse dinamiche di potere:

> La danza è il luogo dove sono esposti sì dei corpi individuali, ma essi appaiono e sono guardati con piacere e interesse perché sono in grado di articolare una certa idea del corpo e dunque della condizione umana, di realizzare al limite i suoi effetti estetici e teologici, narrativi ed erotici, socializzanti e passionali. La danza espone sempre implicitamente un certo dover essere del corpo, la sua determinazione sociale, il modo in cui il corpo è autorizzato a percorrere

18. La *Panchayat* è una assemblea interna alla comunità kalbelia che svolge la funzione di tribunale. Si riunisce in casi di gravi disordini all'interno della comunità.

remotti_interni_bozza1.indd 328 07/01/25 13:52

> lo spazio e il tempo, a vivere la sua sorte, a esperire il flusso dell'esistenza, ad articolare i rapporti sociali; insomma la potenza del corpo come prima proiezione sociale (Volli 2001, p. 6).

I corpi delle danzatrici vengono quindi normati, devono essere in qualche modo disciplinati e plasmati, alla luce del fatto che, in particolare riferimento al contesto indiano, sono considerati ancora oggi di scarso valore morale[19]. A questo proposito risuonano emblematiche le parole dello studioso Mark Franko riguardo la concezione dell'etica generale nella contemporaneità, poiché: «il corpo di chi danza può essere "intollerabile", una "provocazione" e una "bestemmia vivente"» (Franko 2005, p. 10).

Dall'osservazione di varie ricerche che narrano circa scelte di modificazione corporea, è possibile rinvenire sistematicamente quella spinta antropopoietica, ossia quel margine di azione creativa – legato in questo caso alla danza – che da "dramma sociale", diviene opportunità.

In sostanza, aderisco alla visione antropologica per la quale occorra riportare una dimensione carnale dell'esistenza attraverso l'analisi di quelle pratiche che contribuiscono all'iniziazione verso la trasformazione agognata di "anima-spirito-corpo", poiché è a partire da questi termini che avviene certamente quella:

> conversione morale e sensuale al cosmo indagato, [dove il ricercatore pone] il proprio organismo, la propria sensibilità e la propria intelligenza incarnate, nel cuore dell'intreccio delle forze materiali e simboliche che intende sviscerare. [Vi è] la necessità di una sociologia non semplicemente *del* corpo in senso di oggetto, piuttosto a partire *dal* corpo, come strumento d'investigazione e vettore di conoscenza (Wacquant 2002, pp. 7-8).

Benché la danza Kalbelia non sia stata propriamente codificata alla stregua delle danze classiche indiane e non possegga un repertorio coreutico fisso, al suo interno troviamo una struttura di base di movimenti condivisi dalle danzatrici che, a seconda del loro luogo di provenienza e di apprendi-

19. Appare già alla fine del Cinquecento, nei diari dei primi viaggiatori occidentali in India, un modo di dipingere la figura della danzatrice indiana come cortigiana-prostituta dalle dubbie qualità morali. Cfr. Bhattacharya 1996.

remotti_interni_bozza1.indd 329 07/01/25 13:52

stato in Rajasthan, mettono in scena le differenti sfumature di stile. Ogni danzatrice è più o meno libera di improvvisare a seconda delle sue attitudini personali e interpretative, muovendosi all'interno di una sequenza ritmica ben precisa, che viene stabilita con i musicisti. Le posture e i gesti di questa danza diventano così lo specchio di un patrimonio culturale afferente al cosiddetto *folklore* indiano, del quale i kalbelia sono esponenti e nel quale compartecipano[20]. I frammenti di azione sociale e individuale delle danzatrici kalbelia si manifestano attraverso le possibilità di espressione insite nella gestualità della danza. I movimenti permettono grande libertà di espressione e improvvisazione, spesso caratterizzati da vere e proprie acrobazie. L'agilità impiegata per compiere i giri vorticosi, le posture e i movimenti sinuosi talvolta rievocano la fluidità di quelli del serpente cobra (*Naja naja Linnaeus 1758*).

Benché a differenza delle danze indiane classiche la Kalbelia non preveda l'*abhinaya*, ossia l'interpretazione e l'espressione che trasmettono emozioni specifiche al pubblico durante l'esecuzione, essa possiede un proprio linguaggio dove le espressioni del volto e la gestualità manifestano messaggi espliciti tramite certe espressioni del volto, ammiccamenti, e anche attraverso particolari *mudrā*[21]. Con la gestualità coreutica si cerca di comunicare e suscitare gioia e complicità con chi assiste alla danza, in particolare mimando con alcune *mudrā* caratteristiche e simboli del mondo animale e vegetale, piuttosto che significati legati al mondo agricolo.

Anche i testi dei canti presenti in alcuni brani del repertorio kalbelia narrano di scenari più disparati di vita quotidiana, spesso ambientati nel deserto del Thar in Rajasthan, dove si susseguono passioni e drammi umani nello scorrere delle vicende degli interpreti[22]. Questo indica

20. Sulle ricerche circa l'inserimento della danza Kalbelia come prodotto culturale inserito a cavallo tra le politiche indiane del *folklore*, i discorsi neo-orientalisti e della *world music*, cfr. Joncheere 2015.

21. Specifici gesti compiuti con le mani che, a seconda delle loro combinazioni nelle danze classiche indiane, rappresentano simbolicamente oggetti, animali, esseri umani o divini, elementi naturali. Pochissime *mudrā* sono usate anche nella danza Kalbelia, ma non narrano storie complesse e non simboleggiano esseri umani o divini.

22. https://www.firebirdfellowships.org/PDFs/Jogi-Song-Lyrics.pdf (consultato il 09/09/2024).

remotti_interni_bozza1.indd 330 07/01/25 13:52

la forte immanenza, l'afferenza al mondo materiale e sensuale di questa danza. In ogni caso, secondo una delle mie insegnanti di danza e informatrici, Kathu Sapera: "non si può danzare senza espressione, senza trasmettere un messaggio al pubblico. Deve esserci infatti comunicazione anche tramite lo sguardo. Questa danza non è rivolta a Dio, come quella *sufi*[23], dove giri per Dio e basta, ma la mia danza è rivolta alla persona amata [questa danza è immanente, *NdA*][24]".

È proprio da queste riflessioni che appare sempre più necessaria un'analisi intorno al corpo danzante come "luogo dell'esperienza"[25] e sede di affermazione della propria presenza nel mondo, non sempre garantita e il cui rischio della perdita è dietro l'angolo, per citare Ernesto De Martino[26]. Ciò significa che l'essere immersi nel paesaggio sensuale e immanente condiviso, permette di assottigliare le distanze tra gli universi di senso rinnovando e arricchendo ogni giorno il proprio, grazie alla trasformazione prodotta dall'esperienza estetica e sociale della danza.

Bibliografia

Angelillo M.
2014 *I Kalbelia di Pushkar. Dinamiche del riconoscimento e finzioni identitarie di una comunità in divenire*, Quaderni di ricerca - 8, Edizioni Progetto Cultura, Lavis.

Bartoli C.
2008 *La teoria della subalternità e il caso dei Dalit in India*, Rubbettino, Cosenza.

Bhattacharya N.
1996 *Behind the veil: the many masks of subaltern sexuality*, «Women's Studies International Forum», vol. 19, pp. 277-292.

23. La danza *sufi Samā* proviene dalla mistica islamica, filtrata e rilanciata dal maestro e poeta mistico Jalāl al-Dīn Muḥammad Rūmī (1207-1273). È una preghiera danzata dagli adepti praticanti *dervisci*, che essi compiono roteando su sé stessi per entrare in unione mistica diretta con Dio. È una delle pratiche per celebrare il cosiddetto costante "ricordo di Dio" nella trasmissione iniziatica del *Dhikr*, l'invocazione tramite formule e nomi di Dio.
Sul sufismo cfr. Scarabel 2007.

24. Intervista a Kathu Sapera, durante la ricerca di campo a Jodhpur, il 08/03/2015.

25. Cfr. Hastrup 1995 [ed. or. 1985].

26. Cfr. per es. De Martino 1997 [ed. or. 1948], 2019 [ed. or. 1977], 2023 [ed. or. 1961].

remotti_interni_bozza1.indd 331 07/01/25 13:52

Csordas T. J.
1990 *Embodiment as a Paradigm for Anthropology*, *Ethos*, vol. 18, n. 1, pp. 5-47.
1999 *Perspectives on embodiment. The intersections of nature and culture*, a cura di G. Weiss, F. H. Haber, Routledge, London, pp. 143-162 [trad. it. *Incorporazione e fenomenologia culturale*, 2013, pp. 19-42], articolo on-line, consultato il 31 maggio 2024, www.researchgate.net/publication/307684456_Incorporazione_e_fenomenologia_culturale.

Deliège R.
2004 *Les castes en Inde aujourd'hui*, Presses Universitaires de France, Paris.

De Martino E.
2019 *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino (ed. or. 1977).
1997 *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino (ed. or. 1948).
2023 *La terra del rimorso*, Einaudi, Torino (ed. or. il Saggiatore, Milano 1961).

De Sardan O.
2009 *La politica del campo. Sulla produzione dei dati in antropologia*, in F. Cappelletto (a cura di), *Vivere l'etnografia*, SEID, Firenze, pp. 27-64.

Fabietti U.
1998 *L'identità etnica*, Carrocci, Roma (ed. or. 1995).

Franko M.
2005 *Danza e politica: stati di eccezione*, in S. Franco, M. Nordera (a cura di), *I discorsi della danza. Parole chiave per una metodologia della ricerca*, Utet, Torino, pp. 5-30.

Geertz C.
1988 *Interpretazione di Culture*, il Mulino, Bologna (ed. or. *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1973).

Graham M.
1992 *Memoria di sangue. Un'autobiografia*, Garzanti, Milano, (ed. or. *Blood Memory*, Doubleday, New York 1991).

Guglielmo A.
2024 *Fare più-che-umanità. Forme di poiesi tra umani e ambienti*, in questo volume, pp. 218-233.

Gusman A.
2010 "Sensazioni", in C. Pennacini (a cura di), *La ricerca sul campo in antropologia. Oggetti e metodi*, Carocci, Roma, pp. 29-49.

remotti_interni_bozza1.indd 332 07/01/25 13:52

Hanna J. L.
2002 *La danza*, in T. Magrini (a cura di), *Universi sonori. Introduzione all'etnomusicologia*, Einaudi, Torino, pp. 294-315.

Hastrup K.
1995 *Il corpo motivato: Locus e agency nella cultura e nel teatro*, «Teatro e Storia», vol. 10, n. 17, pp. 11-36 (ed. or. *The Motivated Body, A Passage to Anthropology,* Routledge, London 1985).

Heidegger M.
1971 *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano (ed. or. *Sein und Zeit*, Max Nyemeyer, Halle 1927).

Joncheere A.
2015 *Intangible Inventions: The Kalbeliya Gypsy Dance Form, From Its Creation to UNESCO Recognition*, «Archiv Orientalni», vol. 83, n. 1, pp. 71-93, articolo online, consultato il 14/09/2024, https://biblio.ugent.be/publication/6715453.

Manfredi F.
2024 *Il dolore che ti entra nella carne. Una lettura antropo-poietica tra decostruzione e creazione di umanità*, in questo volume, pp. 234-252.

Mauss M.
2000 *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino (ed. or. *Les techniques du corp*, in *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris 1950).

Murgia M.
2014-15 *Da incantatori di serpenti a danzatori: mutamenti coreutici tra i kalbelia del Rajasthan*, tesi di laurea magistrale, facoltà di Antropologia Culturale ed Etnologia, Università di Bologna.

Okely J.
1994 *Constructing Difference: Gypsies as "Other"*, «Anthropology and Ethics», vol. 3, n. 2, pp. 55-73.

Piano S.
2019 *Sanatana-Dharma. Un incontro con l'induismo*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo (MI).

Piasere L.
2004 *I Rom d'Europa. Una storia moderna*, Roma-Bari, Laterza.
2009 *L'etnografia come esperienza*, in F. Cappelletto, (a cura di), *Vivere l'etnografia*, SEID, Firenze, pp. 65-98.

Piasere L. (a cura di)
1995 *Comunità girovaghe, comunità zingare*, Liguori, Napoli.

remotti_interni_bozza1.indd 333 07/01/25 13:52

Pink S.
2009 *Doing Sensory Ethnography*, SAGE, London.
Pussetti P.
2024 *Ri-fare Umanità. Appunti per un'antropologia della perfezione*, in questo volume, pp. 309-323.
Remotti F.
2005 *Contro l'identita*, Laterza, Bari - Roma (ed. or. 1996).
2010 *L'ossessione identitaria*, Laterza, Bari - Bologna.
2013 *Fare Umanità. I drammi dell'Antropo-poiesi*, Laterza, Bari - Roma.
Scarabel A.
2007 *Il Sufismo. Storia e dottrina*, Carocci, Roma.
Stoller P.
1997 *Sensuous Scholarship*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
Torri M.
2000 *Storia dell'India*, Laterza, Roma-Bari.
Turner B.
1984 *The Body and Society*, Basil Blackwell, Oxford.
Turner V.
1993 *Antropologia della performance*, il Mulino, Bologna (ed. or. *The Anthropology of Performance*, Paj, New York 1986).
Wacquant L.
2002 *Anima e corpo. La fabbrica dei pugili nel ghetto nero americano*, DeriveApprodi, Roma (ed. or. *Corps et ame. Carnets ethnographiques d'un apprenti boxeur*, Agone, Marseille 2000).
Volli U.
2001 *Il corpo della danza*, articolo on-line, consultato il 31 maggio 2024, www.academia.edu/4179788/Il_corpo_della_danza.

Sitografia

https://iaac.us/erasing-borders-dance-festival-2021/ (consultato il 10/09/2024); sito del IAAC, Indo-American Arts Council che mostra e pubblicizza il festival di danze classiche indiane e contemporanee "Erasing Borders Dance Festival" del 2021, dove è presente anche la danza Kalbelia.

https://www.firebirdfellowships.org/PDFs/Jogi-Song-Lyrics.pdf, (consultato il 09/09/2024).

Vari testi di brani degli Jogi Nath Kalbelia di Jaisalmer, Rajasthan (2009-2010), tradotti in inglese.

remotti_interni_bozza1.indd 334 07/01/25 13:52

MANCANO LE FOTO

Fig. 1.
Shanti Sapera, maestra e insegnante di danza Kalbelia, nei dintorni di Pushkar (deserto del Thar, Rajasthan). Ella danza per turisti stranieri accompagnata dai musicisti della sua famiglia e da una parente velata che canta. Il musicista con lo strumento a fiato (*pungi*), mette in scena l'incantamento del cobra che fuoriesce dal cesto, su richiesta speciale dei turisti. Il fratello suona il tamburo (*dholak*), il marito Norath suona un idiofono artigianale.
Foto scattata dall'autrice, Puskar, 2014.

Fig. 2.
Shanti Sapera e sua sorella Morija intente a danzare in maniera estemporanea in strada a Pushkar per dei turisti di passaggio. Non indossano i soliti abiti della danza Kalbelia, ma sono vestite con abiti quotidiani. Dietro, seduti sul tappeto, membri della loro famiglia (tra i

quali la madre e il padre) suonano e cantano. La performance si conclude brevemente con la richiesta ai turisti di un'offerta per gli artisti.
Foto scattata dall'autrice, Pushkar, 2019.

Fig. 3.
La danzatrice e maestra Asha Sapera nel terrazzo della sua casa a Jodhpur, pronta per recarsi a danzare per un evento organizzato da facoltosi indiani nella stessa città. Indossa il tipico abito sgargiante e coloratissimo della danza Kalbelia. Dietro di lei sua madre è seduta sul gradino.
Foto scattata dall'autrice, Jodhpur, 2019.

remotti_interni_bozza1.indd 336 07/01/25 13:52

Disfare umanità. Dissoluzione della corporeità indigena e ricerca dell'incompletezza nell'Amazzonia peruviana

Laura Volpi

Introduzione

> Questa enfasi sulla corporeità fa parte di una più ampia preoccupazione: la definizione e la costruzione della persona da parte della società. La produzione fisica degli individui è parte di un contesto orientato verso la produzione sociale delle persone, cioè di membri di una società specifica. […] Il corpo, sia esso affermato o negato, dipinto o perforato, isolato o divorato, appare sempre occupare una posizione centrale nella visione che le società indigene hanno sulla natura degli esseri umani (Seeger et al. 1979, 4).

Queste parole sono tratte da un articolo pubblicato nel 1979 sul *Boletin do Museu Nacional do Brasil* intitolato *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*. In questo testo, Anthony Seeger, Roberto Da Matta e un giovanissimo Eduardo Viveiros de Castro suggeriscono di esplorare la sociologia amerindia attraverso le teorie indigene sulla costruzione della persona, concentrandosi in particolare sui modi in cui il corpo viene modellato e trattato. Gli autori avanzano l'ipotesi che nelle culture delle terre basse sudamericane le rappresentazioni culturali e le pratiche sociali siano fondate principalmente sulla fabbricazione delle persone piuttosto che sulla formazione e sulla riproduzione dei

gruppi. Pertanto, secondo questi studiosi, la comprensione piena della socialità amazzonica richiede inevitabilmente il riferimento alla corporeità: «la sociologia indigena», sostengono, «si basa sulla fisiologia» (Seeger et al. 1979, p. 11).

Dopo quel pionieristico lavoro, sono stati pubblicati numerosi articoli e monografie che adottano questa prospettiva. Molti autori hanno sottolineato come, in Amazzonia, plasmare un "vero essere umano" significhi innanzitutto mettere in atto una «combinazione di interventi sulle sostanze che connettono il corpo al mondo» (Viveiros de Castro 1987, p. 31). Liquidi organici, cibi, bevande, preparati di tabacco e tinture vegetali: ognuno di questi elementi contribuisce a produrre persone, creare gruppi sociali e generare differenze culturali (Turner 1995; Taylor 1996). Alcuni studiosi hanno evidenziato la rilevanza sociologica delle superfici corporee, in particolare della pelle, che viene dipinta, perforata, tatuata e decorata in modi quasi altrettanto vari quanto sono le culture amazzoniche (Erikson 1996; Belaunde 2008). Allo stesso modo, studi dedicati alla vita politica, all'educazione e allo sciamanesimo hanno illustrato la centralità del corpo nei miti indigeni e nelle concezioni native della salute e del benessere (Conklin 2001; McCallum 2001; Rival 1997; Kelly 2003).

Risulta difficile non percepire in queste analisi l'eco di una prospettiva antropo-poietica. Nel suo *Fare umanità*, Francesco Remotti ricorda come ogni costruzione sociale dell'essere umano presupponga una serie di interventi che le culture operano sui propri membri e che divengono visibili soprattutto sui loro corpi: «Ogni progetto antropo-poietico per il fatto stesso di essere un modellamento, comporta necessariamente una dimensione estetica. Tale dimensione passa attraverso una qualche scelta […] relativa al corpo» (Remotti 2013, p. 80). Attraverso tagli, scarificazioni, modificazioni muscolari o ossee, specifiche abitudini alimentari e di abbigliamento, le società possono distinguersi e differenziarsi, erigendo barriere più o meno permeabili. Le trasformazioni del corpo consentono di plasmare, proprio come affermano Seeger, Da Matta e De Castro «membri di una società specifica» (Seeger et al. 1979, p. 4): uomini peculiari, direbbe Remotti, frutto di culture particolari «storicamente ed etnograficamente determinate» (Remotti 2013, p. 10).

remotti_interni_bozza1.indd 338 07/01/25 13:52

Il paradigma costruttivista su cui si fonda il concetto di antropo-poiesi rimanda direttamente alla teoria dell'incompletezza biologica dell'essere umano e si basa sul presupposto che ovunque nel mondo gli uomini «abbiano da essere costruiti e plasmati e che, in un certo senso, nella loro vita non conoscano una sola nascita, quella biologica» (Remotti 2013, p. 34). Le diverse società provvedono a imprimere il proprio marchio, fornendo «uno stampo, un modello di umanità» (Remotti 2009, p. 41). Quest'ultimo, qualificandosi come prodotto culturale (frutto cioè di invenzione e finzione), risulta essere sempre instabile, sostituibile e revocabile (Remotti 2013, p. 45). La molteplicità quasi infinita delle forme di umanità che possono essere adottate, e quindi l'arbitrarietà antropo-poietica, presuppone un'ulteriore carenza oltre a quella biologica: da un lato, l'incompletezza del «non ancora» (Remotti 2005, p. 69), ovvero l'idea che per natura l'uomo non sia specializzato; dall'altro, l'incompletezza generata dall'azione di modellamento della cultura che, compiendo «un'opera di sfrondamento, dà origine a un essere particolarizzato (frutto di selezione e di riduzione)» (Favole e Allovio 1999, p. 201).

Con questo intervento desidero mostrare come, presso alcune popolazioni amazzoniche, la condizione originaria di incompletezza e precarietà non venga semplicemente accettata come presupposto intrinseco alla natura umana. Non si tratta solamente di una situazione da dover "correggere", per quanto possibile, attraverso il ricorso ad azioni antropopoietiche. Piuttosto rappresenta una posizione desiderabile, che viene minuziosamente ricercata attraverso estenuanti pratiche di dissoluzione controllata della corporeità.

Il percorso qui proposto può essere suddiviso in due parti.

a) Nella prima sezione approfondirò alcuni temi inerenti alla costruzione della persona nativa attraverso il corpo. Mostrerò come i Kichwa Runakuna, presso i quali ho condotto le mie ricerche di campo, siano coscienti del carattere carente, indeterminato e malleabile dell'essere umano. Quest'ultimo emerge tanto nelle mitologie locali, quanto nella descrizione del nascituro. Esso, considerato un'entità indistinta e instabile, un individuo non-ancora-umano, deve essere sottoposto a una lunga serie di

remotti_interni_bozza1.indd 339 07/01/25 13:52

manipolazioni dirette o indirette, utili a trasformarlo in una vera e propria persona sociale.

b) Nella seconda sezione, metterò in luce come alcuni adulti Kichwa, lungi dal voler mantenere stabilmente gli attributi umani acquisiti durante il periodo infantile, provino a ricreare volontariamente le condizioni di precarietà che li accompagnavano dopo la nascita. Dopo aver provveduto per tutta la vita a "fabbricare umanità" essi si dedicano a un processo inverso: attraverso l'assunzione di vomitivi e diarroici, la reclusione forzata e il rispetto di severi tabù, essi procedono a "disfare" volontariamente la propria umanità. Questo, come avrò modo di mostrare più nel dettaglio, consente loro di perdere le proprie caratteristiche antropiche, mimetizzarsi nella selva e, addirittura, acquisire temporaneamente nuove identità animali o vegetali.

Se, come afferma Remotti, ogni programma antropo-poietico è descrivibile innanzi tutto in termini di "irrigidimento" e di perdita delle possibilità originarie, l'operazione inversa, che forse potremmo definire "antropo-litica"[1], si configura come un movimento volto alla riacquisizione delle scelte e delle potenzialità perdute.

1. Vero cibo, veri esseri umani

In un'epoca mitica, quando i confini tra gli esseri umani e gli esseri non-umani erano ancora sfumati, vagava nell'Amazzonia peruviana un'anziana donna chiamata *Achkin Vieja*, letteralmente "vecchia raffreddore". Ogni volta che starnutiva, il suo muco salava gli alimenti, trasformando coloro che ne assaggiavano in *seres humanos legítimos,* veri esseri umani. A causa del suo comportamento disgustoso, la popolazione locale la esiliò, costringendola a rifugiarsi in una zona remota oggi conosciuta come Comunità Nativa *El Wayku*. In quel luogo risiede attualmente la popolazione indigena dei Kichwa Runakuna, presso la quale ho condotto il mio soggiorno etnografico tra il 2017 e il 2019.

1. Da ἄνθρωπος (*ánthrōpos*), "essere umano", e λύσις (*lýsis*), "scioglimento" o "dissoluzione". Il termine, in contrapposizione al concetto di antropo-poiesi, suggerisce un processo attraverso il quale l'identità umana viene volontariamente smantellata attraverso operazioni che coinvolgono il corpo.

remotti_interni_bozza1.indd 340 07/01/25 13:52

Nemmeno in quelle zone, tuttavia, l'anziana donna fu ben accolta. Alcuni, infastiditi dai suoi continui starnuti, la assalirono e la malmenarono. La vecchia, piangendo, disse: «Non mi vedrete mai più; non prenderete mai più sale qui vicino: se lo vorrete, dovrete camminare e faticare» (F.C., 2/04/2018). Detto questo, si allontanò e si rifugiò nella foresta, dove attualmente si trovano diversi depositi naturali di salgemma. Non trascorse molto tempo prima che gli esseri umani comprendessero il valore del sale e si mettessero alla ricerca del cammino verso questi giacimenti. L'*Achkin Vieja*, per fortuna, lasciò dietro di sé una traccia di lacrime che permise ad alcuni anziani di seguirla: «ed è per questo che, anche se oggi dobbiamo sudare e faticare, possiamo raccogliere […] il sale e farlo mordere ai nostri figli. Solo così un *lullu* (neonato) può rafforzare il suo corpo: può diventare un vero essere umano» (I.S., 07/07/2018).

Questo mito, raccontatomi in diverse occasioni durante il soggiorno di campo, esplora simultaneamente la nascita del genere umano, la centralità del cibo in questo processo e l'interesse indigeno nei confronti del salgemma. Nella quotidianità nativa questo minerale riveste un'importanza di primo piano. Utilizzato nella dieta, nelle pratiche di scambio, nella medicina e nelle attività di caccia e allevamento[2], il sale raccolto in foresta assume un valore che trascende il suo mero utilizzo come bene di consumo: esso viene considerato un affine dei fluidi corporei, e di conseguenza viene riconosciuto come elemento fondamentale nella formazione degli individui e nelle dinamiche sociali. Per i Kichwa Runakuna, l'ingestione di questo minerale rappresenta un tratto distintivo rispetto a coloro che acquistano sale marino al mercato, come gli stranieri e i creoli, o rispetto ai vicini *shawi*, che, secondo i Kichwa non amano condire i propri alimenti. Gli animali selvatici, inoltre, non sono soliti consumare tale risorsa. Per questa ragione, secondo i miei interlocutori, utilizzarla per insaporire le proprie vivande equivale a trasformarle in *comida legítima*: "vero cibo" costruttore di "veri esseri umani".

In diverse occasioni, Remotti ricorda come l'alimentazione costituisca la forma antropopoietica più elementare:

2. Attraverso il sale si pensa di poter attirare gli animali selvatici o ammansire quelli domestici.

remotti_interni_bozza1.indd 341 07/01/25 13:52

«la cura con cui ogni società seleziona il cibo fa capire […] esattamente la forma di umanità che intende realizzare. Da ciò che si ingurgita [o da ciò che, al contrario, si decide di non ingerire] dipende in maniera sostanziale l'essere umano» (Remotti 2013, p. 125). Non stupisce pertanto che i *nande* del Nord Kivu, un gruppo di coltivatori *bantu* presso i quali Remotti ha condotto le sue ricerche etnografiche, stabiliscano un nesso semantico tra *abandu* – gli uomini – e *obundu* – la polenta (Remotti 1985). Non sorprende nemmeno che, come ricorda Alessandro Guglielmo in questo volume, nelle Barbagie molti individui operino una distinzione tra cibi "originali" e "colorati", «spesso mostrando profondo disgusto e a volte un rifiuto totale a ingerire […] quegli oggetti alimentari che ritengono appartenenti a questa seconda categoria» (Guglielmo 2024).

In maniera non dissimile sembrano pensarla i miei interlocutori, che ritengono di dover somministrare salgemma ai propri figli ancor prima della loro venuta al mondo. È infatti nel grembo materno che ha inizio il vero e proprio processo di antropizzazione indigeno. In questa delicata fase, il corpo del nascituro possiede una forma indistinta e instabile. Pertanto, deve essere sottoposto a diverse manipolazioni, mediate attraverso la fisicità dei genitori: essi sono tenuti, per tutto il periodo della gestazione, a rispettare una lunga serie di prescrizioni e proibizioni alimentari. Tra gli obblighi emerge, appunto, l'ingestione di "vero cibo"; tra le proibizioni si distinguono, invece, quelle riguardanti il consumo di piante e di animali selvatici, che sembrano in grado di conferire al feto caratteristiche fisiche o comportamentali tipiche di queste entità non-umane. Altrove (Volpi 2020; 2023) ho avuto modo di illustrare nel dettaglio questi tabù alimentari. In questa sede mi limiterò pertanto a proporre alcuni esempi: per scongiurare la nascita di un infante focomelico si evita di nutrirsi di tartaruga; l'armadillo, animale che ama rifugiarsi in stretti pertugi, è vietato poiché potrebbe inibire la volontà del nascituro di lasciare l'utero materno; consumare piante medicinali, infine, potrebbe indurre l'anima del neonato a lasciare il suo corpo prematuramente, con lo scopo di rifugiarsi nella selva.

Dagli esempi qui riportati risulta evidente come l'attività di plasmazione corporea si configuri, presso i miei interlocutori, come un vero e proprio percorso antropo-poietico

remotti_interni_bozza1.indd 342 07/01/25 13:52

un percorso che, lungi dal marcare semplicemente con pratiche culturali un fisico naturale, è volto allo sfrondamento delle possibilità e alla specializzazione di un corpo ancora troppo generico. «La fabbricazione» ricorda Viveiros de Castro «è creazione di un corpo, ma di un corpo *umano* […] e in questa misura si basa su una negazione: la negazione delle possibilità di un corpo non-umano» (Viveiros de Castro 1987, p. 41).

Il processo di umanizzazione continua dopo la nascita, quando i genitori, sottoposti alla pratica della *couvade*[3], sono tenuti a rispettare i medesimi tabù alimentari che li vincolavano durante la gravidanza. Agli altri membri della famiglia e della comunità viene richiesto, inoltre, di compiere una serie di operazioni, indicate in lingua nativa con il termine "*kakuy*" (letteralmente impastare). Esse consistono nell'utilizzo di sudore, sangue, saliva o tinture vegetali per imprimere sul corpo del neonato l'impronta di un nuovo legame parentale o sociale. Quando infine un infante compie otto mesi, riceve la somministrazione della *kachi bola*, letteralmente, "palla di sale". Questa pratica prevede che il padre si metta in cammino verso una cava di salgemma per estrarre un piccolo agglomerato di questo minerale. Al suo ritorno lo offre al figlio, che dovrà morderlo con lo scopo di rafforzarsi.

Per comprendere appieno l'importanza di tali attività, risulta utile fare riferimento al cosiddetto multinaturalismo prospettico. Questa recente corrente teorica, inaugurata da Viveiros de Castro (1998; 2004; 2017) mette in evidenza come, facendo riferimento ad alcune epistemologie native, il mondo sia popolato da una serie di "persone" che intrattengono mutue relazioni. Gli animali, le piante e alcuni elementi del paesaggio non costituiscono semplici risorse utili per l'approvvigionamento di beni di consumo. Rappresentano piuttosto dei soggetti dotati di intenzionalità, che interagiscono vicendevolmente e con gli individui umani

3. Il termine couvade fu introdotto nel lessico etnografico da Edward Tylor per descrivere il comportamento di alcuni uomini indigeni, i quali seguivano divieti e prescrizioni simili a quelli descritti in questo paragrafo. Tuttavia, Claude Lévi-Strauss dimostrò che tali proibizioni e obblighi legati alla gravidanza erano spesso rispettati da entrambi i genitori (Lévi-Strauss 1962, p. 258). Come evidenziato in queste pagine, tra i Kichwa la couvade viene messa in pratica dal padre e dalla madre prima e dopo la nascita di un nuovo individuo.

remotti_interni_bozza1.indd 343 07/01/25 13:52

all'interno di specifici luoghi di socialità. Ciò è possibile, secondo il pensiero indigeno, in quanto possiedono una sorta di "anima", una "sostanza" del tutto simile all'interiorità attribuita agli esseri umani, che miei interlocutori definiscono *mayriri*, *supay* o *yachay*.

In un universo di questo tipo, caratterizzato da una speciale continuità tra gli esseri, esiste un principio distintivo che permette agli individui di distinguersi come animali, piante o esseri umani. Secondo il multinaturalismo prospettico il grande differenziatore nelle cosmologie amazzoniche è rappresentato proprio dalla corporeità. Il corpo, inteso come fascio di affezioni e di percezioni, risulta in grado di fornire a ogni soggetto che abita il mondo un punto di vista relativo. A partire da tali rivelazioni, appare chiaro il motivo secondo il quale forgiare un vero "essere umano" significhi, innanzi tutto, mettere in atto una serie di pratiche di modellamento fisico.

Pur riconoscendo la portata sostanziale delle pratiche di plasmazione corporea risulta importante tenere a mente quanto segue. L'umanità, per i nativi, non può mai dirsi acquisita una volta per tutte: «l'impermanenza (assoluta sovrana del cosmo) può, in un istante, ridurre a nulla il lavoro […] che trasforma un corpo in una vera persona» (Rival 2005, p. 106). L'uomo si configura così come un "progetto incompleto", un "cantiere sempre aperto" (Remotti 1999), la cui posizione deve continuamente essere difesa e, quindi, fabbricata. Di tale «miseria» (Remotti 2013, p. 45) sembrano ben coscienti i miei interlocutori quando, nella loro narrazione mitica, ricordano la condanna degli esseri umani alla precarietà. Esplicitano, in questo modo, l'«urgenza mai sopita di modellamento» (Remotti 2013, p. 54) di un essere incompleto, costretto costantemente a «sudare e faticare» (I.S., 07/07/2018) per raccogliere salgemma e mantenersi, in questo modo, realmente umano.

2. Disfare Umanità[4]

Di fronte alla precarietà del compito antropo-poietico, molti popoli ricorrono a miti di origine che, in modo umoristico, cercano di spiegare le radici di alcune loro abitudini. Fa

4. Questo paragrafo è una rielaborazione di Volpi 2020.

remotti_interni_bozza1.indd 344 07/01/25 13:52

sorridere il racconto dell'*Achkin Vieja*, che rivela agli uomini l'importanza del sale starnutendo sugli alimenti e insozzandoli con il suo muco. Suscitano ilarità anche quei miti africani che spiegano l'origine della circoncisione attribuendola alle scimmie cinocefale o a un incidente capitato ad alcuni bambini, il cui prepuzio viene casualmente reciso da steli d'erba taglienti (Remotti 2013, p. 48). Analogamente, il mito dei nativi amazzonici *taulipang* fa ridere narrando come i corpi di umani e non-umani si siano specializzati a partire dalla cattura e spartizione dell'ano primordiale che, all'inizio dei tempi, «si aggirava lentamente e cautamente, scoreggiando in faccia agli animali e alle persone, e poi scappava» (Viveiros de Castro 2011, p. 891)[5]. Remotti sottolinea l'importanza della dimensione umoristica nel prendere le distanze dai rituali e dalle abitudini antropopoietiche, evitando così un'eccessiva identificazione con essi (Remotti 1996; 2013). L'umorismo, afferma l'autore, consente di accettare e riconoscere la natura sostanzialmente contingente dei modelli di umanità adottati, «quasi a segnalare […] che è così, ma potrebbe essere altrimenti» (Remotti 2013, p. 48).

In questo contesto, intendo mostrare come i Kichwa Runakuna non si limitino a riconoscere e accettare la mancanza di modelli saldi e definitivi; essi sembrano valorizzare l'instabilità e la precarietà umana, considerandole condizioni desiderabili da raggiungere attraverso pratiche rigorose di dissoluzione controllata della corporeità. In altre parole, dopo aver provveduto per tutto il periodo infantile a "fabbricare umanità", diversi individui indigeni adulti si dedicano a un processo inverso. Attraverso l'assunzione di vomitivi e diarroici, la reclusione forzata e il rispetto di severi tabù alimentari, i Kichwa Runakuna procedono di fatto a "disfare la propria umanità".

I miei interlocutori ritengono, per esempio, che un ragazzo possa diventare guaritore soltanto dopo essersi sottoposto per diversi anni alla pratica della *sasina*[6]. Con questo termine, in lingua nativa, si indica l'attività di purga o dieta. Quest'ultima consiste in un prolungato isolamento in fore-

5. Sulla risata nel mito amerindio si veda Lagrou 2006; Viveiros de Castro 2011; Lupo in questo volume.

6. Dal verbo "sasiy", o "sasikuy". Letteralmente "fare la dieta". Il suffisso –na, in kichwa, rappresenta un concretizzatore che trasforma un verbo in un nome.

sta, accompagnato dall'ingestione di sostanze vegetali che provocano diarrea e forti conati di vomito. Ciò consente all'iniziando di spogliarsi di alcune caratteristiche antropiche, al punto di non essere più riconosciuto dagli spiriti della selva – i suoi veri insegnanti – come un essere umano: «Ero nella foresta tutto solo e avevo preso alcune piante. Stavo vomitando e avevo la diarrea. La cosa andò avanti per giorni, forse settimane. Verso la fine ero quasi svenuto: pensavo di essere morto. Ma non ero morto, ero solo cambiato. Il mio corpo era cambiato. E questo è importante, altrimenti gli spiriti hanno paura e non ti insegnano niente» (C.B., 29/09/2018). Anche i cacciatori ritengono di poter avere successo nell'attività venatoria soltanto dopo aver praticato, per almeno tre mesi, la *sasina*. Proprio come gli iniziandi, durante l'isolamento essi sono tenuti a consumare potenti preparati che inducono visioni, vomito e defecazione incontrollata. In questo modo, sperano di rendere permeabili i loro confini corporei, mimetizzandosi nel paesaggio circostante e rendendosi apparentemente inoffensivi per gli animali cacciati: «Per tre mesi, ho preso l'*uchu sananku* [*Tabernaemontana sanaho*][7]. […] La caccia, poi, è stata un successo: non li dovevo nemmeno cercare, gli animali! Venivano verso di me. E lo sai perché? Perché ero diventato foresta» (F. C. 2/04/2018).

Non è soltanto la purificazione ottenuta attraverso l'ingestione di piante medicinali a produrre una fluidificazione volontaria dei confini corporei. La *sasina* comporta una serie di proibizioni alimentari, speculari alle prescrizioni imposte ai neogenitori durante la pratica della *couvade*. Se, per esempio, il consumo di sale e "vero cibo" garantisce che il proprio figlio divenga un "vero essere umano", è fondamentale che la *sasina* sia caratterizzata dalla totale astinenza da questo minerale.

Esistono diversi parallelismi tra la condizione del lattante e quella dell'individuo che si sottopone a questo tipo di per-

7. L'uchu sananku è una pianta medicinale che, come molte altre, viene considerata capace di trasmettere particolari conoscenze e abilità a chi la ingerisce tramite l'induzione di visioni e sogni. Per tale ragione viene considerata una "*Planta Maestra*" (Pianta Maestra), un vegetale dal cui insegnamento un individuo può trarre gran parte della propria conoscenza e saggezza (*yachay*). In particolar modo, grazie all'uchu sananku i cacciatori ritengono di acquisire precisione, forza e capacità di concentrarsi. Per un approfondimento del concetto di Pianta Maestra si veda Volpi 2024.

remotti_interni_bozza1.indd 346 07/01/25 13:52

corso: entrambi i soggetti sono posizionati all'interno di uno stato di precarietà. Uno stato che, seguendo le indicazioni di Viveiros de Castro, potremmo definire di "indistinzione prospettica". Se il primo si appresta a compiere un percorso di rafforzamento corporeo con lo scopo di definire la propria umanità, il secondo sta affrontando un processo inverso. Si tratta di un processo di "disfacimento" controllato e volontario della propria umanità, a partire dal corpo. In una prospettiva antropo-poietica (Remotti, 2013), questa pratica può essere definita "antropo-litica". Il vomito, la defecazione e la prolungata astinenza dal sale rendono chi si sottopone alla *sasina* fragile come un neonato, non completamente umano e quindi estremamente vulnerabile. I Kichwa Runakuna descrivono questa condizione con il termine *kicharinakuy*, che in lingua nativa significa letteralmente "essere fluido"[8].

A una prima analisi, questi dati potrebbero suggerire che le pratiche di liquefazione controllata dei confini corporei siano orientate esclusivamente alla perdita degli attributi umani. Tuttavia, questa interpretazione non è supportata dalle numerose testimonianze etnografiche che dimostrano come, nel contesto indigeno, la dissoluzione delle specificità umane sia vista come un prerequisito fondamentale per la produzione e il raggiungimento della conoscenza autentica. Per i Kichwa Runakuna, non sono solo le attività di cura e di caccia a dover essere perfezionate attraverso la *sasina*. Qualsiasi occupazione che richieda abilità o conoscenze specifiche (come lo sciamanesimo, la coltivazione, la pesca o la produzione di manufatti in ceramica) è strettamente legata al consumo di piante medicinali e alla temporanea perdita dei propri attributi corporei.

Al fine di chiarire quest'ultimo punto, risulta necessario presentare un ulteriore esito del multinaturalismo prospettico: si tratta della soggettivazione, intesa come unica forma di accesso al sapere in ambito amazzonico. Nel corso delle pagine precedenti è emerso come il mondo indigeno sia abitato da diversi soggetti umani e non-umani. Questi condividono la caratteristica di possedere un'interiorità sen-

8. Appare interessante notare che la radice di tale verbo è costituita dal termine kicha (diarrea).

remotti_interni_bozza1.indd 347 07/01/25 13:52

ziente, ma si distinguono per via della loro forma corporea. Essa non solo garantisce loro la possibilità di apprendere la realtà a partire da punti di vista differenti: sono le stesse prospettive a configurarsi come "generatrici di realtà". «Tutti gli esseri» afferma Viveiros de Castro «vedono il mondo al medesimo modo. Quello che cambia è, invece, il mondo che essi vedono» (Viveiros de Castro 2017, p. 471).

All'interno di un sistema di pensiero di questo tipo, produrre e condividere conoscenza potrebbe risultare problematico a causa della potenziale incommensurabilità dei mondi abitati dalle persone umane e non-umane. Il mondo amazzonico prevede tuttavia diverse forme di incontro e comunicazione tra uomini, animali, piante e spiriti. Tali relazioni, che sono in prima istanza conoscitive, si danno a prescindere dall'esistenza delle discontinuità fisiche tra gli esseri e in virtù, invece, della loro condivisione di un'anima intenzionale. Da ciò ne consegue che, nel contesto amazzonico, il cammino per la conoscenza non risulti impraticabile, ma venga piuttosto intrapreso attraverso strumenti e con fini differenti.

Se all'interno dell'epistemologia tendenzialmente condivisa in Europa e in Nord America apprendere equivale a trasformare il mondo in un oggetto, in modo tale che questo possa essere analizzato e spiegato, il processo conoscitivo amerindio sembra essere guidato dall'ideale inverso. Per i Kichwa Runakuna non esiste una netta dicotomia tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto: il mondo in cui vivono è abitato da una moltitudine di soggetti che possono conoscersi reciprocamente senza l'intermediazione del linguaggio, semplicemente abbandonando la propria prospettiva e assumendone una nuova: «bisogna diventare un po' pianta, per sapere come funzionano le piante» (A.C., 19/06/2019) afferma ridacchiando un guaritore locale.

Seguendo una simile logica, l'aspirante cacciatore si trova costretto a ingerire parte delle sue prede per fare in modo che esse possano fornirgli un punto di vista privilegiato sul mondo animale. Similmente, una donna che vuole individuare un buon luogo per raccogliere la creta, dovrà ingurgitare il frutto della mora, un vegetale che cresce in terreni argillosi (M.A., 15/05/2018). Come appare evidente dagli esempi qui riportati, questo peculiare processo conoscitivo avviene tramite "predazione familiarizzante" (Fausto

remotti_interni_bozza1.indd 348 07/01/25 13:52

2001) e consiste essenzialmente nell'inglobare l'altro da sé per dare luogo a una continua produzione del proprio sapere e, contestualmente, della propria persona.

Per poter accogliere e comprendere l'alterità, tuttavia, è importante che l'identità non sia eccessivamente rigida. Rendersi precari e instabili, attraverso un processo di dissoluzione controllata della propria umanità, è un prerequisito necessario per chi desidera porsi nella condizione di poter conoscere e vedere il mondo come gli altri esseri senzienti. Se, come afferma Remotti, il percorso antropopoietico rappresenta un irrigidimento dovuto al tentativo di mettere ordine nel mare infinito delle possibilità (Remotti 2013, p. 14), quello antropo-litico può essere visto come una pratica inversa, volta al ritorno dell'incompletezza originaria e a una conseguente acquisizione temporanea di nuove possibilità. In un mondo in cui conoscere significa letteralmente "mettersi nei panni dell'altro", il pericolo più grande consiste infatti nell'essere forgiati secondo un unico modello di corporeità e, pertanto, rimanere intrappolati all'interno di una sola e indiscutibile prospettiva.

Bibliografia

Belaunde L.E
2008 *El recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*, Fefcs, Lima.

Conklin B.
2001 *Women's blood, warrior's blood and the conquest of vitality in Amazonia*, in T.A. Gregor, D.F. Tuzin (a cura di), *Gender in Amazonia and Melanesia. An exploration of comparative method*, University of California Press, Berkeley, pp. 141-174.

Erikson P.
1996 *La griffe des aïeux: marquages du corps et démarquages ethniques chez les Matis*, Peters, Paris.

Fausto C.
2001 *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*, Edusp, São Paulo.

Favole A., Allovio S.
1999 *Plasticità e incompletezza tra etnografia e neuroscienze*, in F. Remotti (a cura di), *Forme di umanità*, Mondadori, Milano, pp. 167-207.

Kelly J.A.
2003 *Relations within Health System among the Yanomami in the*

Upper Orinoco, Venezuela, University of Cambridge, Ph.D. disseration.

Lagrou E.
2006 *Laughing at Power and the Power of Laughing in Cashinahua Narrative and Performance*, «Tipití», IV, n. 1, pp. 33-56.

Lévi-Strauss C.
1962 *La Pensee Sauvage*, Agora, Paris.

McCallum C.
2001 *Gender and Sociality in Amazonia. How Real People are Made*, Berg, Oxford.

Remotti F.
1985 *Concetti spaziali nande. Un tentativo di analisi semantica*. «La ricerca folklorica», XI, pp. 13-27.
1996 *Tesi per una prospettiva antropo-poietica*, in S. Allovio, A. Favole (a cura di), *Le fucine rituali*, il Segnalibro, Torino, pp. 9-25.
1999 *Forme di umanità*, Mondadori, Milano.
2005 *Sull'incompletezza*, in F. Affergan, S. Borutti, C. Calame, U. Fabietti, M. Kilani, F. Remotti (a cura di), *Figure dell'umano. Le rappresentazioni dell'antropologia*, Meltemi, Roma, pp. 21-90.
2009 *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino.
2013 *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi*, Laterza, Roma-Bari.

Rival L.
1997 *Modernity and the Politics of Identity in an Amazonian Society*, «Bulletin of Latin American Research», XVI, n. 2, pp. 137-151.
2005 *Introduction: what constitutes a human body in native Amazonia?*, «Tipití», III, n. 2, pp. 105-110.

Seeger A., Da Matta R., Viveiros de Castro E.
1979 *A Construção da Pessoa nas Sociedades Indigenas Brasileiras*, «Bolemtim do Museu Nacional», XXXII, pp. 1-29.

Taylor A. C.
1996 *The Soul's Body and its States: An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human*, «JRAI», II, pp. 201-215.

Turner T.
1995 *Social Body and Embodied Subject: Bodiliness, Subjectivity and Sociality among the Kayapó*, «Cultural Anthropology», X, n. 2, pp. 143-170.

remotti_interni_bozza1.indd 350 07/01/25 13:52

Viveiros de Castro E.
1998 *Cosmological deixis and Amerindian perspectivism*", «JRAI», IV, n. 3, pp. 469-488.
1987 *A fabricação do corpo na sociedade xinguana*, in J. Pacheco de Oliveira (a cura di), *Sociedades Indigenas y Indigenismo no Brasil*, Ufrj, Rio de Janeiro, pp. 31-41.
2004 *Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena*, in A. Surrallés, P. García Hierro (a cura di), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, Iwgia, Lima, pp. 37-79.
2011 *O medo dos outros*, «Revista de Antropologia», LIV, n. 2, pp. 885-917.
2017 *Metafisiche Cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*, Ombre Corte, Verona.
Volpi, L.
2020 *Il corpo fluido. Costruzione e dissoluzione dell'umanità tra i kichwa dell'Alta Amazzonia peruviana*, «In Circolo», IX, pp. 71-94.
2023 *La Selva instabile. Indigeni e genetisti nell'Amazzonia peruviana*, Cortina, Milano.
2024 *Dalla punta della lingua, lo spirito. Il canto* ikaro *come mezzo di comunicazione interspecifica e come essere sonoro*, in G. Cestino, N. Baratti (a cura di) *Suono e paesaggio. Molimo 10*, Mimesis, Milano-Udine.

remotti_interni_bozza1.indd 351 07/01/25 13:52

Sezione VII.
Il "giro più lungo"

remotti_interni_bozza1.indd 353 07/01/25 13:52

Introduzione

Alice Bellagamba

È sempre emozionante leggere *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, un libro che Francesco Remotti pubblicò per la prima volta nel 1990, risultato di un corso di antropologia culturale, tenuto alla Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Torino nell'anno accademico 1995-1986. Il corso, racconta Remotti nell'introduzione, s'intitolava "Noi come i selvaggi". Erano anni in cui la critica alle radici coloniali dell'antropologia, come scienza del primitivo e dell'esotico, iniziata durante gli anni 1970, si sviluppava vigore nel contesto degli studi post-coloniali, e nuove generazioni di antropologi e di antropologhe, dal background indigeno, rivendicavano il diritto a rappresentare le proprie culture di appartenenza, diventandone i portavoce e discutendo le implicazioni etico-politiche di questa scelta (Kuper 1994, pp. 544-55). Per Michel Rolph-Trouillot (2003), antropologo di origini haitiane in quegli anni impegnato a costruire una riflessione che potesse catturare le rapide trasformazioni innescate dalla fina della guerra fredda, la disciplina – nata e sviluppatasi come sapere "dello spazio selvaggio", cioè di ciò che l'immaginazione geografica occidentale qualificava come radicalmente altro da sé – avrebbe dovuto ora affrontare il compito di considerare l'Occidente stesso come una costru-

zione storica e contingente. E da diversi e molteplici punti di vista, antropologhe ed antropologi si interrogavano sulle implicazioni di fare ricerca "qui", piuttosto che sull' "altrove", interessandosi di comunità, gruppi umani che appartenevano allo stesso contesto geografico-storico del ricercatore (o delle ricercatrici, perché ormai da un decennio le prospettive femministe fertilizzavano la disciplina)[1]. Remotti, che alla fine degli anni 1970, in un articolo molto conteso, aveva contestato le tendenze autarchiche dell'antropologia italiana (Remotti 1979; Dei 2018, p. 265), in *Noi, primitivi* proponeva né di privilegiare il "qui" né "l'altrove", quando piuttosto di esplorarne le connessioni originali e creative. Se l'antropologia, per costruirsi come sapere, aveva a lungo spinto sostenuto l'importanza di uscire dalle abitudini del proprio ambiente di appartenenza, così da coltivare l'apprezzamento di ciò che rende storicamente e culturalmente gli esseri umani simili e dissimili, altrettanto importante era il movimento opposto, anche se meno tematizzato nella storia della disciplina: il ritorno, che Remotti sintetizzava efficacemente riprendendo l'espressione di Clyde Kluckhohn (1949, p. 20) "il giro più lungo è spesso la via più breve per tornare a casa". Non si può, in altre parole, dire tale l'avventura antropologica se quanto appreso perdendosi per sentieri laterali, facendo lunghe soste di approfondimento, mancasse di un effetto trasformativo nei confronti del punto di partenza. Questo può essere culturale o sociale (gli assunti o i luoghi comuni del mondo cui appartiene il ricercatore o la ricercatrice) ma anche teorico-concettuale, e lo spostamento può avvenire nello spazio come nel tempo. Su questa possibile apertura dell'antropologia in senso diacronico, Remotti (2013; 2014) ha insistito ripetutamente, sostenendo che lo sguardo a ritroso possa divenire uno strumento per sottrarsi all'immediatezza e alla tirannia del tempo presente, soprattutto apprezzando il valore del grande archivio antropologico sia a livello dei contenuti descrittivi quanto della teoria e dei modelli sviluppati nella comprensione di contesti specifici: "gli antropologi, sciuponi e modaioli si dimenticano troppo spesso che il loro sapere contiene dei magazzini, dove sono depositati i tesori delle ricerche etnografiche ed etnologiche di un tempo:

1. Per esempio Jackson (1978)

remotti_interni_bozza1.indd 356 07/01/25 13:52

catturati dalla auto-riflessività e affascinati dall'attualità, gli antropologi disdegnano di recarsi in questi depositi ormai sempre più polverosi" (Remotti 2013, p. 25).

Il "giro lungo", visto oggi a distanza e nella consapevolezza di come Remotti l'abbia sviluppato in una vera e propria "antropologia del noi" (dove i "noi" sono forme culturalmente e storicamente costituite di umanità) può essere considerato simultaneamente un'ambizione e una metodologia. È un'ambizione, quella della trasversalità che va coltivata con cura perché viviamo in una fase storica, cominciata alla fine del secolo scorso, in cui i "noi" sembrano ripiegarsi su sé stessi, e l'antropologia, definendosi prevalentemente come sapere critico, tende ad abbandonare il suo progetto comparativo abbracciando l'idea che tocchi ai nativi "studiare i nativi" (Kuper 1994, p. 545). Alessandro Lupo, in questo volume, con un'analitica considerazione del posto che il riso ha nella mitologia e nel folklore di un gruppo indigeno messicano, ci ricorda invece come esso, ancorché passato di moda in certi ambienti antropologici, continui ad espandersi e potenziarsi, attraverso una ricerca etnografica consapevole dei repertori di conoscenze che si sono accumulati rispetto al contesto studiato, e interessata ad addentrarsi nelle sfumature del linguaggio e dell'espressione comunicativa rituale e quotidiana. Roberta Zanini, dal canto suo, ripercorrendo alcune tappe della sua etnografia in area alpina riprende il concetto di somiglianze di famiglia, centrale nella teorizzazione fatta da Remotti del giro lungo come passaggio fondamentale verso la costruzione di un'antropologia intesa come "una rete di connessioni … che 'attraversa' un certo numero di diversità culturali, ponendo in evidenza e tematizzando teoricamente sia le differenze sia le somiglianze" (Remotti 2013, p. 23). Concentrandosi sul processo di costruzione dell'idea di comunità, Zanini approda a una ridefinizione del giro lungo, come da un lato costante confronto con le teorie e i metodi elaborati da antropologi di generazioni precedenti, fra cui Remotti, così da contrastare il rischio di trasformare la "domesticità del campo" in un' "eccessiva domesticità teorica", e dall'altro apertura alle molteplici, e soventi dissimili prospettive degli interlocutori che la ricerca incontra, inclusi i progetti educativi e socio-sanitari accomunati da una logica di sviluppo locale. Mastroianni media dalla riflessione di Remotti l'idea che l'antropologia, oltre che sapere scientifico, sia

remotti_interni_bozza1.indd 357 07/01/25 13:52

anche "un'attitudine, una prospettiva esistenziale, un modo di essere al mondo incentrato sull'ascolto, sull'apertura, sul dialogo e sul pensiero insieme agli altri", mentre Vignato, a partire da una minuziosa ricostruzione etnografica, approda a decolonizzare la categoria dell'adolescenza, attraversando teorie, ponendo fra loro in dialogo esperienze di vita, interrogandosi, da un passaggio all'altro, sugli attraversamenti compiuti nel processo della ricerca. Come il saggio di Lupo, che è altrettanto denso e accurato, anche questo è testimonianza della lentezza e della pazienza del giro lungo: se l'antropologia, in quanto sapere trasversale, generalizza grazie all'attraversamento di casi, questi casi, a loro volta, sono il risultato di una conversazione fra l'antropologa (o l'antropologo), i contesti che studia e gli interlocutori con cui interagisce, che si approfondisce e si arricchisce con il passare del tempo.

Bibliografia

Dei F.
2018 *Filosofia più fieldwork. L'antropologia di Francesco Remotti*, «Studi Culturali», XV (2), pp. 261-269.

Kluckhohn C.
1949 *Mirror of Man*, McGraw-Hill, New York (trad. it. *Lo specchio dell'uomo*, Garzanti, Milano).

Kuper A.
1994 *Culture, identity and the project of a cosmopolitan anthropology*, «Man», 29 (3), pp. 537-554.

Jackson A.
1978 *Anthropology at Home*, Tavistock, London.

Remotti, F.
1978 *Tendenze autarchiche nell'antropologia culturale italiana. Note in margine a un convegno su Antropologia culturale e marxismo*, «Rassegna Italiana di Sociologia», 2, pp. 183-226.
2009 *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, 2ª ed., Bollati Boringhieri, Torino.
2013 *Questione di sopravvivenza. Un ripensamento epistemologico per l'antropologia culturale*, «EtnoAntropologia», 1 (1/2), pp. 11-31.
2014 *Per un'antropologia inattuale,* Milano, Elèuthera.

Trouillot M.-R.
2003 *Global Transformations. Anthropology and the Modern World*, Palgrave and Mcmillan, New York.

remotti_interni_bozza1.indd 358 07/01/25 13:52

Il potere del riso rituale tra gli indigeni messicani. Riflessioni "remottiane" su società (apparentemente) molto serie

Alessandro Lupo

Introduzione

Nei "giri lunghi" compiuti presso i popoli extraeuropei che gli etnologi pertinacemente si ostinano a studiare, un oggetto come il riso è tra quelli che più si prestano a mettere in luce la molteplicità e la diversità degli stili linguistici e comunicativi, dei valori, dei modelli sociali e delle forme espressive che gli esseri umani concepiscono e adottano nei loro diversi contesti di vita. Poche manifestazioni di una cultura, infatti, sono più legate alla mutevolezza dei codici culturali locali e per un osservatore esterno inesperto risultano più opache alla comprensione di ciò che suscita il riso dei nativi. Nell'"antropologia implicita" che ogni società elabora (Remotti 1990, pp. 25 ss.), il riso non solo si presta paradigmaticamente a definire il "noi" in contrapposizione agli "altri", ma assai spesso lascia trapelare anche la tensione critica verso i propri modelli che ogni cultura incuba, quegli "elementi di negazione" (ivi, p. 260) che spesso si manifestano nei momenti antistrutturali delle pratiche rituali e che racchiudono un "senso delle possibilità" intrinsecamente critico nei confronti dell'ordine vigente e dinamicamente proteso verso la sua messa in discussione e trasformazione. Nelle pagine che seguono cercherò di dimostrare come

un'escursione nella comicità rituale di un gruppo indigeno messicano, anziché configurarsi come un ennesimo esempio dell'apparente "irrilevanza" e "futilità" dei temi sui cui si incentrano le ricerche degli antropologi (ivi, p. 16), possa invece contribuire a espandere e potenziare la capacità di analisi che l'antropologia ricava mettendo in gioco le proprie categorie e i propri concetti in un continuo confronto trasversale con quelli offerti dalle "etnoantropologie" altrui e costantemente rielaborati in un processo senza fine di ricalibrazione e affinamento teorici (ivi, pp. 23, 266-270).

Quando ho intrapreso la lettura del libro *Ridere degli dèi, ridere con gli dèi* (Bettini, Raveri, Remotti 2020), nel quale Francesco Remotti (2020a) sottolinea come l'umorismo teologico sia per lo più estraneo alle grandi religioni (ebraismo, cristianesimo, islam, buddhismo…) e invece caratteristico di quelle "senza nome", tra cui paradigmaticamente quelle africane, mi sono ricordato di quanto raccontava a Flavia Cuturi e a me il nostro maestro Italo Signorini, la prima volta che nel 1979 ci iniziò alla ricerca sul terreno nel Messico meridionale. E cioè il contrasto tra la gioiosa allegria che caratterizzava gli Nzema del Ghana, tra cui aveva svolto le sue prime indagini etnografiche sotto la guida di Vinigi Grottanelli, e l'introversa seriosità degli indigeni messicani al cui studio ci stava destinando. Vi sono, infatti, alcuni aspetti esteriori ben evidenti delle società con cui noi interagiamo che ne rivelano un generale atteggiamento nei confronti dell'esistenza, delle relazioni sociali, della vita e del sacro. E non v'è dubbio che le civiltà mesoamericane del passato e del presente non si presentino a un primo sguardo come particolarmente propense al riso, alla comicità, al gioco e allo scherzo. Basterà citare un paio di autorevoli pareri, uno di uno specialista di iconografia maya classica e l'altro di un celebre etnologo:

> In view of the abundant imagery of death, mutilation, and sacrifice, humor may seem quite out of place in the art not only of the Maya but also ancient Mesoamerica as a whole (Taube 1989, 351).

> The Middle American Indian, with his somber religious ideology and his often tragic history, has an even more established reputation for humorless sobriety than the Brit-

remotti_interni_bozza1.indd 360 07/01/25 13:52

ish, the Germans, or his North American Indian Cousins (Edmonson 1967, p. 191).

In effetti, la prima impressione che si ricava dalla vita quotidiana degli abitanti di un villaggio huave o nahua[1] non è certo quella di spensierata ed estroversa gaiezza che Signorini attribuiva al mondo nzema. Il che è ancor più evidente se si considerano le manifestazioni più ricorrenti della vita religiosa, ispirate quasi ovunque a un cattolicesimo sincretico serioso, paludato e ben poco ludico. Il che può derivare in parte da ciò che ancora permane dell'antico retaggio preispanico, allorché le concezioni religiose erano ispirate a una profonda e cupa consapevolezza della precarietà degli equilibri cosmici e della fragilità della vita umana e all'idea che per garantirne la perpetuazione tutti gli esseri umani dovessero sottoporsi a continue e dolorose mortificazioni del corpo, e spesso versare il proprio e l'altrui sangue in autosacrifici e sacrifici cruenti su vasta scala (López Austin 1997). Il cattolicesimo iberico che venne imposto in sostituzione dell'antico paganesimo, se per un verso ne contrastò recisamente la logica sacrificale, nondimeno si configurò come ancor meno propenso al riso e alla valorizzazione del comico, e propose un'iconografia non meno drammaticamente tragica (Gruzinski 1990). La storia coloniale dell'evangelizzazione si accompagna assai più con lagrime e sangue che con festa e risa.

Tuttavia, sia l'archeologia e l'iconografia relative al passato precoloniale, sia le indagini etnografiche più recenti attestano che anche all'interno della religiosità indigena passata e presente non mancano gli spazi per l'espressione di forme di comicità rituale e di quello che Remotti (2020a) ha chiamato "umorismo teologico": ovvero occasioni in cui è la divinità a ridere (nel mito o nel rituale), oppure altre in cui sono gli umani a ridere delle vicende e delle azioni degli dei, quando non del proprio stesso riso intorno alle cose divine. Malgrado l'avversione al riso che fin dai tempi

1. Faccio riferimento ai due principali gruppi etnolinguistici messicani presso i quali ho svolto le mie indagini etnografiche, in seno alla Missione Etnologica Italiana in Messico di cui faccio parte dal 1979 e che dirigo dal 1998. Tali ricerche sono state possibili grazie al costante sostegno del Ministero degli Affari Esteri e a più saltuari contributi del MIUR e della Sapienza Università di Roma. Per maggiori informazioni sulla MEIM, rinvio al suo sito: https://meim.digilab.uniroma1.it/.

remotti_interni_bozza1.indd 361 07/01/25 13:52

di sant'Agostino è connaturata alla religione cristiana, e che probabilmente indusse i primi cronisti (essi stessi evangelizzatori) a sottostimare, tacere e fraintendere gli aspetti ilari e giocosi del paganesimo indigeno (Brylak 2023), ci sono giunte alcune testimonianze su come in esso non mancassero occasioni volte a propiziare o inscenare il riso divino, per lo più in riti il cui scopo era favorire la fertilità, la rigenerazione, l'ottenimento di beni copiosi[2]. Così, durante la festa di Ochpaniztli, gli Aztechi preparavano accuratamente il sacrificio di colei che – *ixiptla*, cioè vero e proprio ricettacolo vivente della divinità[3] – era incaricata di impersonare la dea della terra e delle messi Toci 'Nostra nonna', adottando diverse strategie per indurla al riso, considerato un importante fattore propiziatorio nei confronti degli scopi della cerimonia (mentre se avesse provato tristezza o pianto le conseguenze sarebbero state nefaste per l'intera società, con molti guerrieri uccisi in battaglia e donne morte di parto coi loro bambini: v. Sahagún 1989, p. 148; Durán 1967, vol. 1, p. 145; Mazzetto 2021). Anche presso altre civiltà mesoamericane, come la maya, le celebrazioni religiose erano l'occasione per realizzare riti in cui si producevano effetti comici mettendo in scena la sovversione dell'ordine cosmico e sociale, ostentando organi o pratiche sessuali, infrangendo distinzioni tra classi sociali e tra umani e animali (cfr. Edmonson 1967; Bricker 1973; Taube 1989).

Fino a non molti anni or sono, anche gli etnologi mesoamericanisti hanno per lo più trascurato il tema del riso rituale, probabilmente per una serie di concause: dall'oggettiva difficoltà nel penetrare i codici locali con cui comprendere il senso di un umorismo il cui accesso è assai ostico agli estranei (Edmonson 1967, p. 191), all'influsso di pregiudizi eurocentrici che li hanno indotti a ritenere meno centrali nelle culture studiate i risvolti comici della religiosità nativa (Bricker 1973), sia per quella che Overing (2000, 65) ha definito come una "malattia di *gravitas*" nello studio antro-

2. Non diversamente, si direbbe, da quanto avveniva nel mondo mediterraneo antico, in cui il riso di Demetra o di Era veniva direttamente associato alla fertilità delle coltivazioni (cfr. tra gli altri Reinach 1911; Propp 1939; Signorini 2000/2001; Bettini 2020).

3. Il termine nahuatl *ixiptla* – tradotto come «personificatore» o «involucro-organi della vista, dell'udito e della voce» (Dehouve 2016) e «a surface flayed thing» (Bassett 2015, 132) – si riferisce a un'ampia varietà di persone, manufatti e oggetti che si riteneva potessero impersonare, racchiudere o rappresentare le forze e le entità extraumane.

pologico dei popoli amerindiani. Fatto sta che – malgrado quell'impressione di apparente maggior seriosità di costoro rispetto per esempio alle società africane cui ho accennato in apertura – chi presti adeguata e protratta attenzione agli atti e alle parole che accompagnano la vita religiosa dei popoli originari a noi contemporanei vedrà che non vi mancano affatto i contenuti umoristici o burleschi: dalle narrazioni fondative della realtà o con protagonisti extraumani (che noi chiameremmo "miti") con trama esplicitamente comica, alle pratiche cerimoniali che inscenano pantomime, danze, scaramucce o vicende miranti a canzonare le autorità, ridicolizzare le norme tradizionali o irridere categorie sociali ed etniche (cfr. Bricker 1973; Sevilla 2002; Galinier 2009). Nelle pagine che seguono mi soffermerò sull'analisi di due esempi, riguardanti alcuni miti e una importante festività degli Ikoots (o Huave) di San Mateo del Mar, per comprendere i quali mi sono tornate assai utili le considerazioni formulate da Francesco Remotti nei due saggi del volume testé menzionato.

Il riso nel mito

Gli Ikoots sono una popolazione di pescatori alle prese con un ecosistema lagunare estremamente difficile e precario, la cui sopravvivenza dipende dalla regolare e misurata presenza di piogge stagionali, senza le quali le lagune si prosciugano e non possono fornire la produzione ittica necessaria alla sussistenza, ma che se eccessive rischiano di inondare e rendere invivibile l'intero territorio (Signorini 1979, 2008; Lupo 1981, 2015a, 2023). La maggior parte della tradizione "mitologica" ikoots è pertanto incentrata sulla lotta tra le forze complementari da cui dipende il regime delle piogge, incarnate simbolicamente dal serpente e dal fulmine: il primo, un essere ctonio che vive nell'interno delle montagne circostanti la regione lagunare e il cui desiderio è che precipitazioni copiosissime rendano friabili le pendici dei monti e gli consentano di sfondarne le pareti per gettarsi verso l'oceano e lì trasformarsi in ciclone (*ndiük oik* 'serpente nube'); il secondo, l'entità divina preposta a garantire la giusta misura delle piogge, e il cui spaventoso potere è rappresentato dalle saette che occasionalmente mietono vittime tra i pescatori sulla riva delle lagune e il bestiame al pascolo. Mentre in questi miti di argomento

"meteorologico" i motivi umoristici sono pressoché assenti, forse anche per la drammatica immediatezza delle istanze in gioco, da cui la stessa vita degli Ikoots dipende, ve ne sono altri, di taglio cosmogonico, in cui esso invece compare con bella evidenza.

Il primo cui voglio accennare riguarda la truculenta storia di una coppia di fratellini, la maggiore dei quali (in alcune versioni il genere dei protagonisti è invertito) uccide il cadetto, decapitandolo e imbandendone le carni ai genitori in un pasto antropofagico che viene loro rivelato da alcuni segnali: gocce di sangue che cadono sul tavolo, facendo alzare lo sguardo sulla testa mozzata appesa al colmo del tetto della capanna; le dita della piccola vittima che galleggiano nella zuppa; la sua voce che mette in guardia la madre dalla natura della carne che sta per ingerire. Scoperta, la fratricida sfugge all'inseguimento materno arrampicandosi su un albero, dal quale spicca un balzo fino alla luna, ove è visibile ancor oggi con le fattezze di un coniglio, che quando è preda del raptus famelico morde l'astro, facendolo sanguinare e provocando le eclissi (chiamate *atsaramb müm kaaw* 'morde la luna'). Nella variante narratami dall'esperto narratore Juan Olivares, il protagonista è maschio e appena giunto sulla luna la afferra e la deflora, originando così le mestruazioni delle donne. Una narrazione di fratricidio, cannibalismo (e incesto), che non parrebbe prestarsi a alcun risvolto comico[4]. Ma un dettaglio narrativo ricorrente in più versioni introduce l'irrisione della madre inseguitrice, cui la figlia grida dall'alto dell'albero su cui ha trovato scampo prima di salire in cielo: «*Chipip a tok, chipip a tok. Netzamb mikwal!* 'Il ficus è liscio, il ficus è liscio [e non mi ci potete seguire]. Hai mangiato tuo figlio!'». Non paga del crimine commesso, l'assassina aggiunge così ai propri misfatti la burla macabra del rinfacciare ai genitori la vanità del loro inseguimento e l'involontario pasto antropofagico.

Più esplicitamente comica è una seconda narrazione ikoots, anch'essa legata a vicende riguardanti l'origine del

4. Sulla narrazione di Xawealeat si vedano Lupo (1981, 2011, 2015b) e Ramírez (2018, pp. 61-62); oltre a un radiodramma realizzato nel 2008 dal docente del *Bachillerato Comunitario Ikoots* Constantino Canales Gijón e a un cortometraggio omonimo realizzato nel 2018 da Edgar Rangel Gutiérrez con gli alunni della scuola primaria Emiliano Zapata.

remotti_interni_bozza1.indd 364 07/01/25 13:52

cosmo, che costituisce la versione locale di un motivo assai diffuso nel Messico sudorientale e normalmente conosciuto come il ciclo dei gemelli che si trasformano in sole e luna (cfr. Bartolomé 1984, 2021). Nelle versioni che ho potuto faticosamente raccogliere sul campo – proprio per il contenuto scabroso e la conseguente grande ritrosia dei miei interlocutori nel permettermi di registrarle, malgrado i decenni di frequentazione – i protagonisti sono due fratelli bambini (non gemelli), verosimilmente orfani[5] e costretti a vivere con l'anziana nonna (cfr. Ramírez 2018, pp. 216-217; Lupo 2015b). Il racconto, noto a ogni adulto di San Mateo del Mar, s'intitola *Xikwüwít* 'Cervuccio', dal vezzeggiativo con il quale la vecchia – che periodicamente si reca nella selva di nascosto dai nipoti – convoca gridando il suo sposo: un possente cervo cui porta del cibo da lei confezionato. Al richiamo ripetuto tre volte: «*Xikwüwít, xikwüwít, apmeret, ngwa apmeraok ah*? 'Cervuccio, cervuccio, vuoi mangiare o vuoi scopare?'», il cervo, con voce baritonale che i narratori si sforzano di render comicamente cavernosa, risponde lapidariamente: «*Sanaok*! 'Voglio scopare!'». Dopodiché la donna si mette carponi per la bisogna e il cervo la monta. Ma i risvolti comici della vicenda non finiscono qui, ché i due discoli spiano la nonna, ne scoprono gli incontri segreti e decidono di por fine a tali amplessi zoofili, castigando la sua perversa lussuria. Così uccidono il cervo, lo scuoiano e ne cucinano la carne in una zuppa che – come già la protagonista del mito precedente – propinano alla nonna inconsapevole. In maniera del tutto parallela, al momento di ingoiare la pietanza ella si accorge dell'inganno, per una goccia di sangue che le cade sul capo: alzati gli occhi, vede appesa al tetto la testa del cervo e scoppia in lacrime. Quindi, desolata per la scomparsa del suo compagno nonché fonte di piacere sessuale, la donna si consola nottetempo con un fallo artificiale di cera, che conserva nascosto nella propria cesta. Ma i fratelli, insospettiti dalle parole dolci che la nonna rivolge – come un tempo al cervo – allo strumento

5. Nella mitologia ikoots, diversi dei protagonisti responsabili di azioni dalle conseguenze cosmologicamente durature sono orfani o figli di una ragazza madre: colui che avrebbe creato le lagune e donato ai Huave il sale e il gambero si chiama appunto Ndeaj, variante dispregiativa di *ndeoj* 'orfano' (cfr. Ramírez 2018, pp. 63-64; Tallè 2019, pp. 375 ss.).

remotti_interni_bozza1.indd 365 07/01/25 13:52

del suo piacere, la spiano nuovamente e, una volta uscita di casa, cospargono l'oggetto di peperoncino piccante, sicché quando ella torna a usarlo è facile immaginare le terribili e al contempo esilaranti conseguenze. Nella versione di Juan Olivares – che a me non si sentì di raccontare anche quest'ultimo dettaglio, narrato invece anni prima a Elisa Ramírez (2018, pp. 216-217) – non si menziona ciò che avviene dei pestiferi marmocchi in seguito, mentre nella maggior parte delle versioni raccolte tra gli altri gruppi etnici della regione essi sfuggono al castigo dell'ava infuriata salendo in cielo e trasformandosi in sole e luna. Tuttavia a giugno del 2023, nel parlare di questo racconto al docente di liceo Aníbal Gijón, egli mi rivelò di averne ascoltata da un anziano specialista rituale una versione in cui effettivamente i protagonisti divengono i due astri. Ciò ha smentito la mia anteriore supposizione (cfr. Lupo 2015b) che il racconto di Juan Olivares (celebre narratore di storie lubriche) fosse la metamorfosi secolarizzata e con interpolazioni boccaccesche di un antico mito, di cui era andato perduto il contenuto cosmogonico e astrale. Al contrario, la scoperta che per alcuni autorevoli narratori autoctoni i dettagli più scabrosi e comici fanno ancora parte del mito di origine del sole e della luna mostra che l'elemento umoristico è intrinseco a questo mito. D'altronde, basta rivolgere lo sguardo all'area amazzonica per constatare come le gesta creatrici di personaggi divini nella tradizione amerindiana siano perfettamente compatibili con risvolti ludici, erotici, scatologici – di fatto pienamente comici (Lévi-Strauss 1980; Overing 2000).

Il fatto che la parte eroticomica sia costitutiva di questo mito, e non un'interpolazione recente, rivela come la religione ikoots possa rientrare a buon diritto tra quelle che Remotti (2020a, p. 18) chiama «*joking religions*[, le quali] in termini di apparati rituali e ideologici […] ospitano in maniera strutturale, [ancorché] sempre delimitata e circoscritta, la dimensione comica, quella del riso». La stessa difficoltà che ho sperimentato nel vincere il pudore dei miei amici nativi affinché mi narrassero per intero il racconto di Xikwüwít spiega verosimilmente il perché i suoi dettagli più sconci e umoristici non compaiano nelle versioni raccolte dai ricercatori tra i gruppi etnici limitrofi: non è scontato che i narratori li avrebbero riferiti ai ricercatori che hanno raccolto quelle versioni (Parsons 1936, pp. 324-327; De Cic-

remotti_interni_bozza1.indd 366 07/01/25 13:52

co e Horcasitas 1962; Incháustegui 1977, p. 28; Bartolomé 1979, pp. 23-25; Hollenbach 1977; Boege 1988, pp. 95 ss.; Van der Loo 1997, p. 79; Cruz Ortiz 1998, pp. 20-23; Katz 2017, p. 110). E – se non paiono troppo azzardati alcuni primi sommari raffronti con l'iconografia maya classica (figura 1) (IV-X secc. d.C.) – lo conferma la presenza in numerosi vasi dipinti di quel periodo del motivo di donne nude o discinte che amoreggiano con cervi, che ha indotto gli studiosi a ipotizzare l'esistenza di un antico ciclo narrativo intorno a questo argomento (Thompson 1939, pp. 150-151; Velásquez 2005, pp. 38-39). Un'ulteriore conferma la fornisce la versione raccolta nell'attuale Belize circa un secolo fa da Eric Thompson (1930, pp. 120-121; 1967, pp. 22-23), ove i fratelli che diventeranno sole e luna scoprono gli amplessi della nonna con un amante animale (forse un pecari, non un cervo), lo uccidono e gliene danno da mangiare il pene. Successivamente (Thompson 1930, p. 123) ingaggiano con la vecchia un duello a base di indovinelli a sfondo sessuale, vinto il quale la uccidono. In una pubblicazione posteriore, lo stesso Thompson (1967, p. 37) riporta ulteriori varianti maya del racconto, in cui l'amante della vecchia è un cervo; e in una di tali versioni è l'impronta dello zoccolo di un cervo a formare la vagina della dea lunare (ivi, 38). Mi pare dunque comprovato che sia il racconto di Xawealeat che quello del "Cervuccio" vadano interpretati come altrettanti esempi di "umorismo teologico" ikoots, i cui protagonisti, pur non presentandosi compiutamente con le caratteristiche dei *trickster*, svolgono la funzione di «mettere in ridicolo i costumi più sacri, viola[re] i tabù più consacrati, si vanta[no] quando, al contrario, dovrebbe[ro] vergognarsi, sfida[no] le divinità» (Remotti 2020b, p. 219). In altri termini, incarnando la componente comica delle storie sacre sull'origine del cosmo, essi ne desacralizzano almeno in parte i presupposti normativi, relativizzando la rigida cogenza delle norme e dei valori e dando agli ascoltatori lo spunto per ridere sia *delle* figure divine, come la lubrica nonna zoofila e autoerotista (facilmente identificabile con l'anziana dea della tessitura del pantheon mesoamericano[6]), sia anche ridendo *con* esse, come quando la

6. Si vedano al riguardo Thompson (1939) e López Austin (1990).

remotti_interni_bozza1.indd 367 07/01/25 13:52

fanciulla fratricida irride dall'alto i genitori indotti al pasto cannibalico.

Il riso nel rito

Il secondo esempio che voglio esaminare riguarda un dettaglio della più importante e complessa delle celebrazioni rituali degli Ikoots, quella di Corpus Christi (figura 2), che costituisce il culmine del loro calendario liturgico, situandosi nel momento cruciale in cui, terminata la lunga stagione secca, ci si aspetta che sopraggiungano le benefiche piogge a irrigare i campi riarsi e soprattutto a colmare d'acqua dolce le lagune, consentendo così la riproduzione della fauna ittica e in special modo del gambero (cfr. Signorini 2008; Lupo 2023). Il culmine di più giorni di fasi preparatorie, svolte nelle abitazioni dei *mayordomos*, presso il municipio o la *Casa del pueblo*, lungo le vie del centro abitato e negli spazi interiori e circostanti alla chiesa, è la Danza chiamata *Mal ndiük* 'Testa del serpente', che inscena una peculiare reinterpretazione ikoots di alcuni modelli ispanici della celebrazione di Corpus introdotti secoli or sono dagli evangelizzatori domenicani, in cui la lotta biblica tra Davide e Golia è riplasmata nella simbologia locale dello scontro tra il fulmine (*monteok*) e il serpente (*ndiük*), al termine della quale il primo (massima espressione dell'ordine cosmico ikoots) decapita metonimicamente il secondo (incarnazione dell'eccesso meteorologico), levandogli il copricapo ed esibendolo come trofeo. Salvo poi restituirglielo e riportarlo in vita, onde impedire che la sua temporanea morte rituale possa avere indesiderate conseguenze dannose, come per esempio compromettere una abbondante erogazione di pioggia (Lupo 2023).

Pur essendo un'occasione di massima e serissima sacralità, cui tutta la popolazione assiste con la più assoluta compunzione, nella consapevolezza che alla performance rituale dei danzanti è attribuita la capacità di determinare la regolare e misurata erogazione delle piogge, alla fine della lunga danza nella piazza centrale del villaggio, prima che i due protagonisti– il fulmine e il serpente – si trasferiscano nello spazio antistante alla chiesa per inscenare la decapitazione del secondo (e la sua successiva "ri-capitazione"), vi è un breve intermezzo ludico, nel quale colui che impersona il serpente abbandona il centro della piazza, si

remotti_interni_bozza1.indd 368 07/01/25 13:52

mescola al pubblico assiepato ai suoi bordi (figura 3) e tocca leggermente i loro corpi col proprio finto *machete* di legno: ora ne passa il filo diagonalmente attraverso il torace, ora dietro il collo o sulle braccia, simulando di ferirli, mutilarli e decapitarli, mentre tutti gli spettatori – incluse le vittime prescelte – scoppiano a ridere.

Per quanto gli Ikoots abbiano difficoltà a spiegare il senso del gesto del serpente e il perché questa finta aggressione armata susciti il loro riso, in questo caso mi sembrano pienamente calzanti le riflessioni sul riso rituale di Remotti, allorché interpreta il rito *chihamba* degli Ndembu (Turner 1975) in termini di un'alternanza di fasi sacralizzanti e desacralizzanti, volte le une ad affermare la potenza, la necessità e la sacralità delle figure extraumane il cui intervento si cerca di propiziare col rito, le altre a ricordare come le loro personificazioni rituali siano il frutto di «processi di entificazione religiosa, di fabbricazione e di finzione del sacro» (Remotti 2020b, p. 226). In questo modo, pur assistendo con palpitante adesione emotiva alla messa in scena dell'azione contrapposta delle forze cosmiche che scatenano e calmierano le piogge tanto agognate, gli spettatori ikoots della danza del serpente sono richiamati alla consapevolezza che questa è pur sempre una umana rappresentazione, una finzione. In altri termini, una consapevole oscillazione, un dosaggio alternato tra sacralizzazione e desacralizzazione che concede degli spazi di autonomia agli umani, nei quali essi possono ridere dell'azione dei personaggi divini, senza sentirsi totalmente soverchiati e minacciati dal loro potere: il *machete* del serpente è pur sempre di legno e quelle che infligge sono finte ferite. Mettendo in evidenza questa capacità delle *joking religions* di credere nell'efficacia performativa delle proprie rappresentazioni rituali, e al contempo di riderne, Remotti sottolinea uno degli aspetti più originali del modo in cui esse gestiscono l'umorismo teologico. In diverse circostanze, alcuni attori rituali in qualche misura calmierano l'adesione acritica dei membri del gruppo ai modelli teologici, svelandone l'origine umana e rievocando il ruolo "poietico" della fede nel generare i propri oggetti culturali. Attraverso il riso sapientemente inframmezzato alle più serie celebrazioni rituali, anche gli Ikoots fanno in modo di «non salire troppo in alto lungo la scala della

remotti_interni_bozza1.indd 369 07/01/25 13:52

sacralizzazione, [di] non trascendere la sfera del simbolico per approdare all'ontologia» (Remotti 2020b, p. 227).

La presenza apparentemente incongrua durante le giornate della celebrazione di Corpus dei buffoni rituali (*tar*) – personaggi mascherati che impersonano figure mostruose, che inscenano accanto a fasi rituali di massima compunzione altre con danze *en travesti* in cui danzanti maschi indossano panni muliebri, che scandalizzano chi capita sotto le loro grinfie esibendo ritagli di riviste pornografiche (figura 4) e simboli fallici (figura 5) – contribuisce anch'essa a stemperare la drammaticità della liturgia ufficiale cattolica, che nella festa dedicata a celebrare il trionfo dell'eucarestia sul peccato, del Bene assoluto su ogni forma di Male, raggiunge la sua massima espressione egemonica. Mi sembra lecito leggere in questa «coabitazione dello scherzo e del non-scherzo» (Remotti 2020a, p. 11) un indizio della appropriazione e reinterpretazione creativa da parte degli indigeni della religione imposta loro dai colonizzatori. Ma anche la loro capacità di usare il riso rituale per affermare un persistente margine di autonomia critica, per evitare di «infilarsi in credenze senza scampo, in sacralizzazioni assolute e senza via di uscita» (Remotti 2020b, p. 228), evidentemente avvertite come un'imposizione esogena e un modello incongruo, cui è dunque lecito applicare – ovviamente in giusta misura – il potere desacralizzante del riso.

Bibliografia

Bartolomé M.A.
1979 *Narrativa y etnicidad entre los chatinos de Oaxaca*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Oaxaca.
1984 *El ciclo mítico de los hermanos gemelos Sol y Luna en las tradiciones de las culturas oaxaqueñas*, Centro de las Culturas Oaxaqueñas – Instituto Nacional de Antropología e Historia, Oaxaca.
2021 *Los viajes de Sol y Luna. El Ciclo de los Gemelos en Oaxaca, México y América del Sur*, Secretaría de Cultura – Instituto Nacional de Antropología e Historia – Fondo de Cultura Económica, México.

Bassett M.H.
2015 *The Fate of Earthly Things. Aztec Gods and God-Bodies*, University of Texas Press, Austin.

Bettini M.
2020 *Ridere degli dèi nell'antichità classica*, in M. Bettini, M.

remotti_interni_bozza1.indd 370 07/01/25 13:52

Raveri, F. Remotti, *Ridere degli dèi, ridere con gli dèi*, il Mulino, Bologna, pp. 59-102.

Bettini M., Raveri M., Remotti F.
2020 *Ridere degli dèi, ridere con gli dèi*, il Mulino, Bologna.

Boege E.
1988 *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones en la identidad étnica en el México actual*, Siglo XXI, México.

Bricker V.R.
1973 *Ritual Humor in Highland Chiapas*, University of Texas Press, Austin.

Brylak A.
2023 *Playfulness and humor in Nahua* veintena *festivals as attested in early colonial sources*, «Trace», n. 84, pp. 31-59.

Cruz Ortiz A.
1998 *Yakua kuia. El nudo del tiempo. Mitos y leyendas de la tradición oral mixteca*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

De Cicco G., Horcasitas F.
1962 *Los Cuates: Un Mito Chatino*, «Tlalocan», vol. 4, n. 1, pp. 74-79.

Dehouve D.
2016 *El papel de la vestimenta en los rituales mexicas de 'personificación'*, «Nuevo Mundo Mundos Nuevos», http://nuevomundo.revues.org/69305.

Durán D.
1967 *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme* [1581], a cura di A.M. Garibay, 2 voll., Porrúa, México.

Edmonson M.
1967 *Play: Games, Gossip, and Humor*, in M. Nash (ed.) *Social Anthropology*, vol. 6 di R. Wauchope (a cura di), *Handbook of Middle American Indians*, University of Texas Press, Austin, pp. 191-206.

Galinier J.
2009 *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*, Instituto Nacional de Antropología e Historia – Centro Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas – Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.

Gruzinski S.
1990 *La guerra delle immagini. Da Cristoforo Colombo a Blade Runner*, SugarCo, Milano.

Incháustegui C.
1977 *Relatos del mundo mágico mazateco*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Hollenbach E.E. de
1977 *El origen del sol y de la luna. Cuatro versiones en el trique de Copala*, «Tlalocan», n. 7, pp. 123-170.

Katz E.
2017 *Astros, tiempo y ciclo de vida entre los mixtecos, Oaxaca, México*, «Antropológicas», a. 21, vol. 28, n. 1, pp. 105-133.

Lévi-Strauss C.
1980 *Il crudo e il cotto* [1964], il Saggiatore, Milano.

López Austin A.
1990 *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, Alianza Editorial, México.
1997 *La religione della Mesoamerica*, in G. Filoramo (a cura di), *Storia delle religioni*, vol. 5, *Religioni dell'America precolombiana e dei popoli indigeni*, Laterza, Roma-Bari, pp. 5-75.

Lupo A.
1981 *Conoscenze astronomiche e concezioni cosmologiche dei Huave di San Mateo del Mar (Oaxaca, Messico)*, «L'Uomo», vol. 5, n. 2, pp. 267-314.
2011 *Murderous siblings: Huave variations on the rabbit on the face of the moon*, relazione presentata al convegno internazionale *Mirrors and Footsteps: Reflections on the Work of Alfredo López Austin*, Harvard, 14-16/4/2011.
2015a *La serpiente sobre la mesa. Autoridad y control de la lluvia en una narración oral huave*, «ANUAC», vol. 4, n. 1, pp. 88-123.
2015b *Entre venados y lagartas. Roles, valores e identidades en las narraciones huaves sobre el sexo entre animales y humanos*, in J. Echeverría García, G. Olivier (coords.), "Animales y sexualidad en Mesoamérica", dossier monografico di «Itinerarios», n. 21, pp. 123-143.
2023 *La decapitazione del serpente: vitalità e plasticità di un motivo mitologico nelle pratiche coreutico-rituali degli Ikoots (Huave) di Oaxaca (Messico)*, in I. Spanò (a cura di), *Il teatro e la festa. Il tempio, la piazza, la scena*, Atti del Convegno internazionale, Palermo 16-18 novembre 2021. Fondazione Buttitta, Palermo, pp. 467-491.

Mazzetto E.
2021 *Cuando la tierra ríe. Apuntes sobre el humor ritual entre los nahuas prehispánicos*, «Revista Española de Antropología Americana», n. 51, pp. 59-82.

remotti_interni_bozza1.indd 372 07/01/25 13:52

Overing J.
2000 *The efficay of laughter. The ludic side of magic within Amazonian sociality*, in J. Overing, A. Passes (eds.), *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*, Routledge, London, pp. 64-81.

Parsons E.C.
1936 *Mitla, town of the souls*, Chicago University Press, Chicago.

Propp V.J.
1975 *Il riso rituale nel folklore*, in Id., *Edipo alla luce del folclore* [1939], a cura di C. Strada Janovič, Einaudi, Torino, pp. 41-81.

Ramírez Castañeda E.
2018 *El fin de los montioc. Tradición oral de los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca* [1987], Alias, México.

Rangel Gutiérrez E.
2018 *Xeweleat*, Cortometraggio.

Reinach S.
1911 *Le rire rituel*, «Revue de l'Université de Bruxelles», mai, pp. 585-601.

Remotti F.
1990 *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino.
2020a *L'umorismo teologico: un'introduzione*, in M. Bettini, M. Raveri, F. Remotti, *Ridere degli dèi, ridere con gli dèi*, il Mulino, Bologna, pp. 7-57.
2020b *Umorismo e comicità nelle religioni senza nome*, in M. Bettini, M. Raveri, F. Remotti, *Ridere degli dèi, ridere con gli dèi*, il Mulino, Bologna, pp. 159-233.

Sahagún B. de
1989 *Historia general de las cosas de Nueva España* [1577], a cura di A. López Austin, J. García Quintana. Conaculta - Alianza Editorial Mexicana, México.

Sevilla Villalobos A. (coord.)
2002 *De Carnaval a Xantolo: contacto con el inframundo*, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, Ciudad Victoria.

Signorini I.
1979 *Gente di laguna. Ideologia e istituzioni sociali dei Huave di San Mateo del Mar*, Franco Angeli, Milano.
2000-01 *Medusa o il sesso che uccide: riflessioni su un testo di Vernant*, «Archivio Antropologico Mediterraneo», nn. 3-4, pp. 53-58.
2008 *Rito y mito como instrumentos de previsión y manipulación*

remotti_interni_bozza1.indd 373 07/01/25 13:52

del clima entre los huaves de San Mateo del Mar (Oaxaca, México) [1997], in A. Lammel, M. Goloubinoff, E. Katz (coords.), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos - Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social - Institut de Recherche pour le Développement, México, pp. 379-394.

Tallè C.
2019 *Tiül miiüt, tiül mindek mixejchiiüts. En la tierra y en las lagunas de nuestros antepasados. Atlas de los nombres de lugares de los ikoots de San Mateo del Mar (Oaxaca)*, Secretaría de Cultura - Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, México.

Taube K.A.
1989 *Ritual Humor in Classic Maya Religion*, in W.F. Hanks, D.S. Rice (eds.), *Word and Image in Maya Culture. Explorations in Language, Writing, And Representation*, University of Utah Press, Salt Lake City, pp. 351-382.

Thompson J.E.S.
1930 *Ethnology of the Mayas of Southern and Central British Honduras*, Field Museum of Natural History, Chicago.
1939 *The moon goddess in Middle America. With notes on related deities*, «Contributions to American Anthropology and History», 5, pub. 509, contrib. 29, pp. 127-173.
1967 *Maya creation myths. Part 2*, «Estudios de Cultura Maya», 6, pp. 15-43.

Turner V.
1975 *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*, Cornell University Press, Ithaca.

van der Loo P.
1997 *Rituale e mito nella vita dei Tlapanechi*, in L.E. Sullivan (a cura di), *Culture e religioni indigene in America centrale e meridionale*, in J. Ries (a cura di), *Trattato di antropologia del sacro*, vol. 6, Jaca Book - Massimo, Milano, pp. 71-93.

Velásquez García E.
2005 *El pie de serpiente de K'awiil*, «Arqueología Mexicana», 12, n. 71, pp. 36-39.

aA

remotti_interni_bozza1.indd 374 07/01/25 13:52

Fig. 1.
Raffigurazione di rapporti erotici tra donne e cervi nell'antica arte figurativa maya: vasi K 1182 e K 1339
Foto Justin Kerr, dal sito: http://research.mayavase.com/

Fig. 2.
Danza del serpente, festa di Corpus Christi, San Mateo del Mar, 7/6/2007
Foto A. Lupo, archivio MEIM

Fig. 3.
Il danzante che impersona il serpente finge di ferire col *machete* il pubblico, provocandone il riso, festa di Corpus Christi, San Mateo del Mar, 7/6/2007
Foto A. Lupo, archivio MEIM

Fig. 4.
Buffone rituale (*tar*) che provoca l'etnologa della MEIM V. Rubeo mostrandole delle immagini pornografiche, festa di Corpus Christi, San Mateo del Mar, 7/6/2007
Foto A. Lupo, archivio MEIM

Fig. 5.
Buffone rituale (*tar*) che provoca l'autore mostrandogli un corno di bovino scolpito in forma fallica, festa di Corpus Christi, San Mateo del Mar, 7/6/2007
Foto V. Rubeo, archivio MEIM

MANCA FIGURA 5

remotti_interni_bozza1.indd 376 07/01/25 13:52

Decolonizzare l'adolescenza: un giro lungo indonesiano

Silvia Vignato

Questo capitolo è ispirato a due aspetti fondamentali del lavoro teorico di Franco Remotti. In primo luogo, le riflessioni sull'antropo-poiesi (Remotti 2013) illuminano il tema della costruzione simbolica dell'adolescenza, così come l'ho incontrata durante le mie ricerche in Indonesia in luoghi e tempi diversi. Si tratterà, nelle pagine che seguono, di gineco-poiesi (Pennacini, Forni e Pussetti 2006, pp. 15-19) perché trarrò esempi da etnografie di genere. E in secondo luogo, la concettualizzazione remottiana del "giro lungo" mi consentirà di abbozzare un approccio di decolonizzazione dell'adolescenza. Grazie ad alcuni elementi etnografici mostrerò come il confronto fra generazioni diverse di luoghi diversi sia fondamentale per la comprensione della crescita verso la fase adulta.

Adolescenza e conflitto generazionale: miti antropo-poietici del XX secolo

L'adolescenza è una nozione storicamente nata, nella sua forma moderna, con il XX secolo, quando, nel 1904, Stanley Hall identificò una lunga fase di crescita post-puberale che, secondo un modello biologico evolutivo, definì come naturalmente tumultuosa (Lesko 1996, 2012). Rispondendo al

clima del nuovo secolo, il suo ponderoso lavoro metteva a fuoco il "problema" degli adolescenti e ne forniva un modello di lettura che avrebbe avuto grande successo. Così inquadrati, gli adolescenti presto apparvero come non solo genericamente travagliati, ma specificamente definiti da un forte dissidio con le generazioni precedenti. Fu proprio per comprendere con metodo etnografico e comparativo il crescente conflitto generazionale nell'America del primo dopoguerra che Margaret Mead (1928) si spinse a studiare gli adolescenti samoani che parevano invece diventare adulti senza patemi. Secondo Mead, ciò avveniva perché crescevano in una società collettivista, ritualizzata, con ruoli di genere ben definiti e modelli familiari estesi laddove in America le migrazioni, l'urbanizzazione, l'individualismo strutturale, la nuclearizzazione delle famiglie e un processo di secolarizzazione che eliminava i tradizionali rituali di passaggio creavano adolescenti angosciati dalle scelte, sessualmente repressi e incomprensibili alla generazione dei genitori. In questo senso, l'adolescenza conflittuale appariva culturalmente determinata e coestensiva della società tecnologica e individualistica occidentale; la quale però, al tempo, si configurava come un'auspicata tappa evolutiva per l'intera umanità.

I temi fondamentali dello studio dell'adolescenza erano posti. Nella seconda metà del XX secolo una vasta letteratura psicologica e psicoanalitica si è dedicata a studiare ciò che appariva come l'inevitabile e insanabile tensione ribelle dell'adolescenza, spesso socialmente problematica soprattutto nella componente maschile. Va detto che furono soprattutto studiati, com'è spesso stato per i momenti fondativi delle discipline a vocazione terapeutica e progettuale, giovani delle diverse classi medie occidentali. La teoria si è così sviluppata su soggetti almeno minimamente scolarizzati, spesso secolarizzati, sufficientemente accuditi, nati e cresciuti in tempo di pace e, teoricamente almeno, votati al miglioramento economico (Saraceno 2002). Dal suo canto l'antropologia ha proseguito per una strada autonoma, privilegiando lo studio di riti di iniziazione e di passaggio in società rurali e tradizionali, difficilmente comparabili con contesti occidentali avanzati, e prevalentemente tralasciando la costruzione intima dell'identità individuale (Aime, Pietropolli Charmet 2014, pp. 20-22). Solo

remotti_interni_bozza1.indd 378 07/01/25 13:52

poche antropologhe studiarono e problematizzarono i riti di pubertà femminili (Richards 1956; Lindenbaum 1979; Lepowski 1993). In questo contesto di ricerca, spesso studiosi di discipline diverse hanno considerato il tramonto o l'assenza dei riti di passaggio d'età nella società moderna come fattore di confusione dei ruoli, attribuendo implicitamente ai rituali tradizionali un potere di significazione della relazione intergenerazionale quantomeno rassicurante per la crescita – similmente a ciò che aveva mostrato Mead.

Così delineato, declinato e indagato, il conflitto generazionale "naturale" fra adolescenti e genitori appare come un vero mito antropo-poietico del XX secolo, per riprendere i termini di Franco Remotti (2013, p. 50), cioè una costruzione simbolica incorporata che "fa umanità" generando specifiche concrezioni storiche. Gli adulti nati e cresciuti con quel mito del resto tendono a vedere la relativa armonia con i genitori negli adolescenti del XXI secolo come sintomo di apatia, chiusura e mancata crescita. Anche la corrispondenza delle teorie generali con le caratteristiche dei soggetti studiati in Occidente ha mostrato i suoi limiti nell'odierno assetto postcoloniale, dove le società occidentali non appaiono più da tempo come le sole portatrici o ideatrici di modelli globali di comportamento e di discorso giovanile. Parallelamente, gli studi di genere hanno spinto a considerare in maniera critica lo sguardo androcentrico universalizzante nel processo identitario individuale, costruito prevalentemente su e da soggetti maschi. Così, fra le molte, le antropologhe Lyn Parker (2009) e Evelyn Blackwood (2010) hanno non solo descritto come in Indonesia, in contesti urbani, scolarizzati e musulmani, persino le ragazze più trasgressive nei comportamenti legati alla sessualità e al genere non si considerino in conflitto con i propri genitori, di cui anzi condividono gli ideali; ma hanno anche mostrato come studiare le adolescenti e le loro scelte di genere e di orientamento sessuale illumini un'intera struttura antropopoietica che include ovviamente anche gli uomini.

Alla luce di queste osservazioni preliminari, risulta evidente che per comprendere le dinamiche di crescita adolescenziale del XXI secolo la nozione di adolescenza ha bisogno di essere radicalmente decolonizzata, cioè liberata dagli impliciti rapporti di esclusione e potere che l'hanno

remotti_interni_bozza1.indd 379 07/01/25 13:52

fin qui definita (Lesko 1996). A questo scopo, un approccio conoscitivo basato sul ripetuto spostamento del punto di osservazione e sull'immersione in paradigmi interpretativi alieni, in un "giro lungo" della conoscenza, offre un vantaggio epistemologico concreto (Remotti 2009, pp. 6-7). Decolonizzare l'adolescenza non equivale tuttavia a ridurre i temi legati al conflitto e alla ritualità ad anticaglie legate a una classe dominante occidentale e alla sua visione del mondo, ma a collocarli laboriosamente in contesti, anche politici, precisi, capovolgendo più volte il punto di vista e rivisitando da quella prospettiva sia le adolescenze occidentali, sia gli studi che ne sono scaturiti. È quanto mi prefiggo di fare nei prossimi paragrafi proponendo due esempi indonesiani.

Riti e fandonie di genere nella costruzione rituale dell'adolescenza marginale

Fra il 1992 e il 1998, a Medan (Indonesia), frequentando i Tamil induisti indonesiani – migranti di seconda generazione in una grande città multietnica e multilingue[1] – ho partecipato più volte al rituale di pubertà femminile (*sadanku*[2]), una delle tante varianti cerimoniali della costruzione devozionale di un individuo praticate in un più ampio contesto sivaita tamil. In questo universo culturale, ogni umano si definisce dalla nascita e lungo l'arco della vita "contro" un dèmone informe e innominato grazie a una molteplicità di rituali sacrificali relativi alla divinità[3]. Fra questi, il *sadanku* costituisce una tappa di genere, senza corrispettivo maschile. Il rito rappresenta l'apparire della fertilità e del potenziale sensuale e sessuale di una donna prefigurando un matrimonio: la ragazza è vestita da sposa e santificata da donne "fortunate", cioè sposate con figli e con il marito vivo, tramite un uso votivo degli strumenti del lavoro domestico tradizionale, come il mortaio in pietra. Nella cerimonia si "fa umanità" nei termini espliciti del codice rituale sivaita e della sua definizione del

1. Medan, oggi 2.500.000 abitanti, è una metropoli di origine coloniale popolata, oltre che da diverse etnie autoctone, da migranti giavanesi, cinesi e indiani legati, nella loro comparsa di massa, allo sviluppo delle piantagioni nella prima metà del Novecento. I Tamil di Medan, stigmatizzati come *keling*, sono in maggioranza discendenti dei lavoratori deportati in quell'epoca.

2. In tamil. La trascrizione è letterale.

3. Per quanto riguarda gli induisti di Sumatra-Nord e in particolare, i rituali di pubertà, si vedano Vignato 2000, pp. 94-122, Vignato 2007 e Vignato 2020a.

remotti_interni_bozza1.indd 380 07/01/25 13:52

corpo sessuato: il corpo di una donna fertile ma sola incarna l'energia femminile (*sakti*) allo stato puro, un'energia così potente da qualificare la Dea nelle sue forme più temibili come Durga o Kali, divinità senza marito, e costituisce dunque una situazione potenzialmente pericolosa fino a quando (e a meno che) non si realizzi l'unione tantrica *sivasakti* – maschile e femminile – nel matrimonio. Come diceva un mio interlocutore nel 1992: dopo il *sadanku*, «bisogna stare attenti, c'è molta impurità in casa con tutte le mestruazioni, meglio che [la ragazza] si sposi in fretta».

Tuttavia fra i Tamil nessuna donna si sposava allora e a maggior ragione, ora, poco dopo la pubertà né era considerata in grado e, secondo le più recenti leggi, in diritto di farlo: come nel resto dell'Indonesia, si dice che fino ai 18 anni sia "ancora piccola" (*masih kecil*[4]), insomma, adolescente. Il *sadanku*, dunque, marca il momento in cui una giovane donna *comincia* a diventare grande. È proprio un rituale di adolescenza, la celebrazione di una potenzialità riproduttiva e l'indicazione di come svilupparla senza che questo determini l'accesso a una classe di età con diversi diritti di quelli dell'infanzia. Va inoltre ricordato che nel contesto multietnico e multireligioso di Medan, l'uso e la manipolazione della simbologia sivaita fungono da discrimine innanzitutto etnico e il *sadanku* era ad è celebrato anche da Tamil indonesiani buddisti o cristiani come caratteristica distintiva del *suku India*, "etnia indiana".

Il rituale permane anche oggi in ambienti molto diversi dalle comunità urbane più tradizionali che ho incontrato 35 anni fa. Infatti nel 2024, sempre a Medan e nello stesso quartiere delle mie prime ricerche, ora abitato da una varietà di etnie e soggetti diversi e diventato un luogo di spaccio di droga, di scommesse e di ogni forma di illegalità e di grande precarietà, mi è capitato di assistere nuovamente a un *sadanku* ora chiamato solo "festa della ragazza". Così una quindicenne lo spiegava in diretta su TikTok:

> È una specie di compleanno. Ti fanno un sacco di regali! Se non lo fai, sei proprio una sfigata. Vuol dire che tua mamma non ci tiene.

4. Tutte le citazioni di frasi e termini si intendono in lingua indonesiana tranne se diversamente specificato.

remotti_interni_bozza1.indd 381 07/01/25 13:52

Subha, quarantadue anni, di famiglia buddista, divorziata da un marito tossico e violento, titolare di un fast-food domestico e piccola spacciatrice di metanfetamine, ha organizzato il rituale per la secondogenita Swaty che, ormai pubere da due anni, lo chiedeva con insistenza. Certo le è costato un grosso sforzo economico e organizzativo. Ha invitato i pochi parenti in circolazione – alcuni membri della famiglia sono in carcere, emigrati e un paio morti – e ha penato a trovare le cinque donne "fortunate" necessarie a eseguire il rito; lei stessa ha trascorso la cerimonia vestita da casa a cucinare, pulire e controllare che, fra i vicini necessariamente tutti invitati a cena, non ci fossero elementi molesti. Viene da chiedersi che senso abbia avuto per lei mettere in scena l'inizio della vita "da donna" di sua figlia rappresentandola come una sensuale massaia in sari, icona della divinità femminile addomesticata, moglie di Siva, e che senso abbia avuto per sua figlia, Swaty, fra un TikTok e l'altro chiedere proprio quel rituale e non, per esempio, una festa di compleanno.

Di fatto, più che la segnalazione di un avvenuto passaggio d'età in vista di un futuro marito, il rituale pare riguardare qualcosa inerente alla relazione intima fra madre e figlia. Subha ripete spesso che le sue figlie la rispettano e farebbero qualunque cosa per lei e loro, pur diversissime per carattere e aspirazioni, mi hanno più volte espresso lo stesso sentimento. Il rispetto è anche della madre verso la figlia, nuova donna come lei: infatti se tua madre non ti rispetta "sei una sfigata". Il *sadanku* è dunque prima di tutto la simbolizzazione di una relazione abbastanza paritaria fra madre e figlia, fra donne più vecchie e donne più giovani e fra donne dalle storie molto diverse. Siamo state incluse nel ruolo rituale delle "donne fortunate" anche una vicina di casa di etnia Toba, cristiana, vedova e biscazziera di relativo successo e io, che attraverso i continenti da sola senza marito né figli.

Swaty mi ha spiegato che «se hai già le mestruazioni da un pezzo e non hai fatto il *sadanku* la tua famiglia si deve vergognare» come se la cura rituale delle giovani donne identificasse l'intero gruppo di riferimento. Appunto, organizzando il *sadanku*, Subha, da madre, ha disegnato un contesto relazionale che la trascende e la valida come una donna solida, capace di ospitare e offrire da mangiare pur

essendo senza marito in un contesto problematico. Per riprendere il linguaggio sivaita, Subha ha messo in scena per sé e per la figlia la potenza compiuta del potere femminile, *sakti*, anche fuori dall'unione mistica con il maschile. Certo, è l'affermazione di un ideale. Subha rischia ogni giorno di essere arrestata per spaccio, di subire ulteriore violenza dall'ex-marito e di essere sfrattata ed è oggetto di grandi e spesso moleste attenzioni maschili. Affermando tramite il linguaggio simbolico del suo gruppo la legittimità della sua vita certo piuttosto normale nel quartiere, ma anomala rispetto all'ideale matrimoniale e di genere della tradizione a cui afferisce il *sadanku*, Subha adombra anche un sentimento di rivincita. «Io mi godo la vita», dice: si veste come le pare, va dove vuole e lascia che gli uomini la corteggino o direttamente bussino alla sua porta senza curarsene e senza permettere che importunino le figlie. Non le interessa, dice, che la maggiore Suwita emigri con un ragazzo o da sola, sposata o no, purché sappia come comportarsi: sappia dunque gestire la propria sessualità (*jaga nafsu*) e si ricordi da dove viene, proprio come lei che pure è emigrata da ragazzina.

Va notato che il sari usato per il rito non è un regalo offerto in occasione della cerimonia e volto a costituire un capitale vestimentario personale, come da tradizione, ma sempre lo stesso, usato prima per la primogenita, poi per Swaty e ora riposto per quando sarà il turno delle sorelle minori: la prossima è la dodicenne Sita, centravanti della squadra di calcio del quartiere. Questo dettaglio apre una riflessione sulla capacità delle varie protagoniste di abitare il linguaggio rituale e creare un'elaborazione simbolica efficace della propria esistenza. Nel processo di "antropopoiesi", sostiene Remotti, il grande potere di modellare gli altri espresso nei rituali è un potere di plasmare la realtà, di crearne un racconto anche non realistico, una "fandonia" – un potere a volte oppressivo ma anche creativo (Remotti, 2013, pp. 17-46). Quel sari riutilizzato è un costume di scena: sottolinea la natura di finzione del rituale di pubertà, che appare come uno "spazio simbolico riflessivo" (Remotti 2013, p. 44) sulla femminilità più che un dispositivo di potere istituito, raccontando fandonie che dicono una cosa (la massaia sensuale della globalità indiana) ma ne

remotti_interni_bozza1.indd 383 07/01/25 13:52

elaborano un'altra (una donna che si afferma in un mondo instabile).

Va notato che Swaty e le sue sorelle non vivono in una società fuori dal conflitto, tutt'altro. Nella vita di Swaty il conflitto si annida dappertutto – con gli uomini tossicodipendenti del quartiere che vengono a cercare la madre, con le gang di adolescenti dei vicoli, a scuola su base razziale perché è *keling*, "indiana", un termine molto spregiativo – ma non nella relazione con le donne adulte della famiglia. Proprio la discriminazione razziale spiega la rilevanza di effettuare un rituale etnico. La gineco-poiesi rituale di Swaty trasforma la sua appartenenza a una minoranza piuttosto stigmatizzata a Medan (gli indonesiani di origine indiana meridionale, i *keling*, discendenti dei quasi-schiavi delle piantagioni) in un fattore di forza e di distinzione in seno a un'altra minoranza, quella del quartiere noto ai più come degradato, pericoloso, violento e in larga parte abusivo. Le foto di sé in sari conferiscono infatti a Swaty un'autorità estetica "indiana dell'India" riconosciuta a livello nazionale come canone moderno e globale grazie alle serie televisive e alla cinematografia di Bollywood e ai social media. La responsabile del trucco del *sadanku*, per esempio, una signora di etnia melayu con la palandrana e il velo delle musulmane osservanti, tutta soddisfatta del suo lavoro mi spiegava che gli Indiani certe cose le sanno fare bene, che le donne sono belle e i vestiti fantastici.

Insisto sull'impalpabile qualità intima della costruzione simbolica rituale. Nei fatti, la migliore amica di Swaty è di etnia mista tamil e cinese e insieme le due ragazze sognano di iscriversi al corso da estetiste per uscire dal quartiere; la sorella maggiore, Suwita, vuole emigrare nella pur rischiosa Cambogia delle *scum cities*[5]; la minore, Sita, si vede già come calciatrice professionista in Corea. In un certo senso, il cuore etnico e rituale delle ragazze permette loro soprattutto di relazionarsi con l'esterno in maniera più rassicurante.

5. Le cosiddette *scum cities*, "città delle truffe", insediamenti che ruotano intorno al gioco d'azzardo online o alle truffe digitali, dislocati lungo il confine fra la Cambogia e il Vietnam o in Tailandia, sono una meta ambita di emigrazione illegale dall'Indonesia. Tuttavia, molti migranti sostengono di trovarsi in situazione di perfetta legalità, dal momento che possiedono un visto turistico e un contratto in genere vincolato ai target commerciali che devono raggiungere. Come si legge sui giornali, le *scum cities* sono spesso oggetto di azioni di polizia internazionale.

remotti_interni_bozza1.indd 384 07/01/25 13:52

Crescere nella ricostruzione post-catastrofe

Il rituale di pubertà tamil è un frammento microscopico della società indonesiana, rilevante unicamente per i pochissimi discendenti di migranti che popolano alcune città di forte matrice coloniale. Ho conosciuto un altro aspetto, molto diverso, del mosaico degli adolescenti indonesiani quando fra il 2008 e il 2022, nella regione di Aceh ho studiato gli orfanatrofi e i collegi islamici per bambini poveri come istituzioni tradizionali di resilienza riconfigurate in seno alla ricostruzione umanitaria post-catastrofe (Vignato 2020b). I miei giovani interlocutori erano sopravvissuti a due immani catastrofi, lo tsunami (2004) e la guerra civile (1975-2005).

Il riconoscimento della categoria di adolescenza è stato una conseguenza del progetto ricostruttivo in un articolarsi fra diritti umani, principi religiosi, tradizioni e rivendicazioni specifiche. Aceh, come l'Indonesia[6], ha sottoscritto la Convenzione sui Diritti dell'Infanzia e dell'Adolescenza e impostato la ricostruzione della scuola e dei servizi per l'infanzia su un'idea moderna, globale di *minore* tutelato fino ai 18 anni. Così, nei collegi comunali o privati sono stati accolti i minori (soprattutto fra i 9 e i 17 anni) le cui famiglie – povere, dislocate o decimate – non riuscivano a provvedere autonomamente a quanto ritenuto essenziale: sicurezza personale, scuola e educazione religiosa. Aceh ha una popolazione etnicamente omogenea e un ordinamento regionale retto dalla Legge Islamica; le istituzioni residenziali erano dunque tutte improntate a un modello religioso e separate per genere. In questo contesto, e a tutti i livelli – istituzionali, politici, professionali, individuali – incontravo una profusione di discorsi su infanzia e adolescenza come condizioni globali, discorsi fondati sull'ortodossia islamica quanto su moderne teorie pedagogiche e di intervento umanitario. Idee di merito, *empowerment* e sviluppo dell'autostima erano all'ordine del giorno.

Prima dello tsunami, durante il periodo del conflitto civile, fra gli Acehnesi circolavano idee contrastanti su quando

6. Aceh è una regione (*propinsi*) dell'Indonesia ma, in seguito agli accordi di pace del 2005, ha acquisito uno statuto di grande autonomia politica e legislativa che consente per esempio la firma autonoma di convenzioni e l'applicazione ufficiale della Legge Islamica (Syariah Islam).

remotti_interni_bozza1.indd 385 07/01/25 13:52

situare la fine dell'infanzia e come inquadrare l'età in cui a una maturità sessuale non corrispondeva una maturità sociale. Aceh era pur sempre parte dell'Indonesia e le scuole statali gratuite in lingua nazionale erano presenti fino alle superiori nelle principali cittadine. Tuttavia, fra il 1998 e il 2004, numerosi villaggi e scuole erano stati bruciati, circolare era pericoloso e molti adolescenti maschi avevano lasciato la casa per raggiungere i partigiani[7] o, al contrario, per evitare implicazioni con gli stessi e cercar fortuna altrove, per esempio emigrando in Malesia o passando un periodo in scuole coraniche tradizionali. Alla stessa età, molte ragazze si sposavano un po' per mancanza di alternative e un po' per continuità con l'organizzazione simbolica incentrata sulla matrilocalità che spesso vedeva madri imporre alle figlie matrimoni precoci per garantire la fertilità della casata. Per uomini e donne, tradizionalmente, l'adultità del resto non sopraggiungeva tutta insieme neppure alla nascita di un figlio perché i giovanissimi genitori continuavano a vivere nella casata femminile. Insomma, non era raro che gli adolescenti ricoprissero ruoli adulti ma al contempo venissero comunque percepiti come inesperti e bisognosi di accudimento.

I responsabili della ricostruzione post-catastrofe lottavano attivamente contro queste pratiche di adultizzazione precoce nel nome dell'adolescenza come diritto e come modalità esistenziale. In particolare, le ragazze più fragili dovevano poter studiare ed essere tutelate anche quando la famiglia d'origine e le circostanze avrebbero richiesto loro un comportamento adulto (lavoro agricolo, matrimonio). Per garantire accudimento e istruzione a tutte è stato implementato un modello educativo panindonesiano ben rodato, quello della scuola coranica residenziale (*pesantrèn*) con le sue rigide regole, secondo le quali i residenti (*santri*), dediti principalmente allo studio religioso e scolastico e impegnati in compiti di autoaccudimento, devono restare sessualmente ed emotivamente inattivi fino a quando non completano le superiori e lasciano il collegio. Le *pesantrèn* post-catastrofe

7. La guerra civile di Aceh (1975-2005) vide il costituirsi di brigate armate partigiane (GAM, *Gerakan Aceh Merdeka*) in un conflitto di resistenza contro l'esercito indonesiano (TNI, *Tentara Negara Indonesia*).

remotti_interni_bozza1.indd 386 07/01/25 13:52

erano gratis o quasi, dunque molto attrattive per le famiglie e molto influenti sulla parte più povera della popolazione.

Com'è ovvio, gli adolescenti dei collegi erano inventivi e mutevoli nell'appropriarsi della vita istituzionalizzata, delle sue pratiche e dei principi impliciti ed espliciti che la reggevano. Per esempio, in un collegio privato caritatevole alcune ragazze che mi avevano spiegato la loro tensione morale a istruirsi e diventare giovani donne musulmane indipendenti, che mi avevano chiesto aiuto con i compiti scolastici e che sembravano dunque aderire al modello di merito e virtù proposto dall'istituzione se ne sono andate all'improvviso per seguire altre strade. Una di loro, Mini, che ho ritrovato in seguito, rivendicava la decisione presa di sposarsi a quindici anni spiegandomi che "così è l'amore" e sottolineando virtuosamente di non essersi sposata incinta; a 16 anni aveva divorziato e a 17 si è risposata con il padre dei suoi due figli. Aveva dunque assunto un comportamento sentimentale e sessuale inquadrato in un'ideologia di gestione morale della sessualità all'interno di un matrimonio ma nel nome di una concezione romantica dell'amore. Era comunque una scelta socialmente ed eticamente legittima: di giovani come loro, infatti, si dice eventualmente che sono stupide ma non immorali. Altre ragazze invece, "ribelli" dal punto di vista dei collegi (indisciplinate, inadempienti, violente, sorprese in atteggiamenti affettuosi con un ragazzo ecc.) e pur punite in tutti i modi, hanno resistito fino alla fine delle superiori nell'istituzione che comunque garantiva loro un certo accudimento e una socialità ricca («piuttosto che stare da sola al villaggio», dicevano, «qui ci sono tante amiche»). Come anche Mini, approvavano le concezioni di fondo delle *pesantrèn*, le stesse concezioni che avevano spinto la famiglia (il/i genitori o chiunque avesse la loro tutela) a scegliere di portarvele. Del resto, i collegi stessi tolleravano i casi come i loro e non le cacciavano "per carità umana" (*kasihan*), come mi disse un'educatrice, perché «avevano subito molti traumi e avevano una famiglia disastrata». Le ragazze sapevano di avere questo margine elastico di negoziazione.

L'adolescentizzazione istituzionale delle giovani donne è dunque risultata in un dialogo più o meno facile con i nuovi modelli etici, pedagogici e politici proposti dal sistema educativo post-ricostruzione, indipendentemente dai contenuti acquisiti a scuola o dall'acquiescenza alle regole.

remotti_interni_bozza1.indd 387 07/01/25 13:52

Va sottolineato che negli anni che le ragazze passavano in collegio avveniva una generale e non facile elaborazione sociale dello tsunami e del conflitto civile e della relativa ricostruzione sociale e simbolica. Le adolescenti affrontavano non solo i lutti diretti ma anche la sofferenza di lungo corso che genitori, familiari e vicini avevano esperito e che in quel contesto era pienamente riconosciuta. Elaborare il trauma nei collegi per bambini poveri non equivaleva a raggiungere il risultato teorico del progetto globale di merito e successo, ma a stare lì, a diventare grandi e autonome lì, fra le amiche, e non "al villaggio": così si costruivano le nuove adolescenti acehnesi. Si è creata per esempio una generazione di scolare promosse perché nelle scuole pubbliche, per una decina di anni dopo lo tsunami, le alunne dei collegi poveri venivano promosse anche quando non raggiungevano i livelli minimi purché frequentassero regolarmente le lezioni. Così, di tutte le ragazzine che per quattro anni mi hanno spiegato di voler fare l'università per diventare (in genere) infermiere, ostetriche e insegnanti di religione, insomma lavoratrici qualificate, una sola l'ha fatto davvero mentre le altre alla fine del liceo non ne avevano né i mezzi culturali né quelli materiali. Hanno nutrito questi sogni proprio mentre partecipavano di un sistema che indicava il "cavarsela" alla meno peggio come la migliore soluzione alla loro portata. Sposandosi a quindici anni, Mini non ha scelto una vita adulta molto diversa dalla loro di diplomate.

Come si vede, proprio come per le ragazze medanesi, anche nel caso di Aceh troviamo un esempio di adolescenza contemporanea dove ipotizzare un conflitto generazionale non ha molto senso. Per le ragazze di cui ho fin qui scritto il collegio dove si trovavano per decisione di un tutore adulto rappresentava una fase di crescita verso l'autonomia e di relazione con universi di pensiero globali che le adolescenti imparavano a declinare in maniera localizzata e concreta attraverso il trauma che quasi tutte avevano vissuto nella prima infanzia. Chi scappava la notte con un ragazzo, chi non capiva niente a scuola ma era costretta ad andarvi, chi era punita e umiliata nelle *pesantrèn* più tradizionaliste era solidale con l'istituzione e ciò che incarnava: uno spazio di tutela e un ideale morale che chiunque, per quanto poi seguisse scelte diverse, non poteva che desiderare.

remotti_interni_bozza1.indd 388 07/01/25 13:52

Un "giro lungo" per decolonizzare l'adolescenza

Lo spaccato etnografico dei contesti marginali indonesiani fin qui resituito, che mette Swaty in relazione con Mini e Medan con Aceh, permette di ambire a costruire quella "teoria fatta di attraversamenti di casi" che, nel giro epistemologico lungo, Remotti suggerisce abbia più a che fare con le relazioni che con le categorie (Remotti 2009; 2014, p. 69). Proseguo così a tessere connessioni trasversali.

Mimi ora diciannovenne vive in una pensione fatiscente con i figli e il secondo marito solo saltuariamente occupato; dice che in collegio i bambini stanno bene e in futuro ci manderebbe i figli ma senza obbligarli perché "non è più epoca post-catastrofe" e "in casa non manca niente". Nelle sue parole, lutti, povertà e promesse di sviluppo appartengono alla sua "*generazione* disastrata" (*generasi berbencana*) che "doveva resistere da sola" e ha avuto, fra l'altro, i collegi gratuiti. Dal canto loro, Swaty e le sorelle vogliono distanziarsi e proteggersi da tutto ciò che il loro quartiere significa (sfratti, incendi, tossicodipendenti, giocatori compulsivi, gang, retate della polizia ecc.): si costruiscono ritualmente come "donne altre" e fra un Tiktok e un Instagram sognano di andarsene. Noi, dice Sita (la dodicenne calciatrice), siamo una *generazione* di donne migranti.

In entrambe le situazioni si sviluppa dunque nei giovanissimi una coscienza *generazionale* della propria capacità di elaborare una serie di situazioni difficili e dolorose all'incrocio di eventi storici (le catastrofi, il quartiere), costruzioni di genere (i collegi femminili, il quartiere di spacciatrici), dinamiche di classe (la povertà sistemica e strutturale delle ragazze dei collegi e delle famiglie di quel quartiere) e determinanti etniche specifiche (i Tamil medanesi, gli Acehnesi musulmani). Trattandosi di adolescenti, è una coscienza fortemente proiettata verso il futuro e trattandosi di nativi digitali, è commista di dimensione reale e virtuale. Questa coscienza ha un lato politico e uno più intimo, psicologico, esaminando i quali siamo indotti a spostarci fra luoghi, tempi ma anche livelli di astrazione diversi.

Dal punto di vista sociologico Swaty e Mini rivendicano come generazionale un atteggiamento che è parte di un progetto politico più esteso: nel primo caso, la migrazione illegale e insicura è una struttura sociale di piccola politica locale in un quartiere di Medan ormai sempre più deva-

remotti_interni_bozza1.indd 389 07/01/25 13:52

stato dalla pressione immobiliare, legata, questa, all'economia nazionale; nel secondo, in Aceh, i collegi, quei collegi con quella scolarizzazione, sono stati una soluzione politica per l'educazione di bambine che nella ricostruzione hanno intrapreso una vita di esclusione dalle classi medie, e le ragazze lo sanno. Il processo di antropo-poiesi di queste generazioni vede le adolescenti progettarsi, di fatto, fuori dalla società attuale, non contro, radicalizzando la propria marginalità. Viene utile a questo punto tornare in Europa – i ritorni sono, nel "giro lungo", tappe indispensabili – e ricordare che la grande preoccupazione nei confronti dell'apatia degli adolescenti, una preoccupazione evidentemente degli adulti che ne scrivono, è nel nostro continente tipica della classe media, di un soggetto sociale, cioè, in controllo di alcuni ambiti importanti della società. Tale preoccupazione è stata letta da alcuni come il panico di un gruppo al potere che non riesce a riprodurre le condizioni del suo dominio (Dogliani 2014, Marchi 2014) e, in questo senso, si può pensare che gli adolescenti apatici per sfuggire al progetto degli adulti usino le "armi dei deboli"[8] cioè il boicottaggio, l'immobilità e il silenzio. Diversamente, studi etnografici dal nostro territorio ricordano la rilevanza di strutture sociali e simboliche legate alla classe e all'etnia nel processo identitario di adolescenti che non si situano neppure idealmente nella classe media, Rom per esempio o di origine straniera, e che assumono comportamenti oppositivi a volte distruttivi, ma collettivi e attivi (Antonelli 2014, Persico, Ottaviano e Ulderico 2020). Si vede dunque come gruppi di adolescenti diversi, pur appartenendo alla stessa generazione, sviluppino habitus politici diversi; l'apatia e l'isolamento non sono, in questo senso, privi di contenuto politico o storico.

Da un punto di vista più psicologico, va notato che nelle parole delle mie interlocutrici l'insistenza sul significato di appartenere a una precisa generazione, non opposta a quelle precedenti ma in possesso di un sapere specifico e unico, echeggia atteggiamenti riscontrabili in generale anche in Europa fra gli adolescenti del XXI secolo e ne-

8. Riprendendo la fortunata definizione di James Scott (1985) vorrei anche suggerire come, in relazione al tema dell'apatia adolescenziale, potrebbe costituire un interessante angolo d'indagine per il futuro.

remotti_interni_bozza1.indd 390 07/01/25 13:52

gli ambiti discorsivi che li riguardano. Da un lato, istituti clinici e osservatori sociologici li descrivono insistendo sul divario esistente fra le specifiche esperienze generazionali e sull'ansia e il disorientamento che ne risulterebbero. E se negli ultimi anni, la definizione del "divario generazionale" ha incluso anche idee quali catastrofe, ricostruzione e migrazione, familiari alle mie interlocutrici indonesiane ma viste in occidente prevalentemente come novità, il più spesso la distanza è analizzata in relazione alle competenze tecnologiche e mediatiche che distinguerebbero i giovani in generazioni X, Y e Z (Ortner 2003; Monti 2017; Twenge 2023; https://www.osservatoriopolitichegiovanili.it/l-indice-di-divario-generazionale). Dall'altro lato, si assiste a una ripetuta rivendicazione di appartenenza a X, Y e Z da parte dei giovani stessi, complici strategie di marketing e scelte comunicative pubbliche. Paradossalmente, questa insistenza sulla differenza fra generazioni assomiglia a una rivisitazione in chiave contemporanea del conflitto generazionale del XX secolo; come se, scomparso il mito eroico del ribelle, si combattesse a bassa intensità non difendendo una frontiera comune ma conquistando individualmente piccoli territori. E infatti, lo psichiatra Pietropolli Charmet sostiene che l'adolescenza (occidentale) appare oggi come una traiettoria individuale, unica e speciale per ogni soggetto, programmaticamente avulsa da considerazioni collettive o storiche e dunque ipoteticamente slegata da quanto hanno fatto le madri, i padri o i nati pochi anni prima. Questa caratteristica è, secondo lo psichiatra, largamente riconducibile a una soggettività adolescenziale costruita intorno agli oggetti di consumo e al proprio ruolo di consumatori piuttosto che nel corpo a corpo con le figure adulte. Queste, anzi, validano questo processo in maniera sintonica, permettendo o approvando i consumi. Di qui l'isolamento di alcuni adolescenti e la fragilità di molti, che non sviluppano capacità relazionali (Aime, Pietropolli Charmet 2014, pp. 160-66).

Richiamare l'attenzione sui consumi mette a fuoco una differenza di materia simbolica che sussiste fra Swaty, Mini e i coetanei italiani della classe media. Le ragazze indonesiane di cui ho raccontato la storia hanno elaborato luoghi simbolici sicuri, identitari, in un ambiente problematico e da quel punto di vista, sono esperte, autonome e strutturate. Tuttavia, benché siano ovviamente anche loro immerse

remotti_interni_bozza1.indd 391 07/01/25 13:52

in un universo di consumi e di progetti "unici" (diventare estetista, laurearsi), la loro appartenenza generazionale, culturale e di classe limita il loro accesso ai beni più pregiati, collocati in grande parte fuori dalla loro società quotidiana e dal loro accesso anche fantasmatico. Paiono dunque essere meno inclini all'uso delle armi dei deboli – boicottaggio, inazione, silenzio – e più orientate verso scelte impegnative anche se pericolose come avere figli da adolescente o emigrare in luoghi insicuri, più simili in questo ai giovani Rom e ai discendenti di migranti in Italia che agli adolescenti apatici della classe media europea. Insomma, nell'assetto post-coloniale, il consumo, la classe sociale e le politiche locali e globali concorrono a determinare la soggettività di molti adolescenti in modi diversi ma rilevanti anche quando nel discorso pubblico quegli stessi giovani sono costruiti come avulsi da tali dinamiche e frammentati in generazioni distanti, ognuno dedito al suo progetto di vita. Una certa conflittualità, a diversi livelli di intensità e su frontiere diverse, si esplica in tutte le situazioni.

Quest'ultima considerazione conduce a concludere osservando come l'"accurato attraversamento" dei casi indonesiani qui proposto, fatto di andirivieni fra livelli analitici, saperi disciplinari e punti di osservazione diversi, conduca, alla fine, a quella decolonizzazione della nozione di adolescenza da cui il saggio aveva preso le mosse. Si afferma così, una volta di più, la fertile attualità del pensiero di Franco Remotti.

Bibliografia

Aime M., Pietropolli Charmet G.
2014 *La fatica di diventare grandi*, Einaudi, Torino.

Antonelli F.
2021 *Le disuguali dimensioni dell'adolescenza. Una analisi attraverso la lente della classe sociale*, «Encyclopaideia», 25.61, pp. 21-32.

Blackwood E.
2010 *Falling into the lesbi world: Desire and difference in Indonesia*, University of Hawaii Press, Honolulu.

Dogliani P.
2014 *Environment and leisure in Italy during Fascism*, «Modern Italy», 19 (3), pp. 247-259.

Hall S.
1907 *Adolescence: its psychology and its relations to physiology, anthropology, sociology, sex, crime, religion and education* [1905], Appleton, New York.

Lesko N.
1996 *Past, present, and future conceptions of adolescence*, «Educational theory», 46.4.
2012 *Act your age! A cultural construction of adolescence*, Routledge, London.

Lepowsky M. A.
1993 *Fruit of the motherland: Gender in an egalitarian society*, Columbia University Press, New York.

Lindenbaum S.
1979 *Kuru sorcery*: *disease and danger in the New Guinea Highlands*, Mayfield Publishing Company, Mayfield.

Marchi V.
2014 *Teppa: storie del conflitto giovanile dal Rinascimento ai giorni nostri*, Red Star Press, Roma.

Mead M.
1928 *Coming of Age in Samoa: A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilisation*, William Morrow and Co., New York.

L. Monti
2017 *Generational Divide: A New Model to Measure and Prevent Youth Social and Economic Discrimination*,«Rev. Eur. Stud.»,9, p. 151.

Offer D., Schonert-Reichl K.A.
1992 *Debunking the myths of adolescence: Findings from recent research*, «Journal of the American Academy of Child & Adolescent Psychiatry», 31.6, pp. 1003-1014.

Ortner S. B.
1998 *Generation X: Anthropology in a media-saturated world*, «Cultural Anthropology», 13 (3), pp. 414-440.

Persico G., Ulderico D., Ottaviano C.
2020 *Growing Up is not a Private Matter*, Mimesis, Milano.

Parker L.
2009 *Religion, class and schooled sexuality among Minangkabau teenage girls*, «Bijdragen tot de taal-land-en volkenkunde/Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia, 165.1, pp. 62-94.

Pennacini C., Forni S., Pussetti C.
2000 *Antropologia, genere, riproduzione: La costruzione culturale della femminilità*, Carocci, Roma.

remotti_interni_bozza1.indd 393 07/01/25 13:52

Remotti F.
2009 *Noi, primitivi*, Bollati Boringhieri, Torino.
2013 *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi*, Laterza, Roma.
2014 *Per un'antropologia inattuale*, Elèuthera, Milano.
Richards A. I.
1956 *Chisungu: a girl's initiation ceremony among the Bemba of Northern Rhodesia*, Faber, London.
Saraceno C.
2002 *Età e corso della vita*, il Mulino, Bologna.
Scott J.C.
1985 *Weapons of the Weak. Everyday forms of Peasant Resistence*, Yale University Press, Yale.
Twenge J.M.
2023 *Generations: The Real Differences Between Gen Z, Millennials, Gen X, Boomers, and Silents – and What They Mean for America's Future*, Simon and Schuster, New York.
Vignato S.
2000 *Au nom de l'Hindouisme*, L'Harmattan, Paris.
2007 *Nali e l'induismo Trasformazioni delle tendenze devozionali e interpretazione della modernità a Penang (Malaysia)*, «Studi Culturali», 3, pp. 405-425.
2020a *Tamil Indonesian Tamil Women: A Gendered Affiliation to PostColonial Order*, «Tamil Diaspora. Intersectionality of Migration, Religion, Language and Culture», Global Research Publications, New Delhi, pp. 175-199.
2020b *Le figlie delle catastrofi. Un'etnografia della crescita nella ricostruzione di Aceh*, Ledizioni, Milano.

remotti_interni_bozza1.indd 394 07/01/25 13:52

Il curatore come antropologo. Antropologia dell'arte, estetica relazionale e curatela narrativa

Roberto Mastroianni

Premessa

Il primo incontro con le lezioni di Francesco Remotti, negli anni a cavallo tra il Novecento e il nuovo secolo, aveva un effetto dirompente: assistevamo a un esercizio del pensiero che si faceva concreto e che si snodava in continui rimandi dal particolare all'universale, che era capace di tenere assieme riflessione filosofica, critica letteraria, dialogo con le scienze e con l'etnografia in una narrazione sapiente e coinvolgente. Per quelli come noi che arrivavano da studi filosofici sembrava di essere in presenza di un filosofo esistenzialista, dal rigore matematico e dalla profonda ironia. Assistevamo, prendendo in prestito le parole di Tim Ingold (2014b), alla narrazione di un'antropologia intesa come "una filosofia con le persone dentro" che nel dialogo con le culture native e con i frammenti del grande testo della cultura e della società trovava gli spunti per formulare teorie capaci di rispondere, parafrasando Clifford Geerz (Geerz 2001), a quelle domande esistenziali, in quanto universali, che trovano sempre risposte culturali, in quanto particolari. In quel panorama filosofico, attraversato da una ventata di neopositivismo e da una forte dose di storicismo e sterile astrazione analitica, l'incontro con l'antropologia culturale

incarnata da Francesco Remotti era una boccata d'ossigeno. Franco ci mostrava come la teoria e le teorie, le poetiche, le simboliche e le organizzazioni sociali interagissero e potessero essere messe in dialogo con fenomeni marginali e con elementi particolari e apparentemente irrilevanti, come "i combattimenti dei galli a Bali" o il "bananeto dei Banande", grazie a quella pratica etnografica che "contribuisce alla grande conversazione dell'umanità con se stessa" (Rorty 1980). Entrare in questa "grande conversazione" e scoprire un metodo e uno sguardo che potessero dare concretezza alla ricerca filosofica, fu per me un'esperienza travolgente e cambiò la direzione dei miei studi e della mia attività intellettuale e politica. Per me, che mi ero "formato in" e avevo "praticato una" ermeneutica filosofica di scuola pareysoniana e vattimiana[1], che si nutriva di un'attitudine critica tipica della scuola del sospetto, dell'antropologia e alla sociologia filosofica novecentesca (Simmel, Gehlen, Lévi-Strauss, Bauman, Bateson, Sloterdijk…), questo incontro divenne fondamentale per dare vita a una ricerca teorica di ispirazione antropologica, che andava concentrandosi sull'analisi della sfera degli affari umani e sui sistemi di senso e significazione, e su una ricerca *practice-based* che vedeva nel campo delle arti del contemporaneo e della politica lo spazio per una ricerca etnografica sulla contemporaneità.

Estetica, antropologia e "impressionismo filosofico"

La tarda modernità è stata caratterizzata da una fase di trasformazione/transizione spesso accompagnata da molti "post-" (*post-modernità*, *post-fordismo*, *post-histoire*, ecc.), sintomi di uno stato di crisi delle rappresentazioni dell'umano e del mondo, in cui siamo ancora immersi. In questa situazione, la domanda fondamentale sulla natura, lo statuto e il canone di umanità è diventato sempre più urgente, co-

1. Luigi Pareyson e Gianni Vattimo sono stati due degli esponenti principali dell'ermeneutica filosofica italiana. La scuola torinese di ermeneutica deve la sua nascita alle ricerche filosofiche di Luigi Pareyson, capaci di unire esistenzialismo e personalismo filosofico in un serrato dialogo con Dostoevskij, Jasper e Mounier, dando vita a una filosofia della libertà dal profondo carattere spirituale. Il carattere estetologico, ontologico e politico dell'ermeneutica torinese avrà un'evoluzione con le teorie di Gianni Vattimo, lettore di Heidegger e Gadamer, in direzione di una filosofia dell'interpretazione, caratterizzata da un alleggerimento delle categorie "forti" del pensiero metafisico denominata "Pensiero debole".

remotti_interni_bozza1.indd 396 07/01/25 13:52

minciando a innervare, sia le scienze umane, sia le scienze biologiche. Molti furono i tentativi di trovare una risposta a questi interrogativi, dalla biopolitica foucaultiana a nuove forme di riduzionismo biologico, dal cognitivismo al realismo filosofico.

Negli anni Ottanta e Novanta del secolo scorso, ad esempio, come reazione a questo diffuso senso di crisi e a causa della fine dell'egemonia culturale dello strutturalismo, che ancora tentava di rintracciare un senso unitario ai fenomeni umani e al loro articolarsi, l'ermeneutica filosofica si impose per un certo periodo come *koiné* della cultura umanistica (Vattimo 1989, Vattimo 1994). In questa prospettiva, l'ermeneutica cessò di essere una disciplina specialistica per divenire quasi una generica "filosofia della cultura", attribuendo centralità al concetto di interpretazione nella messa in forma del reale e nella produzione continua di senso e significazione. In quest'ottica, l'ermeneutica rendeva ragione, allo stesso tempo, della "non-neutralità" dell'osservatore e del carattere linguistico della realtà e mostrava come la condizione onto-antropologica dell'uomo fosse il frutto dell'appartenenza di uno o più interlocutori a un orizzonte terzo (istituito dal linguaggio o dal dialogo), del quale gli interlocutori non dispongono e che in qualche modo dispone di essi. Un orizzonte che la filosofia tendeva a far coincidere con la cultura e il linguaggio, in un'interazione con l'apertura ontologica dell'umano, in grado di strutturare la stessa esistenza umana (Agamben 2006). Tutti questi elementi della *koiné ermeneutica* permettevano di sviluppare forme di critica politica, culturale e filosofica caratterizzate nel bene e nel male da un certo "impressionismo filosofico", per usare un'espressione che György Lukács riservava per il pensiero di George Simmel ovvero per i suoi detrattori di una certa incompiutezza teorica e metodologica e per i suoi estimatori di una capacità di tenere assieme la materialità della cultura e dei fenomeni storici e sociali con "la vita dello spirito".

All'interno della più ampia *svolta linguistica* (Rorty, 1992) molti furono i tentativi di assumere la svolta interpretativa, ancorandola a una dialettica con la materialità dei processi culturali, come nel caso della semiotica, soprattutto quella che aveva in Umberto Eco, Roland Barthes, Julia Kristeva *et alia* i propri punti di riferimento, la quale operava una de-

remotti_interni_bozza1.indd 397 07/01/25 13:52

strutturazione dei fenomeni culturali, rendendoli comprensibili come testi e discorsi, e imponendosi come una forma di etnografia del presente e di tutti i fenomeni culturali e comunicativi riportati alla loro natura di sistemi di senso e significazione. In antropologia questo bisogno assunse una configurazione originale, e centrale per il dibattito filosofico e le scienze umane, grazie all'emergere dell'antropologia interpretativa e di un concetto semiotico di cultura, caratterizzato dalla relazione e dalla transazione simbolica interna alla sfera degli affari umani, che riportava il farsi stesso dell'umano alla centralità della "piazza del mercato", intesa come luogo primario delle relazioni tra esseri umani e dello scambio simbolico (Geerz 1987; Geerz 2001), oppure attraverso la problematizzazione e la messa in evidenza del carattere discorsivo della narrazione etnografica e antropologica (Marcus, Clifford 2005).

In questo contesto, Francesco Remotti si fece portatore di una visione più radicale di antropologia, cercando risposte alle questioni che definivano l'umano e la sua presenza nel mondo, sin dal fondamentale e seminale *Noi Primitivi* (Remotti 1989/2009), attraverso una sapiente integrazione dell'etnografia con le teorie antropologiche e filosofiche di provenienza anglosassone e continentale.

Dobbiamo a quegli anni le magistrali analisi di Remotti sulla ritualità, la spazialità, il tempo e il potere e le riflessioni sullo statuto dell'antropologia come scienza umana e sul significato dell'identità individuale e collettiva, nonché l'emergere della teoria dell'*antropopoiesi* e l'assunzione del paradigma dell'incompletezza come elementi fondanti di una riflessione sullo statuto antropologico e sui canoni di umanità. Inserendosi in una linea filosofica che va da Herder (1992) a Gehlen (2010), assumendo i dati etnografici come vincolanti e ponendosi in dialogo con le scienze, Remotti delineava una teoria dell'incompiutezza ontologica e culturale dell'animale umano, che vede nella dimensione simbolica, linguistica ed estetica il campo e i vettori di una costruzione esistenziale sempre in divenire, plastica e mai definitiva. La *finzionalità* diventava, in questo modo, uno degli elementi principali di questa teoria, rintracciando proprio nella "finzione" l'elemento centrale di un'ontologia dell'umano di tipo culturalista, che si esplica nella costruzione plurale, sempre aperta e indefinita degli esseri uma-

remotti_interni_bozza1.indd 398 07/01/25 13:52

ni, delle loro forme sociali e delle loro rappresentazioni. Questo perché: «il *poièin* dell'antropo-poiesi è un'attività di finzione nel senso del latino *fingere*, "modellare", "costruire"; ma si tratta anche di costruire qualcosa che non esiste, di inventare qualcosa che viene poi fatto passare per realtà autonoma e indipendente» (Borutti 2005; Remotti 1999, 2005). Il modellare, il fare, il disfare e il costruire diventano così dinamiche della dialettica natura-cultura, che nella dimensione antropopoietica produce sempre l'emersione di nuove forme capaci di assumere e superare il dato biologico e quello simbolico, producendo nuove forme culturali situate nelle singolarità e nelle collettività, rispondendo a un'ontologia del possibile.

La "finzionalità" diventa, dunque, elemento essenziale della messa in forma dell'umano, in quanto è la modalità principale del darsi di "un'ontologia degli oggetti possibili" (Borutti 2006) e l'umano, in questa prospettiva, si dà solo attraverso le condizioni formali che ne permettono in qualche modo l'oggettivazione: la trasformazione in una specie di "oggetto" socioculturale. La messa in forma dell'umano attraverso questo processo di oggettivazione e soggettivazione, che risponde a caratteristiche estetiche di adeguamento ai paradigmi di umanità che circolano in un determinato contesto sociale, risponde allora a una dimensione simbolica e linguistica essenzialmente estetica.

Gli umani, intesi come manifestazione di una configurazione simbolica e biologica che incarna modelli culturali, possono essere considerati, dunque, come "oggetti estetici" e, nel contempo, "soggetti estetici" che costruiscono se stessi, producendo umanità, in complessi e mai definiti processi antropopoietici di natura drammatico-narrativa.

L'emersione dell'umano e la sua messa in forma antropopoietica assumeva in questo modo una forte tonalità estetica, che Remotti avrebbe declinato in una fenomenologia dell'umanità e disumanità possibile, grazie a un'etnografia delle varie e possibili "mode antropopoietiche" e delle diverse pratiche di modellizzazione, che caratterizzano "i drammi dell'antropopoiesi" (Remotti 2013).

Le somiglianze, ma non la coincidenza, tra l'antropologia e l'estetica sociale diventano, in questa prospettiva, molto forti a tal punto che si può sostenere che l'umano come la società, parafrasando Simmel, "tanto nelle strutture

remotti_interni_bozza1.indd 399 07/01/25 13:52

quanto nelle su micro-manifestazioni, è "un'opera d'arte", un fenomeno estetico (Simmel 2020, p. 307).

La lezione che Francesco Remotti consegnava in quegli anni al dibattito scientifico, a quello pubblico e ai giovani studenti e studiosi era che si potesse in qualche modo contrapporre all'impressionismo filosofico l'antropologia culturale, aprendo a un dialogo con la filosofia e le scienze, ponendosi in forte relazione con le evidenze etnografiche e le loro interpretazioni.

Per uno come me interessato a una dialettica tra onto-antropologia e fenomeni culturali, l'emergere di una visione estetica dell'umano e della società permetteva di entrare pienamente in una *koiné* post-strutturalista, che facendo propri i risultati delle scienze filosofiche e dell'orizzonte antropologico culturale che Remotti ci aveva indicato, si dirigeva verso la maturazione di una scatola degli attrezzi concettuali utile a comprendere un'etnografia della contemporaneità, ponendola in relazione alle fondamentali domande di senso ereditate dalla filosofia. L'estetica, da intendersi nella sua duplice valenza di *aisthesis*, di dottrina della sensibilità e delle sue forme, di riflessione sull'esperienza percettiva del mondo, e di filosofia dell'arte o di ulteriori fenomeni culturali quali la moda, la pubblicità, il design, i social network, tornava allora ad essere un campo di indagine dalla profonda tonalità antropologica.

In questo modo, prendeva vita per me una pratica teorica e creativa che potremmo definire "impressionismo antropologico" ovvero il tentativo di portare avanti un'etnografia del contemporaneo con strumenti semiotici, antropologici, storici e culturologici che potesse avere anche una ricaduta filosofica e che fosse interessata a un pensiero della relazione, che si proponesse di analizzare il tessuto delle interazioni e delle azioni reciproche dell'essere umano con le cose e dell'uomo con la società a partire dai suoi elementi minimi, anche impercettibili, praticando un'estetica della vita quotidiana, in cui il soggetto situato nel mondo e nella società si percepisce in essi e attraverso essi si manifesta e costituisce come tale.

In questa prospettiva, la critica d'arte e la curatela narrativa divennero strumenti essenziali di una ricerca sul campo diffusa a tutti i fenomeni sociali e politici che potevano

remotti_interni_bozza1.indd 400 07/01/25 13:52

rispecchiarsi nelle forme e nei codici delle arti del contemporaneo.

"Impressionismo antropologico", relazione e arti del contemporaneo

La più importante lezione di Francesco Remotti è stata che l'antropologia non è solo una disciplina accademica, ma – parafrasando Tim Ingold (2014a) – un'attitudine, una prospettiva esistenziale, un modo di essere al mondo incentrato sull'ascolto, sull'apertura, sul dialogo e sul pensiero insieme agli altri. Questa attitudine si declinava in un'apertura verso l'alterità, in una messa in crisi del concetto di identità, e nella messa in mora di tutte le retoriche naturalistiche che producono reificazione di forme di vita particolari, presentandole come universali (Remotti 2008). Inoltre, in quest'ottica, l'antropologia è sempre un "discorso di secondo grado" (Remotti 2009), un'attività interpretativa frutto di astrazione, comparazione e narrazione di casi etnografici posti in relazione alle ontologie locali e alle visioni del mondo individuali e collettive, ai risultati delle scienze e delle filosofie e delle discipline strutturate come la letteratura, la sociologia, la storia, al fine di restituire una narrazione dei discorsi e dei testi che informano i sistemi simbolici e le particolari forme di vita che gli uomini incontrano nel presente o che hanno incontrato nella loro storia. Questa impostazione portava al superamento definitivo di un'antropologia intesa come "scienza dei primitivi" e allo stesso tempo mostrava come fosse ancora troppo stretta la definizione della disciplina come "studio dell'alterità" individuale, culturale ed etnografica in quanto ancora carica di impliciti assunti etnocentrici. Erano quelli gli anni in cui prendeva forma l'idea di un'antropologia della persona (Remotti 2009; Capello 2016) che, facendo propria la lezione di Marylin Strathern (2020), portava a intendere l'antropologia come studio delle relazioni, dei rapporti sociali, spostando lo sguardo scientifico dall'essere umano individuale al condividuo nelle sue dimensioni dividuali e transindividuali (Remotti 2019). Questa prospettiva trovava il suo campo di emersione nella ricerca etnografica e nella riflessione teorica e si prestava, però, a essere indagata in riferimento al campo dell'estetico, inteso come spazio privilegiato della messa in forma dell'umano. Emer-

remotti_interni_bozza1.indd 401 07/01/25 13:52

geva allora quella consapevolezza, che per me e altri era un'intuizione generazionale e che successivamente Anand Pandian (2019) avrebbe definito come la possibilità di delineare nuova antropologia per il mondo presente e futuro, ovvero che le arti del contemporaneo si sarebbero presentate come la *koinè* simbolica del mondo globalizzato e che, proprio per questi motivi, l'antropologia avrebbe dovuto dialogare con esse, al fine di rintracciare materiale etnografico utile a comprendere il presente e il mondo ridotto a "ultima sfera" (Sloterdjick 2005). Su questo terreno, allora, affiorano le possibilità della nascita di un "impressionismo antropologico" che intrecci antropologia culturale, critica d'arte ed estetica sociale, in vista dell'articolazione di un pensiero che sappia fare propria la dimensione narrativa e narratologica delle arti, della critica e della curatela per dare forma a un'etnografia del contemporaneo e a una forma di "antropologia intesa come arte della relazione" (Capello, Mastroianni 2024). Non è un caso, in questa prospettiva, che una delle più importanti correnti della filosofia dell'arte, della critica e della curatela contemporanea sia proprio quell' estetica relazionale, che individua come orizzonte e pratica dell'arte la sfera delle interazioni umane e il loro contesto sociale (Bourriaud 2010).

Estetica relazionale tra antropologia, critica d'arte e curatela

Facendo nostre le molte lezioni di Remotti e quella di Marylin Strathern (2020) potremmo, quindi, definire l'antropologia come lo studio delle relazioni e dei rapporti sociali, di modo che la triade concettuale di dividuo, condividuo e transindividuale divenga il nucleo di un'"antropologia della persona" (Capello 2016), che vede nella relazione la modalità che delinea il campo di emersione della soggettività. In questo modo diventa chiaro il motivo per cui Nicolas Bourriaud ha organizzato attorno a una "somiglianza di famiglia", imperniata sull'interesse per i rapporti umani e la partecipazione, gli artisti che mise assieme per individuare nella relazione, appunto, l'elemento specifico che soggiace alla produzione artistica contemporanea (Bourriaud 2010). Questo emergere dell'interesse per la relazione, nelle scienze umane e sociali come nell'arte contemporanea, è dovuta senz'altro allo sviluppo delle discipline, alla ricerca

remotti_interni_bozza1.indd 402 07/01/25 13:52

di modelli alternativi di natura politica e filosofica e al ripensamento di pratiche e narrazioni in un intreccio di nodi teorici di tipo ontologico ed epistemologico, che investono tanto le pratiche artistiche e i loro risultati quanto i discorsi teorici sull'estetica, la politica e la società, i linguaggi e la rappresentazione. Ma anche, e soprattutto, ha a che fare con una possibile filosofia della globalizzazione che riflette sull'emergere di un "mondo dentro il capitale" (Sloterdijk 2006), che vede il Pianeta divenire "ultima sfera" unificata, maneggiabile e percorribile da "capitali, merci, testi, simboli, tecnologie e personaggi in visita", e che si comporta come una specie di "Palazzo di Cristallo" di natura biopolitica (Sloterdijk 2006). La globalizzazione mette, infatti, in risalto il carattere bio-politico delle pratiche simboliche e il valore prioritario dell'estetico e del linguaggio come sistemi modellizzanti dell'umano. Se l'attenzione alle relazioni porta l'antropologia e le scienze umane a ridefinire il proprio oggetto di studio, nello stesso tempo l'*Esthétique Relationnelle* (Bourriaud 1998) individua nella relazionalità l'elemento capace di tenere assieme la critica d'arte, la teoria estetica e la pratica curatoriale attorno a un'idea di umanità dal forte carattere politico e processuale. A partire dagli anni Ottanta del Novecento – si può individuare l'atto di nascita di questa impostazione nella *performance* di Maria Lai *Legarsi alla montagna* del 1981 – assistiamo, infatti, a livello internazionale a un mutamento nello statuto e nelle pratiche degli artisti, che non si presentano più come artefici e produttori di opere, ma come manipolatori di simboli capaci di innescare processi in cui, sia lo stesso artista, sia i fruitori, sia la comunità sono coinvolti in un'azione partecipativa che tende a coincidere con l'opera stessa. La potenza dell'arte relazionale, che prende forma a cavallo tra il XX e il XXI secolo, consiste, pertanto, nella rottura di un posizionamento politico di natura ideologica, figlio dei movimenti e delle soggettività antagoniste novecentesche, in direzione di una valorizzazione della relazionalità e della partecipazione come caratteristiche proprie della dimensione antropologica e delle marginalità come sedimento di senso e possibilità alternative per le configurazioni e le trasformazioni sociali. In alcune configurazioni internazionali della *partecipatory art* e dell'arte relazionale nelle sue ibridazioni con *l'outsider art* e l'arte irregolare si individua, dunque, la possibilità di

remotti_interni_bozza1.indd 403 07/01/25 13:52

delineare la nascita di un "nuovo campo estetico" (Mastroianni 2020), capace di tenere assieme antropologia, psichiatria, storia e critica d'arte, filosofia e pratiche curatoriali e artistiche, al fine di unire ricerca e pratica di una nuova definizione processuale e dinamica dell'esperienza umana singola e associata. Non si tratta, in questa prospettiva, di portare solamente alle estreme conseguenze i riferimenti a Felix Guattari contenuti nella teoria di Bourriaud, secondo i quali vi sarebbe una funzione terapeutica dell'arte e della partecipazione, ma di rimettere in discussione i presupposti epistemologici e ontologici delle pratiche artistiche e curatoriali, della fruizione e dei ruoli in gioco nel sistema e nel mercato dell'arte. Questa operazione permette, infatti, di articolare una nuova definizione della performatività simbolica e materiale dell'arte, in vista della creazione di dispositivi capaci di ridefinire la rappresentazione estetica e sociale, individuando in esse possibilità e alternative al discorso egemone, riscattando la marginalità attraverso l'attribuzione di dignità estetica alla produzione artistica dei soggetti marginali rispetto al discorso sociale, clinico ed economico dominante. Questa possibilità assume immediatamente una tonalità politica e si nutre di una dimensione relazionale che rende evidente come l'essere umano sia esso stesso "un rapporto che si rapporta" di in una dialettica continua tra flusso e struttura.

Arte relazionale e curatela narrativa tra estetica ed etnografia

Il rapporto tra antropologia e arte, negli ultimi decenni, si e sviluppato essenzialmente su tre assi, anch'essi in relazione e dialogo tra loro, producendo un'arte etnografica, un'arte dall'interesse antropologico e un'arte irregolare di tipo relazionale (Bargna 2011; Capello, Mastroianni 2024; Sansi 2014). Assistiamo, pertanto, a un fiorire di pratiche e opere che utilizzano materiali etnografici e d'archivio, che tematizzano esplicitamente le tendenze postcoloniali, la decolonizzazione delle istituzioni e delle pratiche, l'immaginario e i conflitti sociali che emergono dalle migrazioni e dalla globalizzazione. Questa ri-articolazione estetica di materiale antropologico in dispositivi artistici, al fine di animare un discorso pubblico sulla memoria e la società dai marcati tratti antropologici, si presenta come sempre

remotti_interni_bozza1.indd 404 07/01/25 13:52

più diffuso, a puro titolo esemplificativo, possiamo citare la mostra dal titolo *Scenografie coloniali* al Museo Diffuso della Resistenza, della Deportazione, della Guerra, dei Diritti e della Libertà di Torino, nel 2022. Il centro dell'esposizione, in questo caso, era un'opera che si presentava come dispositivo audio video integrato che rielaborava un archivio familiare (quello dell'artista), al fine di fare conti con l'eredita rimossa dell'esperienza coloniale italiana nell'Africa Orientale Italiana (AOI) tra il 1937 e il 1938 e con la più generale rimozione del colonialismo, indagando il nesso tra, razzismo e costruzione del paesaggio coloniale (Manera, Mastroianni, Miranda 2022). La produzione estetica e le opere d'arte di questo tipo non possono che accompagnarsi a forme più o meno esplicite e radicali di decolonizzazione dei Musei, delle Biennali e della didattica e della comunicazione museale (Grechi 2021), che si pongono o si dovrebbero porre in profonda relazione con l'antropologia (Amselle 2017). Assistiamo, inoltre, al diffondersi di opere che riflettono esteticamente sulla condizione politica e biopolitica della contemporaneità a partire delle pratiche disciplinanti messe in atto nell'istituire forme di inclusione ed esclusione di carattere sociale, clinico e migratorio. E questa un'arte dal generale interesse filosofico e antropologico che, riflettendo sulla natura delle pratiche e delle dinamiche politiche, si interroga sullo statuto e canoni di umanità e vita giusta che pervadono le nostre narrazioni sociali e il nostro discorso pubblico, che innervano le "istituzioni totali" (carcere, strutture psichiatriche post basagliane, centri di prima accoglienza ecc.) e le pratiche di lotta per i diritti dei marginali, l'interesse per migrazioni, rifugiati e centri di accoglienza e detenzione. In altri casi, invece, siamo di fronte a pratiche nate dalla riflessione sul limite e sull'interazione tra pari, con contenuti che vedono nell'arte relazionale metodo e prassi per la realizzazione di forme di arte partecipata che hanno come tema il margine, al fine di individuare possibilità di trasformazione e inclusione sociale. A questa tendenza potremmo ascrivere, sempre a titolo esemplificativo, la trentennale esperienza del PARI – Polo per le Arti Relazionali e Irregolari di Torino, gruppo torinese di ricerca-azione che lavora tra psichiatria, musei, antropologia, *outsider art* e arte relazionale nel tentativo di dare vita a un nuovo campo di ricerca e azione attorno all'arte

remotti_interni_bozza1.indd 405 07/01/25 13:52

irregolare (Mastroianni 2020). Questa esperienza emblematica dello sviluppo dell'arte relazionale in Italia dimostra come l'antropologia e il sistema delle arti possano dialogare con reciproca influenza dando vita a dispositivi narrativi di carattere estetico, artistico e scientifico capaci di presentarsi come modello internazionale. La dimensione narrativa diventa, in questa prospettiva, il legame tra l'estetica relazionale, la critica d'arte, la teoria estetica, l'antropologia e la curatela, incarnando una tendenza che, a partire dagli anni Ottanta, diventa sempre più diffusa e prioritaria. Tutto ciò e possibile in quanto la narrazione assume una centralità fondamentale nella costruzione di quel dispositivo comunicativo integrato che e la mostra di arte contemporanea, il cui perno diventa il curatore. Il curatore diventa, così, autore ed eroe di narrazioni estetiche dotate di una certa "singolarità". Questa prospettiva, che vede nella figura di Haraald Szeemann (Heinich 2021) il proprio iniziatore, individua proprio nel profilo insostituibile di un intellettuale, al contempo curatore, narratore ed etnografo del presente, il perno su cui articolare i contenuti delle singole mostre, individuando nessi imprescindibili tra una narrazione che si muove tra le opere degli artisti, tra artisti differenti e tra una mostra e l'altra, fino a dare vita a un insieme che assume sempre più l'aspetto di una grande racconto personale, sorretto da intime motivazioni, da una specificità biografica e dal contesto socio-politico e culturale. Siamo, dunque, dinanzi a una tendenza sempre più esplicita nella curatela contemporanea (Scotini, 2019) di assumere temi e modalità di natura antropologica, filosofica o politica inserendoli in una narrazione che vede sullo stesso piano curatore e artisti nella definizione di esposizioni, in cui le opere diventano elementi di una articolata narrazione sul contemporaneo. Le pratiche artistiche e la fruizione diventano, in questo modo, terreno per una ricerca sul campo, capace di presentarsi come "un giro lungo", attraverso le strutture sociali da cui sono generate, attraverso le discipline che le studiano e le forme simboliche che mettono in atto. Il sistema dell'arte contemporanea, le poetiche e le pratiche si presentano, infatti, come il luogo dei saperi e delle conoscenze implicite o esplicite della contemporaneità, presentando nella loro materialità "un'antropologia implicita" (Remotti 2000), che il curatore restituisce come un etnografo, attraverso forme

remotti_interni_bozza1.indd 406 07/01/25 13:52

più o meno raffinate di etnografia curatoriale. Le mostre sono, infatti, dispositivi multimediali integrati, capaci di tenere assieme aspetto installativo, visivo, figurale, audiovideo e scritturale, al fine di mettere in scena narrazioni ipertestuali di interesse antropologico, capaci di rendere ragione dei saperi e delle simboliche incarnate nell'arte che incorporano storie e significati che possono essere fatti "parlare" dal curatore antropologo, restituendo la complessità del presente e la rete di relazione che intrattengono con il testo generale delle culture e della cultura. Negli ultimi decenni la natura relazionale di questa specifica dimensione estetica è diventata sempre più evidente ed è proprio per questo, che l'arte contemporanea si presenta come uno dei campi di ricerca più fertili per evidenziare la natura relazionale dell'umano e l'idea di un'antropologia intesa come scienza delle relazioni.

Se il curatore e l'artista diventano in questo modo co-creatori di dispositivi discorsivi utili a mettere in scena in forma transmediale e interdisciplinare temi, urgenze ed emergenze del contemporaneo. La "curatela narrativa" diventa in questo modo una forma di etnografia, che concorre, come ci ha insegnato Richard Rorty (1980), a contribuire alla grande conversazione dell'umanità con sé stessa, valorizzando voci, discorsi e pratiche marginali o anonime, cui l'arte e l'etnografia si prendono il compito di dare voce.

Bibliografia

Affergan S., Borutti S., Calame C. et al.
2005 *Figure dell'umano. Le rappresentazioni dell'antropologia*, Meltemi Editore, Roma.

Agamben G.
2002 *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino.
2006 *Che cos'e un dispositivo?*, Nottetempo, Milano.

Amselle J.L
2017 *Il museo in scena. L'alterità culturale e la sua rappresentazione negli spazi espositivi*, Meltemi, Roma.

Bargna I.
2011 *Gli usi sociali e politici dell'arte contemporanea fra pratiche di partecipazione e di resistenza*, «Antropologia», VII (13), pp. 75-106.

remotti_interni_bozza1.indd 407 07/01/25 13:52

Bishop C.
2004 *Antagonism and relational aesthetics*, «October», Fall, 110, pp. 51-79.

Bourriaud N.
2010 *Estetica relazionale*, Postmedia Books, Milano.

Borutti S.
1999 *Filosofia delle scienze umane. Le categorie dell'antropologia e della sociologia*, Bruno Mondadori, Milano.

Calame C., Kilani M. (a cura di)
1999 *La fabrication de L'humain dans le cultures et en antropologie*, Payot, Lausanne.

Capello C.
2013 *Dai Kanak a Marx e ritorno: antropologia della persona e transindividuale*, «Dada. Rivista di Antropologia Post-Globale», 1, pp. 99-114.
2016 *Antropologia della persona. Un'esplorazione*, Franco Angeli, Milano.
2021 *L'individuo moderno e il suo Altro… o no? Un ritorno critico sull'antropologia della persona*, in J. Ponzo, G. Vissio (a cura di), *Culture della persona: Itinerari critici tra semiotica, filosofia e scienze umane*, Accademia University Press, Torino.

Capello C., Mastroianni R.
2024 *L'arte della relazione. Riflessioni a quattro mani su arte e antropologia culturale*, in A. Bertinetto, L. Davico, P. Furia, *AbiTo. Abitudini estetiche e arte pubblica. Il caso Torino*, Franco Angeli Editore, Milano.

Clifford J.
1988 *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Art, and Literature*, Harvard University Press, Cambridge.

Clifford J., Marcus G.
2005 *Scrivere le culture. Poetiche e politiche dell'etnografia*, Meltemi, Roma

Foster H.
1995 *The Artist as Ethnographer*, in G. Marcus, F. R. Myers (eds.), *The Traffic in Culture*, University of California Press, Berkeley.

Gehlen A.
2010 *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Mimesis, Milano.

Grechi G.
2021 *Decolonizzare il museo. Mostrazioni, pratiche artistiche, sguardi incarnat*i, Mimesis, Milano.

remotti_interni_bozza1.indd 408 07/01/25 13:52

Heinichi N.
2021 *Harald Szeemann. Un caso singolare,* Johan & Levi, Milano.

Herder J.G.
1992 *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, Laterza, Roma-Bari.

Ingold T.
2014a *That's enough about ethnography*!, «Hau: Journal of Ethnographic Theory», 4 (1), pp. 383-395.
2014b *Anthropology and Philosophy or the Problem of Ontological Symmetry*, *La Clé des Langues* [en ligne], Lyon, ENS de LYON/DGESCO (ISSN 2107-7029), février 2014 (consultato il 28/03/2022; http://cle.ens-lyon.fr/anglais/litterature/entretiens-et-textes-inedits/anthropology-and-philosophy-or-the-problem-of-ontological-symmetry).

Manera E., Mastroianni R., Miranda C.
2022 *Scenografie Coloniali. Fiat 633NM di Eleonora Roaro*, Prinp Editore, Torino.

Mastroianni R.
2020 *(Im)permeabili. Immagini e parole dal confine,* in T. Taramino, R. Mastroianni, A. Panfili (a cura di), *"TRANSIZIONI". Percorsi fra arte contemporanea, arte irregolare, psichiatria e servizi sociali*, Prinp-Editoria d'Arte 2.0, Torino, pp. 149-176.

Marcus G., Fischer M.
1996 *Antropologia come critica culturale*, Anabasi, Milano.

Mollona M.
2021 *Art/Commons: Anthropology beyond Capitalism*, Zed Books, London.

Pandian A.
2019 *A Possible Anthropology. Methods for Uneasy Times*, Duke University Press, Durham-London.

Raunig G.
2016 *Dividuum. Machinic Capitalism and Molecular Revolution*, Semiotext (e), Los Angeles.

Remotti F.
1996 *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari.
2009 *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, 2ª ed., Bollati Boringhieri, Torino.
2013 *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi*. Bari/Roma: Laterza.
2019 *Somiglianze. Una via per la convivenza*, Laterza, Roma-Bari.

remotti_interni_bozza1.indd 409 07/01/25 13:52

Rorty R.
1980 *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton.
1992 *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*, Chicago University Press, Chicago.
Sansi R.
2014 *Art, Anthropology and the Gift*, Routledge, London.
Scotini M.
2019 *Utopian Display. Geopolitiche curatoriali*, Quodlibet, Macerata.
Simondon G.
2021 *L'individuazione psichica e collettiva*, DeriveApprodi, Roma.
Sloterdijk P.
2005 *L'ultima sfera, Breve storia filosofica della globalizzazione*, Carocci, Milano.
2006 *Il mondo dentro il capitale*, Meltemi Editore, Roma.
Strathern M.
1988 *The Gender of the Gift*, University of California press, Berkeley/Los Angeles.
2020 *Relations*, Duke University Press, Durham-London.

remotti_interni_bozza1.indd 410 07/01/25 13:52

Incontri sulle Alpi. Antropopoiesi, impoverimento culturale, somiglianze di famiglia negli studi in area alpina

Roberta Clara Zanini

Introduzione

Nell'estate del 2000, ancora liceale, ebbi la possibilità di partecipare ad un breve soggiorno di orientamento universitario organizzato dall'allora Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Torino a Bardonecchia, in alta Valle Susa. In quell'occasione, ascoltai per la prima volta Francesco Remotti accogliere il pubblico di studenti attraverso la lettura della celebre provocazione con cui Ralph Linton soleva dare il benvenuto ai suoi allievi, presentando loro il cittadino «al cento per cento americano» (Linton 1973, pp. 359-360). Non ricordo come proseguì il suo intervento, ma ho memoria netta dell'effetto che ebbe su di me. Salita a Bardonecchia con la convinzione che il mio futuro accademico sarebbe stato votato alla storia, o forse alle lingue, scesi invece con la certezza che mi sarei iscritta al corso di laurea in Comunicazione Interculturale, che di lì a pochissimo avrebbe visto la luce. Non sapevo ancora che quel primo incontro con Remotti – curiosamente in montagna – si sarebbe qualche anno più tardi trasformato in un incontro teorico che mi avrebbe sostenuta nel mio percorso, prima di studentessa, poi di dottoranda e infine di antropologa, nonostante la mia traiettoria di studio e ricerca non apparten-

ga alla tradizione di ricerca africanistica da lui sviluppata. Come è intuibile dal titolo di questo intervento, infatti, mi occupo da ormai quasi due decenni in generale di antropologia alpina, e più nello specifico di comunità minerarie e comunità di minoranza linguistica.

Nel corso degli anni più volte mi sono trovata a riflettere su come le proposte teoriche di Remotti offrissero degli strumenti essenziali per leggere e comprendere gli scenari complessi e articolati che emergevano dalla ricerca sul campo[1]. Cercherò dunque ora di suggerire alcune piste argomentative che consentano di collegare esperienze di ricerca che, per quanto differenti per tematiche affrontate e per gli approcci metodologici soggiacenti, mettono in evidenza quelli che mi pare siano a tutti gli effetti processi poietici in area alpina. Il concetto di antropopoiesi – alla cui definizione Remotti ha offerto un contributo imprescindibile (1996, 2002, 2013) – sarà dunque uno strumento epistemologico ed euristico essenziale, a cui si affiancheranno ulteriori stimoli teorici di provenienza remottiana, come la riflessione sul rapporto dialettico fra impoverimento culturale e creatività e quella sul concetto di somiglianze di famiglia. Vedremo, infatti, in prima battuta come la prospettiva antropopoietica – e andropoietica – sia stata utile per studiare i processi di costruzione della professionalità e della virilità dell'uomo minatore nella comunità mineraria di Macugnaga, nelle Alpi piemontesi, a cui ho dedicato la mia ricerca dottorale. Successivamente, si proporrà una riflessione su come le dinamiche demografiche che coinvolgono il territorio alpino possano essere indagate facendo riferimento al rapporto fra creatività e impoverimento, osservando come i processi di ritorno alla montagna, e le dinamiche di costruzione di comunità – di koinopoiesi (Allovio 2002) – che ne possono derivare, trovino nell'impoverimento culturale e sociale dovuto allo spopolamento una precondizione inattesa ma cruciale. Infine, l'ultimo paragrafo sarà dedicato proprio ai processi di costruzione di comunità e all'osserva-

1. In questo percorso di riflessione è stato fondamentale il ruolo di Pier Paolo Viazzo, che ha supervisionato il mio lavoro dottorale e al quale mi lega un consolidato rapporto di collaborazione scientifica. Molte delle considerazioni contenute in questo saggio derivano dall'intenso scambio e confronto teorico che ci vede coinvolti e dalle elaborazioni congiunte che ne sono scaturite.

remotti_interni_bozza1.indd 412 07/01/25 13:52

zione di come l'utilizzo remottiano dell'idea di somiglianze di famiglia sia di particolare efficacia per ragionare all'interno di progetti antropologici di carattere applicativo volti ad esplorare pratiche educative esplicitamente votate allo sviluppo di comunità.

1. Antropopoiesi e andropoiesi mineraria a Macugnaga

Ormai più di un decennio fa ho dedicato la mia ricerca di dottorato alla comunità di Macugnaga, nelle Alpi piemontesi. Pur essendo nota principalmente come comunità di minoranza linguistica walser, Macugnaga ha però anche una importante storia mineraria, iniziata intorno alla metà del Settecento e protrattasi, con andamento discontinuo, fino alla chiusura degli impianti di estrazione aurifera agli inizi degli anni Sessanta del Novecento. Nel corso della ricerca ho indagato con particolare interesse le molteplici rappresentazioni della figura del minatore individuabili nella comunità locale, con differenze talvolta assai marcate in base alla generazione di riferimento dei miei interlocutori e, soprattutto, in funzione dell'appartenenza o meno alla sotto-comunità mineraria, separata dalla comunità walser da confini culturali e sociali che, per quanto molto indebolitisi dopo la chiusura della miniera, rimangono tuttora un fattore chiave nelle micropolitiche locali di rivendicazione e di gestione del patrimonio culturale locale (Zanini 2015).

In uno scenario evidentemente complesso e articolato, è tuttavia emerso in modo piuttosto chiaro come la prospettiva teorica dell'antropopoiesi offrisse uno sfondo teorico efficace proprio per comprendere e sistematizzare coerentemente non solo quanto emerso dalla raccolta delle testimonianze, ma anche alcune proposte teoriche delineate nell'ambito dell'antropologia delle comunità minerarie. Mi riferisco, in particolare, ai lavori di Paola Atzeni (1988) e di Anna Iuso (2007), nei quali le due autrici instaurano un dialogo con i rispettivi interlocutori dal quale affiora in modo netto la rilevanza della dimensione antropopoietica, e andropoietica, nei processi di costruzione del minatore come figura professionale. Atzeni (1988), nel corso di indagini etnografiche condotte in Sardegna, si concentra principalmente sul rapporto fra il minatore ed il proprio lavoro, sia da un punto di vista fisico, concreto, sia da una prospettiva più eminentemente psicologica e culturale. Attraverso la

remotti_interni_bozza1.indd 413 07/01/25 13:52

voce dei testimoni, l'antropologa sarda ricostruisce come l'entrata in miniera si configuri come il momento in cui l'individuo diventa uomo e inizia a padroneggiare quelle abilità tecniche e intellettuali che gli consentono, una volta apprese, di imporsi come *modello* per i compagni. È bene sottolineare che secondo Atzeni questo modello coniuga due dimensioni distinte, quella tecnica e quella etica, che non possono essere considerate separatamente: il «bravo minatore» deve contemporaneamente «saper fare e saper vivere in miniera» (Atzeni 1988, p. 51).

Molto interessante è l'uso che Atzeni fa della parola "modello", poiché si avvicina alle riflessioni proposte da Remotti nell'interrogarsi su come, effettivamente, l'uomo "si faccia": «se l'uomo ha da costruire se stesso, dove può reperire i modelli mediante cui darsi forma?» (2013, p. 45). Dove trova un modello, nel nostro caso, l'uomo-minatore che deve "darsi forma"? Tanto le risultanze della mia indagine sul campo, quanto quelle delle ricerche condotte da Atzeni in Sardegna, fanno emergere come un elemento fondamentale nel processo di apprendimento tecnico ed etico sia costituito dal rapporto con i minatori anziani: la trasmissione intergenerazionale della conoscenza è la modalità mediante cui il minatore inesperto impara a conoscere la miniera, a percepirne i pericoli, a controllare la paura e, ovviamente, a plasmare concretamente la materia. La capacità di gestire il rischio, e di sapersi relazionare in maniera competente con l'ambiente montano che è lo scenario all'interno del quale ci si muove – in senso letterale, dato che ci si trova nelle viscere della montagna – è un'abilità che si acquisisce mimeticamente. Così, diceva Atzeni, il bravo minatore diventava «un modello antropologico che aveva efficacia emulativa e imitativa» (1988, p. 153).

Ci troviamo, qui, di fronte a quella che mi pare essere a tutti gli effetti una manifestazione di quella che Remotti definisce antropopoiesi anonima e continua (2013, p. 50), distinta da pratiche poietiche rituali più esplicitamente programmatiche. Infatti, in questo caso osserviamo i minatori partecipare a un processo poietico quotidiano, che «prende forma e si svolge continuativamente nell'infinita serie di gesti, azioni, reazioni che costituiscono il flusso della vita» (*ibidem*), ovvero «un continuo e ininterrotto modellamento che i soggetti subiscono o a cui si adeguano» (ivi, p. 51).

remotti_interni_bozza1.indd 414 07/01/25 13:52

Nel flusso antropopoietico troviamo però momenti che assumono una rilevanza particolare, di maggiore consapevolezza: il primo ingresso in miniera, infatti, viene percepito alla stregua di un rito di passaggio (a questo proposito uno dei testimoni di Atzeni dirà che «si nasce»), che trasforma l'uomo e segna radicalmente la sua esperienza, creando senso di appartenenza e condivisione. Si può pensare alla prima discesa in galleria e alla prima uscita come a una nascita: si nasce come minatore – e di conseguenza come uomo – se dalla miniera si esce, vincendo il terrore che deriva da una situazione non pensabile né comprensibile se non dopo averla esperita in prima persona e dimostrando quindi il dominio sulla natura, sulla materia e sulle proprie emozioni.

Mi sembra molto interessante un particolare aspetto delle relazioni che si vengono a creare in miniera. Da molte delle testimonianze dei minatori emerge come vi fosse un rapporto privilegiato, quasi simbiotico, con il proprio compagno di discesa, poiché la vita di uno dei due dipendeva necessariamente dalla capacità dell'altro di gestire il rischio e il pericolo. Il minatore allora è una persona fortemente relazionale, un uomo che si costruisce non solo nella lotta quotidiana e individuale contro la materia, ma soprattutto nelle sue relazioni, *in primis* appunto il legame diadico fortissimo con il proprio compagno, basato sulla responsabilità reciproca. Proprio questa dimensione del rapporto con i colleghi è centrale nel processo poietico. In apertura ho sottolineato come sarebbe probabilmente più corretto parlare non tanto di antropopoiesi, quanto più esplicitamente di andropoiesi (Nazionale 2002). Il minatore, infatti, non è genericamente uomo, ma specificamente maschio. La costruzione dell'uomo è una costruzione della sua mascolinità, mediante l'acquisizione di quei valori di virilità necessari per relazionarsi secondo modelli codificati non solo nei confronti della donna, ma soprattutto nei confronti degli altri minatori, come si rileva anche negli studi che si sono occupati in particolare delle comunità minerarie britanniche (Dennis, Henriques, Slaughter 1956).

La costruzione dell'uomo-minatore emerge distintamente anche dall'analisi dei diari dei minatori italiani emigrati nei distretti estrattivi del nord Europa, che costituisce il nucleo del lavoro di Anna Iuso (2007), particolarmente

remotti_interni_bozza1.indd 415 07/01/25 13:52

interessante a partire dal titolo, *Le cicatrici della mina,* che cita un fortunato libro di memorie, *Schiena di vetro* (1989), scritto da Raul Rossetti, minatore emigrato in Belgio. Le cicatrici, la cui forza antropopoietica non necessita di essere esplicitata, fanno pensare all'esperienza della miniera come qualcosa che segna l'uomo fisicamente e interiormente, «un vero e proprio agente trasformatore» afferma Iuso (2007, p. 225), che marca l'ingresso in un universo androcentrico, disciplinato e fortemente compattato dalla condivisione di un destino comune. Vi è, infine, un ultimo elemento che occorre tenere in considerazione, ovvero il rapporto strettissimo tra lavoro in miniera e migrazione. Pur non essendo possibile approfondire quanto meriterebbe questa tematica[2], mi pare centrale sottolineare che l'esperienza migratoria costituisce un momento della massima importanza anche nel processo antropopoietico di costruzione dell'uomo-minatore, come bene ha messo in evidenza ancora Iuso, sottolineando come questo lasci «un marchio nel corpo e nell'anima» (2007, p. 218). L'indagine etnografica condotta a Macugnaga ha consentito di mettere in evidenza come la decisione di emigrare, dopo la chiusura degli impianti estrattivi all'inizio degli anni Sessanta, fosse presa certamente sulla base di una valutazione economica, ma con una particolare attenzione per le conseguenti ricadute simboliche e relazionali. Il lavoro all'estero in distretti minerari anche piuttosto lontani, dal Nord Europa alla Tanzania, dall'India all'Oceania, assicurava introiti sufficientemente alti da rendere l'ipotesi dell'emigrazione non una soluzione di ripiego, ma al contrario una scelta consapevole e apprezzata per le possibilità di miglioramento familiare che garantiva. Il capitale economico acquisito, infatti, veniva re-investito a Macugnaga sotto forma immobiliare, e questa attività, lungi dal collocarsi esclusivamente sul piano finanziario, consentiva di "tradurre" il capitale economico in capitale sociale e simbolico. Avere la possibilità di acquistare un'abitazione, come è emerso più volte dalle parole dei miei interlocutori, era la dimostrazione del proprio valore come minatore e come uomo.

2. Si rimanda, a questo proposito, a Zanini (2016).

remotti_interni_bozza1.indd 416 07/01/25 13:52

2. I cambiamenti demografici nelle Alpi tra impoverimento culturale e creatività

Nel corso delle mie ricerche dottorali, e in successive esperienze etnografiche nelle Alpi occidentali italiane, una parte importante del mio lavoro è stata dedicata all'analisi e alla comprensione delle dinamiche demografiche che hanno coinvolto in passato e coinvolgono tuttora il territorio alpino, con particolare attenzione per i processi di spopolamento, ripopolamento e ricambio della popolazione. In questo senso, le elaborazioni teoriche proposte da Remotti intorno alla dialettica fra impoverimento culturale e creatività si sono rivelate una chiave interpretativa fondamentale per comprendere presupposti ed esiti delle dinamiche di neopopolamento in area alpina[3]. In particolare, è stato sorprendente osservare come le tesi proposte da Remotti trovassero inattesi punti di convergenza con quanto messo in luce da ricerche di area sociologica e geografica condotte nelle Alpi francesi. Nel presentare il caso del distretto francese del Diois, infatti, Françoise Cognard (2006) rileva come questo territorio in passato sia stato caratterizzato da un forte declino demografico, del quale mette in evidenza gli effetti di impoverimento, sotto il profilo sociale ed economico. La sua analisi, tuttavia, indica anche come questo processo abbia in realtà creato le condizioni che, più recentemente, hanno favorito dinamiche inverse, di neo-popolamento e di ripresa economica. Secondo l'autrice, infatti, è proprio all'interno degli "spazi di vuoto relativo", venutisi a creare come conseguenza dei processi di spopolamento, che i neoabitanti hanno potuto inserirsi, socialmente ed economicamente. Senza questi "vuoti", sottolinea Cognard, non vi sarebbe stato lo spazio simbolico e concreto per immaginare e realizzare innesti creativi. Ragionare intorno al concetto di "vuoto" consente di avanzare alcune ipotesi a proposito del rapporto tra impoverimento culturale e creatività in area alpina.

Francesco Remotti (2011, p. 290) ha suggerito che in ogni cultura, e in ogni società, sarebbero individuabili contemporaneamente fenomeni di impoverimento e di arric-

3. Le tematiche a cui questo paragrafo è dedicato sono state oggetto di due lavori, scritti insieme a Pier Paolo Viazzo, ai quali si rimanda (Viazzo, Zanini 2014, 2022).

remotti_interni_bozza1.indd 417 07/01/25 13:52

chimento culturale: «entro una stessa cultura ci sono zone di maggiore densità e zone di minore densità (profilo sincronico), così come (sotto il profilo diacronico) si possono registrare fasi di intensificazione e fasi di depauperamento». Secondo Remotti, riconoscere questa coesistenza, o sequenza, di zone e fasi di maggiore o minore densità culturale permette «di rendere conto dei fenomeni di impoverimento e di inerzia da un lato e, dall'altro, dei fenomeni di creatività culturale». Si apre, così, un confronto con la teoria della creatività culturale proposta da Adriano Favole, secondo il quale la creatività può essere intesa come «un processo che scaturisce con particolare forza nell'incontro, nella relazione, nella situazione di compresenza o convivenza, a volte persino nell'impatto fra culture e società differenti» (Favole, 2010, p. 36).

La convergenza fra la prospettiva remottiana e quanto evidenziato da Françoise Cognard, però, si trova nei soggetti a cui è demandato il compito di "produrre" creatività: mentre Favole individua questo soggetto nella cultura o la società in quanto tali, Remotti intende la creatività come un fenomeno che riguarda in prima battuta i soggetti, individuali o collettivi, dalla cui capacità di agire, dalla cui *agency*, deriva la possibilità di una cultura di riprodursi: la cultura «rimane in balia di coloro che, a ogni istante, la rigenerano. […] Ricostruzione e distruzione sono due facce di un medesimo fenomeno, quello appunto, imprescindibile, della riproduzione culturale. Ogni cultura esige di continuo di essere riprodotta, rifatta, rieseguita» (Remotti 2011, p. 291). Questa formulazione ricomprende in un unico modello interpretativo impoverimento e creatività, che divengono l'uno il presupposto dell'altra. In particolare, «la creatività presuppone la distruttività: i soggetti non avrebbero modo di esprimere la creatività, se lacerazioni abbastanza consistenti non determinassero uno spazio disponibile» (*ivi*, p. 292). La creatività culturale, sostiene Remotti, «ha bisogno di spazio entro cui esprimersi», ragion per cui una «cultura densa» – o una struttura sociale forte – agevola la creatività meno di quanto faccia una cultura impoverita (o una struttura sociale debole).

Vi è un ulteriore cruciale punto di convergenza fra Remotti e Cognard: oltre ad assegnare un ruolo decisivo ai singoli attori nel disegnare i percorsi sociali, economici

remotti_interni_bozza1.indd 418 07/01/25 13:52

e culturali di un territorio, infatti, entrambi sottolineano come questi individui debbano trovare degli "spazi vuoti" all'interno dei quali poter esprimere la potenziale creatività, culturale ma anche economica. È in questo snodo che si colloca quanto emerge dalle ricerche etnografiche condotte in area alpina, poiché esse consentono di indagare su quale sia il grado di disponibilità di "spazi vuoti" nei diversi settori delle Alpi. È ormai consolidata la consapevolezza di come la storia alpina, nel lungo periodo, sia stata condizionata dall'esistenza di differenze socio-strutturali molto pronunciate tra le Alpi austriache e svizzere da una parte e le Alpi francesi e italiane (specialmente occidentali) dall'altra (Mathieu 1998, pp. 129-148). Si può ritenere che tali differenze abbiano avuto un ruolo determinante nel condizionare i destini demografici dei diversi settori dell'arco alpino nel corso del Novecento (Viazzo, Zanini 2014, 2022). Malgrado buona parte delle indagini siano state condotte nelle Alpi occidentali, e quindi rimanga la necessità di confermare la validità di questa tesi sul fronte orientale, non pare errato pensare che le Alpi francesi e italiane, se da un lato sono state svantaggiate dalla fragilità demografica determinata dai più intensi fenomeni di spopolamento, potrebbero però, dall'altro lato, paradossalmente essere state avvantaggiate dai maggiori "spazi di creatività" – economica oltre che culturale – prodotti proprio dallo spopolamento.

Mi pare che queste considerazioni bene si integrino in una riflessione complessiva sui processi koinopoietici osservabili in area alpina. Remotti, infatti, ragiona sul tema del vuoto non solo quando segnala, come si è detto, la necessità di uno spazio all'interno del quale la creatività culturale possa esprimersi (2011, p. 192), ma più esplicitamente ancora quando dialoga con la teoria dell'incompletezza di Clifford Geertz (1973), che rimane un perno essenziale nella sua argomentazione sui processi antropopoietici: «il "vuoto" richiede di essere "riempito": il *rimedio* all'incompletezza è un'azione di riempimento» (Remotti 2013, p. 10, corsivo mio). Se, nel nostro discorso, ci spostiamo dal piano dell'antropopoiesi a quello più ampio della koinopoiesi (Allovio 2002), possiamo vedere come il "vuoto relativo" a cui faceva riferimento Cognard sembri costituire un presupposto inatteso affinché la creatività culturale portata dai percorsi di neo-popolamento possa effettivamente agire come un "ri-

remotti_interni_bozza1.indd 419 07/01/25 13:52

medio", per riprendere il termine usato da Remotti, all'impoverimento culturale determinato dello spopolamento. Un rimedio, quello messo in atto dalla creatività culturale, che sembrerebbe essenziale per costruire nuove modalità di immaginare la società locale, come vedremo meglio nel prossimo paragrafo.

3. Fare comunità, ma quale? Somiglianze di famiglia per una definizione *incerta* di comunità

Nel corso degli ultimi anni ho partecipato, in una prospettiva di antropologia applicata, a vari progetti di carattere educativo e socio-sanitario che hanno come comune denominatore una logica esplicita di sviluppo di comunità. Le sperimentazioni osservate in Valchiusella e Valle Varaita[4] vedevano coinvolti, in équipe multidisciplinari, educatori e operatori in ambito sociale e sanitario, chiamati a riflettere sui processi di sviluppo di comunità dei quali erano attori e promotori. La cornice teorica entro la quale mi orientavo, sia sul piano didattico-formativo, sia su quello dell'osservazione, trovava un elemento centrale nel concetto di cura, intesa come processo collettivo di valorizzazione dell'interdipendenza in un'ottica esplicitamente koinopoietica (Care Collective 2021). I soggetti con cui interagivo erano, in questo scenario, promotori di quella che mi pare possa essere opportunamente definita una koinopoiesi "programmata", attivata professionalmente (Remotti 2013). Le considerazioni proposte da Remotti per definire cosa intenda per antropopoiesi sono di grande efficacia anche per restituire il tessuto sociale e le pratiche che mi trovavo ad osservare: «l'antropo-poiesi programmata potrebbe essere intesa appunto come un lavoro squisitamente artigianale; un fare in cui la dimensione del pensiero, della *cura* e quindi anche del *dubbio* è fondamentale» (2013, p. VII, corsivo mio). Colpisce la vicinanza con la metafora utilizzata da uno degli interlocutori per descrivere il proprio lavoro di educatore di comunità: «è come fare l'elettricista. Perché […] è una cosa alla quale mi approccio con molta cautela e attenzione e paura e perché… […] è molto un lavoro manuale dove devi avere ben chiaro qual è il quadro… insomma la teoria

4. Per un approfondimento si vedano Zanini (2019, 2022).

remotti_interni_bozza1.indd 420 07/01/25 13:52

ci deve essere se no fai un casino, però poi devi anche essere lì un po' a spaccar muri, a fare… *è un lavoro molto artigiano*».

Un lavoro molto artigiano, dunque, un lavoro talvolta «da semplici *bricoleurs*» (Remotti 2013, p. VII), che proprio per questo richiede di maneggiare gli strumenti concettuali con cui si lavora con cautela, con dubbio, con consapevolezza. Proprio in virtù di questa esigenza, ho ritenuto necessario, insieme e grazie allo stimolo dei miei interlocutori, tentare una definizione antropologica di comunità, e ho trovato nell'uso che Remotti ha fatto dell'idea wittgensteiniana di "somiglianze di famiglia" uno strumento capace di offrire una via di accesso laterale, che garantisce robustezza teorica e profondità di sguardo. Remotti ricorre al concetto di "somiglianze di famiglia" per definire un altro concetto antropologicamente densissimo di significati e implicazioni, ovvero quello di famiglia: «l'impostazione che qui si vuole adottare per descrivere antropologicamente le famiglie […], è quella che Ludwig Wittgenstein aveva proposto per illustrare il concetto di numero e, in maniera più esemplificativa, quello di gioco. L'impostazione – si sa – è quella delle "somiglianze di famiglia"» (Remotti 2008, p. 102). Tentare di spiegare che cosa sia un gioco, dice Wittgenstein, ci mette nella condizione di prendere consapevolezza dell'impossibilità di farlo in modo netto, onnicomprensivo, e della sola possibilità di ricorrere a descrizioni particolari, di vari e plurali giochi: «ma questa non è ignoranza. Non conosciamo i confini perché non sono tracciati» (Wittgenstein 1980, p. 48, cit. da Remotti 2008, p. 102).

Remotti dunque coglie «l'invito a osservare, piuttosto che a elaborare in anticipo un concetto da proiettare sull'esperienza» (ivi, p. 103) e ritengo che un procedimento analogo possa essere efficace anche nel tentativo di definite la comunità, cercando di mettere in evidenza quelle connessioni, quei collegamenti che in qualche modo uniscono i differenti modi con cui la si può intendere: «non c'è certezza, ma c'è una possibile "robustezza", che è data dall'intrecciarsi delle fibre; e non "una" fibra che percorre tutto il filo […], bensì una molteplicità di fibre, che pur non essendo lunghe quanto il filo, pur interrompendosi, si intrecciano di continuo tra loro» (ivi, p. 105).

Quali fibre, dunque? Per non perdere l'orientamento in questa definizione "aperta" di comunità, occorre allo-

remotti_interni_bozza1.indd 421 07/01/25 13:52

ra collocarci sul piano, più tipicamente etnografico, che è emerso dalla raccolta di testimonianze di interlocutori locali, coinvolti operativamente, e dall'osservazione diretta dei processi di sviluppo di comunità. Ne emergono, a mio parere, comunità plurali, e soprattutto "a geometria variabile" (Zanini 2019). Non maneggiamo più un concetto rigido, organicistico, come già ci suggeriva Arnaldo Bagnasco (1999), ma piuttosto una sorta di contenitore semantico che, per quanto non del tutto coerente al suo interno, è tuttavia in grado di essere riempito di senso, compreso ed utilizzato reciprocamente dagli interlocutori. La variabilità può e deve essere intesa, allora, in due accezioni. In primo luogo, con riferimento al fatto che dalle testimonianze si stagliano vari modi di intendere e definire la comunità: talvolta simili, non di rado molto diversi. In secondo luogo, e conseguentemente, ci si riferisce all'immagine di comunità che si delinea non dalle narrazioni dei testimoni e dalle loro personali letture, ma piuttosto dall'etnografia stessa, dall'osservazione delle dinamiche progettuali e dai loro esiti: una comunità, appunto, *variabile*, che cambia e si modifica, fluida, porosa, sempre in costruzione. Una comunità, insomma, che pare avere tutte le sembianze di un *cantiere*, per riprendere la metafora a cui ha fatto ricorso Favole (2002) nel descrivere la società a Futuna e i suoi i processi cosmopoietici.

Ma allora, di nuovo, quali sono le fibre che tengono insieme le comunità e le definizioni che le persone ne danno? Nel tentativo, esplicito, di descrivere e narrare la propria definizione di comunità, i testimoni fanno sempre riferimento alla dimensione delle pratiche, del *fare*, dell'agire collettivo, dell'azione concreta. Ed è in questo scenario che i due modi di guardare alle geometrie variabili – variabili nelle definizioni e variabili negli esiti dei processi koinopoietici – si intrecciano, e vanno interrogati insieme, in un'unica prospettiva. È interessante rilevare come ricorra molto spesso, in maniera più o meno esplicita, il riferimento a un'idea di condivisione, quella «terza logica» che Matteo Aria e Adriano Favole definiscono in opposizione sia alla categoria del dono, sia a quella del mercato, e che è strettamente connessa proprio all'ambito del fare e alla sua dimensione comunitaria: «tutte quelle situazioni in cui "si fa", si agisce, si sta insieme» (2015, p. 34), «quel fare insieme che si svolge all'interno di una comunità o che co-

remotti_interni_bozza1.indd 422 07/01/25 13:52

stituisce la comunità e in cui si afferma e si valorizza un sé relazionale e diffuso» (ivi, p. 35). Vediamo allora come forse quelle fibre a cui faceva allusione Remotti (2008), che tengono insieme letture differenti della comunità e che ci permettono di approdare infine ad una definizione aperta, morbida, parziale e provvisoria, *volutamente incerta*, siano quelle minute, eterogenee, sempre irrisolte e incomplete, pratiche koinopoietiche, che appartengono alla dimensione del fare insieme, della condivisione, e in ultima analisi della convivenza (Remotti 2019, pp. 47-54).

La rilevanza della dimensione del fare insieme, della produzione collettiva di un senso condiviso, è emersa in modo evidente dalle ricerche condotte sul campo a cui ho fatto riferimento in apertura di paragrafo. In particolare, da un progetto di carattere applicativo, attualmente in corso nella piemontese Valchiusella, che coniuga ricerca, didattica accademica e sviluppo di comunità. Sebbene nasca come una sperimentazione didattica rivolta agli studenti del corso di laurea in Infermieristica dell'Università di Torino, affinché sviluppino strumenti professionali innovativi per comprendere le dinamiche micro-comunitarie e per agire proattivamente sul piano della salute e della cura, il laboratorio ha avuto ricadute piuttosto interessanti anche sulle comunità della valle che lo ospita. L'attività maieutica messa in atto, infatti, ha contribuito a sostenere processi, talvolta complessi e conflittuali, di riflessione e attivazione all'interno della valle, che si stanno traducendo in pratiche composite, variegate, di costruzione di comunità. Si è, insomma, aperto un *cantiere*, per riprendere ancora la metafora proposta da Favole (2002), volto a rispondere ai bisogni di cura espressi dalle comunità locali e a colmare i vuoti di cittadinanza che la marginalità territoriale produce.

Fare il «giro lungo» restando a casa?

Remotti apre uno dei suoi lavori più noti, *Noi, primitivi* (1990), dando al primo paragrafo del primo capitolo un titolo assai evocativo: *Ricominciando dal giro più lungo*. È esplicito il riferimento a Clyde Kluckhohn che, come ricorda lo stesso Remotti, nel suo celebre libro *Mirror of Man* (1949) aveva assimilato l'antropologia «al "giro più lungo", compiendo il quale ci si accorge di percorrere "la via più breve per tornare a casa"» (Remotti 1990, p. 13). Anche nella mia

remotti_interni_bozza1.indd 423 07/01/25 13:52

personale traiettoria di studi e di ricerca, che non mi ha portata a compiere un «giro lungo» lontana da casa, ma al contrario si è collocata in una dimensione a breve, talvolta addirittura brevissimo, raggio, è stata fondamentale la consapevolezza della trasversalità del sapere antropologico e, proprio per questo, di come per comprendere le realtà che mi trovavo ad indagare etnograficamente fosse imprescindibile che anche io dovessi intraprendere, in qualche modo, un giro lungo. Remotti afferma che «l'antropologia connette, prima ancora di comparare esplicitamente; nell'avvicinare una società l'antropologo si porta dietro il bagaglio che si è venuto formando attraverso la frequentazione o lo studio di altre società da parte di altri antropologi» (Remotti 1990, p. 15). Nel mio caso, prestando sempre attenzione a quelle «connessioni» e a quegli «attraversamenti» che nutrono l'esperienza antropologica (*ibid.*), è stato proprio il confronto costante con le riflessioni teoriche e gli apparati concettuali messi a punto da Remotti a consentirmi, pur rimanendo in uno spazio vicino, di evitare quanto più possibile il rischio che la domesticità del campo si traducesse in una eccessiva domesticità teorica.

aA

Riferimenti bibliografici

Allovio S.
2002 *Koino-poiesi. Progetti e costruzioni plurali fra i Medje-Mangbetu (Repubbliac democratica del Congo*, in F. Remotti (a cura di), *Forme di umanità*, Bruno Mondadori, Milano, pp. 129-147.

Aria M., Favole A.
2015 *La condivisione non è un dono!*, in Aa. Vv., *L'arte della condivisione. Per un'ecologia dei beni comuni*, Utet, Torino, pp. 23-44.

Atzeni P.
1988 *Tra il dire e il fare. Cultura materiale della gente di miniera in Sardegna*, CUEC, Cagliari.

Bagnasco A.
1999 *Tracce di comunità*, il Mulino, Bologna.

Care Collective
2021 *Manifesto della cura. Per una politica dell'interdipendenza*, Alegre, Roma.

Cognard F.
2006 *Le rôle des recompositions sociodémographiques dans les nou-*

remotti_interni_bozza1.indd 424 07/01/25 13:52

velles dynamiques rurales: l'exemple du Diois, «Méditerranée», n. 107, pp. 5-12.

Dennis N., Henriques F., Slaughter C.
1956 *Coal is our life. An analysis of a Yorkshire mining community*, Tavistock, London.

Favole A.
2002 *Cosmo-poiesi. Immagini della società, potere e ordine a Futuna (Polinesia occidentale)*, in F. Remotti (a cura di), *Forme di umanità*, Bruno Mondadori, Milano, pp. 148-166.
2010 *Oceania. Isole di creatività culturale*, Laterza, Roma-Bari.

Geertz C.
1973 *Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York.

Iuso A.
2007 *Le cicatrici della mina*, in P. Clemente, A. Iuso, E. Bachiddu, *Il canto del nord*, CISU, Roma, pp. 209-271.

Kluckhohn C.
1949 *Mirror of Man*, McGraw-Hill, New York.

Linton R.
1973 *Lo studio dell'uomo*, il Mulino, Bologna.

Mathieu J.
1998 *Geschichte der Alpen 1500-1900. Umwelt, Entwicklung, Gesellschaft*, Böhlau, Wien.

Nazionale I.
2002 *Andro-poiesi samburu. Marginalità del moranato e sospensione dell'umanità*, in F. Remotti (a cura di), *Forme di umanità*, Bruno Mondadori, Milano, pp. 72-94.

Remotti F.
1990 *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Bollati-Boringhieri, Torino.
1996 *Tesi per una prospettiva antropo-poietica*, in S. Allovio, A. Favole (a cura di), *Le fucine rituali. Temi di antropo-poiesi*, il Segnalibro, Torino, pp. 9-25.
2008 *Contro natura. Una lettera al Papa*, Laterza, Roma-Bari.
2011 *Cultura. Dalla complessità all'impoverimento*, Laterza, Roma-Bari.
2013 *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi*, Laterza, Roma-Bari.
2019 *Somiglianze. Una via per la convivenza*, Laterza, Roma-Bari.

Remotti F. (a cura di)
2002 *Forme di umanità*, Bruno Mondadori, Milano.

Rossetti R.
1989 *Schiena di vetro*, Einaudi, Torino.

remotti_interni_bozza1.indd 425 07/01/25 13:52

Viazzo P.P., Zanini R.C.
2014 *"Approfittare del vuoto"? Prospettive antropologiche su neopopolamento e spazi di creatività culturale in area alpina*, «Revue de Géographie Alpine / Journal of Alpine Research», vol. 102, n. 4, pp. 1-11.
2022 *Taking Stock of Two Decades of Change: The Alps and Alpine Anthropology in the Early Twenty-First Century*, in D. Salvucci, T. Boos (eds.), *Cultures of Mountain Areas. Comparative Perspectives / Culture in aree di montagna: prospettive comparative / Kulturen in Gebirgsregionen: Vergleichende Perspektiven*, Bolzano University Press, Bolzano, pp. 123-150.
Wittgenstein L.
1980 *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino.
Zanini R.C.
2015 Salutami il sasso. *Dinamiche della popolazione e della memoria in una comunità alpina di confine*, Franco Angeli, Milano.
2016 *Perché minatore? Il lavoro di miniera tra stereotipi, memorie e rappresentazioni*, «La ricerca folklorica», n. 71, pp. 81-98.
2019 *Comunità a geometria variabile. Un percorso tra antropologia alpina e dei servizi*, in F. Zamengo (a cura di), *Senso e prospettive del lavoro di comunità. Sguardi interdisciplinari attraverso le voci del territorio*, Franco Angeli, Milano, pp. 41-55.
2022 *Una comunità che cura. Note etnografiche su un progetto di welfare in area alpina*, «Narrare i gruppi», vol. 17, n. 2, pp. 215-235.

remotti_interni_bozza1.indd 426 07/01/25 13:52

Postfazione. Aggiornamento del giro lungo: la "gestione del progresso"

Francesco Remotti

Non è la prima volta che mi si presenta l'occasione di riflettere sulla mia vita professionale e quindi di rimeditare il mio percorso intellettuale. Ritornando ancora una volta sull'argomento, mi sembra di dover ancor più accentuare l'incombenza del bivio che a me – studente in Filosofia in procinto di scegliere un argomento di tesi per la laurea – si era prospettato in modo netto e oserei dire persino drammatico e radicale. Il bivio era: marxismo o antropologia. Come molti miei compagni di corso, anch'io ero giovanilmente di sinistra, ed essere di sinistra – in quegli anni antecedenti il Sessantotto – significava essere sicuramente marxisti, aspiranti marxisti o qualcosa di molto simile. Per noi studenti di filosofia questa scelta comportava impegnarsi – beninteso, in modo critico, non dogmatico (come non finivamo di ripetere tra noi) – nell'approfondimento di aspetti, problemi, momenti, autori del pensiero marxista oppure affrontare temi, autori, nodi problematici di rilevanza storica o teorica con categorie e in una prospettiva marxista.

Per esemplificare questo punto, non posso non ricordare un mio compagno di allora, Giuliano Gliozzi, di un anno più anziano di me, il quale si era laureato nel 1966 con Nicola Abbagnano con una tesi sul mito del buon sel-

vaggio e che, sempre molto vicino a tematiche di natura antropologica, s'impegnò per diversi anni in una ricerca che sfociò in un libro fondamentale, *Adamo e il nuovo mondo* (Gliozzi 1977). Giuliano morì a soli 49 anni nel 1991. Fu una grave perdita, non solo per i suoi famigliari ed amici, ma anche per gli studi tra antropologia e filosofia. Fummo amici e colleghi nella Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Torino, ma nei nostri colloqui – spesso con una buona dose di ironia – non nascondevamo affatto la nostra diversa impostazione: entrambi interessati all'antropologia, Giuliano ne faceva però un oggetto da studiare dall'esterno e in una prospettiva storica, di ispirazione prevalentemente marxista; io invece avevo scelto di addentrarmi in qualche modo nell'antropologia, con l'aggiunta di una postilla, che va chiarita subito.

Traendo spunto dagli animatissimi dibattiti che infervoravano i seminari di Pietro Chiodi (sotto la cui guida mi laureai nel 1967 con una tesi su Lévi-Strauss), si era insinuata in me la convinzione del carattere fortemente europeo – e quindi storicamente e culturalmente determinato – del pensiero marxista. Al contrario, per me giovane laureando, l'antropologia non si presentava affatto come una teoria, anche se mi specializzavo allora nello studio dello strutturalismo: appariva invece come un campo, un vasto orizzonte di ricerca sulle diversità culturali, rispetto a cui il marxismo stentava a imporsi come una teoria onnicomprensiva, valida per qualunque società.

Giuliano Gliozzi e io eravamo quindi approdati su due posizioni divergenti: Giuliano si collocava nel pensiero marxista e da lì studiava l'emergere storico e l'evolversi disciplinare dell'antropologia; io invece intendevo entrare nel campo disciplinare dell'antropologia e da lì considerare il marxismo come un tipico prodotto delle vicende storiche, sociali e intellettuali europee. Certo, l'antropologia poteva attingere dal marxismo problematiche e strumenti concettuali, ma trovavo rischioso coprire l'intero campo etnografico dell'antropologia con una cappa teorica originariamente estranea, eccetto ritenere – come in effetti suggerivano Marx e Engels – che ciò che viene "dopo" spiega ciò che viene "prima", in base a uno sviluppo lineare e necessario: l'anatomia dell'uomo spiega l'anatomia della scimmia, «l'e-

remotti_interni_bozza1.indd 428 07/01/25 13:52

conomia borghese fornisce la chiave per l'economia antica» – così scriveva Marx nel 1857 (Marx 1969, p. 193).

Credo di dovere a Pietro Chiodi il germe iniziale di questa diffidenza nei confronti delle pretese totalizzanti del marxismo: sarà per questo che non ho mai amato molto i tentativi – specialmente in area francofona – di coniugare marxismo e antropologia. Ma a proposito di pretese totalizzanti, non mi si può certo dire di avere aderito allo strutturalismo. A differenza dello strutturalismo di Lévi-Strauss, ho sempre preferito tenere aperta la serie dei casi e ripetere – con Wittgenstein – "questa e simili cose noi intendiamo per 'famiglia' (per esempio) …". Ho sempre preferito immaginare l'antropologo come colui che, pur fornito di sapere etnologico (tra gli Xavante la famiglia è fatta in questo modo, mentre invece tra gli Inuit … e così via), si dispone ad accogliere casi nuovi, prodotti dalla sua etnografia e da quella dei suoi colleghi, come anche dal futuro incipiente della nostra o di altre società – casi che non sempre si aggiungono e convalidano, ma modificano, di poco o di tanto, il sapere di partenza.

Mi è sempre piaciuta l'idea dell'antropologo come di uno scienziato (ci sono in effetti diversi tipi di ricerca e di sapere scientifico) consapevole della sua sprovvedutezza. La sprovvedutezza, l'incompletezza, l'imperfezione sono parte intrinseca di quel sapere a cui diamo il nome di "antropologia", e questo per il semplice fatto che "noi, antropologi" abbiamo a che fare con una specie intrinsecamente molto "manchevole" (Herder, Gehlen, Geertz), appunto sprovveduta, e che, proprio per questo, è tuttavia in grado di inventare soluzioni nuove, inedite, strane, le quali spiazzano l'antropologo, ponendo spesso in crisi il suo sapere. Noi antropologi come ci comportiamo, per esempio, di fronte all'intelligenza artificiale, alle nanotecnologie, all'ingegneria genetica? Quali strategie scientifiche, propriamente antropologiche, siamo in grado di mettere in atto? Ascoltiamo gli esperti, certamente, e forse forse qualcuno di noi cercherà di diventare anche lui un esperto di questi tipi di culture: un esperto non più di Nuer, ma – per esempio – di neuroscienze. In effetti, ho sempre sostenuto che se l'antropologia vuole essere un'antropologia della modernità e della contemporaneità, dovrà affrontare ciò che la contemporaneità

remotti_interni_bozza1.indd 429 07/01/25 13:52

ci offre di maggiormente peculiare e inedito (per esempio, appunto, l'intelligenza artificiale).

Ma di esperti di neuroscienze, intelligenza artificiale, nanotecnologie, ingegneria genetica o di voli spaziali è – per fortuna – già pieno il mondo: sono esperti che a diverso titolo hanno messo le mani in queste faccende e che in aggiunta sanno raccontare e spiegare molto bene come sono fatti questi prodotti culturali del mondo contemporaneo. E l'antropologo allora che fa? Potrà essere un "nuerologo" aggiornato – ammesso che abbia avuto coraggio e modo di recarsi nel Sud Sudan contemporaneo –, ma potrà essere un "neurologo" altrettanto aggiornato e soprattutto un "nuer-neurologo" in grado di elaborare qualcosa di antropologicamente significativo in rapporto ai prodotti più rilevanti della cultura contemporanea?

Ho la presunzione di avere riflettuto e di avere elaborato su questo punto nozioni sufficientemente chiare: chiare, ma altresì problematiche. Visto che non studiamo e misuriamo ossa e crani, ma idee e azioni in contesti particolari, abbiamo sempre ammesso che la nostra strada è in primo luogo quella dell'approfondimento etnografico: sapere molto dei Nuer o dei Dinka, dei Bororo o degli Xavante e così via. Ricordo però che a lezione facevo un po' ridere i miei studenti, chiedendo loro: l'antropologo che va nel Nord Kivu e studia i Banande, in che senso è un antropologo? Visto che sa tutto (si fa per dire, ovviamente) dei Banande, non è piuttosto (ben che vada) un "banandologo", così come Evans-Pritchard non era forse un "nuerologo" e Malinowski un "trobriandologo"? Come i miei studenti sanno – e come in questo libro molti autori hanno chiarito –, la soluzione che proponevo era quella della trasversalità: l'antropologia è per forza di cose un sapere trasversale, che passa da caso a caso, salvo poi precisare che la trasversalità può essere lenta, rallentata dall'attenzione ai casi particolari, ai significati indigeni (Geertz), oppure più veloce, affrettata, resa più disinvolta grazie alla formulazione di modelli astratti e di teorie generali (Lévi-Strauss).

Rimango legato a quest'idea, che ha preso forma soprattutto in *Noi, primitivi*, un libro che si colloca "nel mezzo del cammin di mia vita" (se così posso esprimermi) e nel quale l'antropologia è presentata come la costruzione – mai conclusa, sempre incompleta e virtuosamente imperfetta – di

remotti_interni_bozza1.indd 430 07/01/25 13:52

"reti di connessione" (Remotti 1990). Ma quanto possono essere estese queste reti? La scommessa era ed è, ovviamente, quella di riuscire ad estendere la rete fino a penetrare nella contemporaneità e fino ad accalappiare fenomeni, aspetti, processi costitutivi del mondo contemporaneo. Come abbiamo già visto, Marx pensava che l'economia borghese spiegasse l'economia antica o primitiva: il baricentro è qui, da noi; siamo noi che siamo legittimati a guardare gli altri; siamo noi che spieghiamo gli altri. Con il suo etnocentrismo critico Ernesto De Martino – come tutti sanno – era ben convinto di questo. L'antropologia che ne viene fuori è un'estensione agli altri delle nostre categorie, pur criticamente rivisitate e corrette.

Al contrario, fin da quando mi occupavo di terminologia di parentela (argomento apparentemente innocuo), io ero rimasto incuriosito e affascinato dal fatto che gli antropologi avessero deciso di chiamare "eschimese" il nostro sistema di terminologia, invece che "europeo" il sistema degli Inuit. Ovvero: noi come uno di loro, "noi in mezzo agli altri" (par. 40 di *Noi, primitivi*). Lo studente di filosofia che sopravviveva in me (e in cui si era inoculata la diffidenza verso le teorie totalitarie dell'Occidente, tra cui il marxismo) cominciava a trovare la sua via: non l'applicazione agli "altri" di teorie già fatte da "noi", ma la costruzione più o meno lenta e incerta, mai conclusa, di fili che si annodano e si intrecciano, costruzione a cui partecipano a pieno titolo anche gli "altri" di volta in volta incontrati lungo il cammino. Ovvero: gli "altri" non più e non soltanto come oggetti di osservazione e di analisi, ma gli "altri" – con le loro culture, con le loro invenzioni culturali – come soggetti attivi di elaborazione delle reti antropologiche.

La scommessa dell'antropologia culturale è infatti esattamente questa: con la collaborazione degli "altri", incontrati nelle più diverse parti del mondo, avere la capacità di annodare fili tra diverse forme di umanità, anche le più lontane nel tempo e nello spazio, fili che tuttavia, prima o poi abbiano pure la capacità di penetrare tra "noi, moderni", "noi, contemporanei".

E tuttavia, il rischio che si corre non è forse simmetrico e opposto a quello rimproverato a Marx? In altre parole, mentre Marx proiettava nel passato primitivo le categorie del presente (l'economia borghese spiega l'economia anti-

remotti_interni_bozza1.indd 431 07/01/25 13:52

ca), l'antropologia da noi prospettata non rischia forse di primitivizzare un po' troppo il presente? Ne viene fuori, appunto, "noi, primitivi", "noi in mezzo agli altri", andando "contro" alla pretesa di essere "noi, diversi e superiori" rispetto agli altri, facendo quindi scendere "noi" collocati sulla cima della scala del progresso e obbligarli a interloquire con gli "altri" su un piano di sostanziale parità.

A me, giovane studioso di strutturalismo, era sempre piaciuta in effetti la visione proposta da uno dei fondatori dello strutturalismo, il linguista ed etnografo russo Nikolaj Trubeckoj, nel suo libretto del 1920 *L'Europa e l'umanità*, quella cioè del «piano orizzontale» in cui «non ci sono superiori né inferiori», bensì «solo simili e dissimili» (Trubeckoj 1982, p. 41). *Noi, primitivi* era – voleva essere – una smentita antropologica del progresso, un ridurre il progresso da realtà a mito: "noi" siamo ancor più "primitivi" proprio in virtù del nostro "mito" del progresso. Era questo che in *Noi, primitivi* rimproveravo a De Martino, nonostante il significato "critico" (non dogmatico) del suo etnocentrismo critico: la sua fede nel progresso e il suo intendere l'antropologia come un "nostro" sapere collocato sulla cima del progresso, da cui scorgere e valutare gli altri, immersi nel loro "mondo magico".

E oggi? Devo ammettere che le cose si sono per un verso complicate e per un altro verso semplificate. In una conversazione intitolata *La lezione di Ugo Fabietti* – poi conservata e resa consultabile in forma scritta nel sito del Museo Etnografico dell'Alta Brianza (2019) – affermavo le seguenti tesi:

> La distanza tra le nuove e stupefacenti forme di umanità [quelle del mondo contemporaneo] e le forme di umanità, di cui l'etnologia classica, insieme alla storia e all'archeologia, ci hanno parlato, si fa enorme, quasi incolmabile. Cosa deve fare, a questo punto, l'antropologia della contemporaneità? Lasciare cadere i fili con il passato, separandosi dallo studio di un passato sempre più lontano ed estraneo, oppure riannodare sul piano scientifico i fili spezzati dalle innovazioni più spinte? L'impresa è sempre più difficile, ma Ugo Fabietti – vi è da presumere – non avrebbe dubbi. La sua lezione è quella di un'antropologia che affronta a viso aperto i temi della contemporaneità e che tuttavia, con i mezzi di una calibrata comparazione, riannoda i fili con il passato: il passato di altre forme di umanità e, inevitabil-

remotti_interni_bozza1.indd 432 07/01/25 13:52

> mente, il passato di altre forme di antropologia (Remotti 2019, p. 14).

La complicazione per l'antropologo che vuole connettere deriva dal fatto che la distanza tra Noi moderni e gli altri si è fatta sempre più vasta: diventa difficile annodare, intrecciare; le differenze sono sempre più numerose e più accentuate; le somiglianze dunque diventano esili e si diradano. Come facciamo a connettere noi moderni con gli aborigeni australiani studiati dagli etnologi dell'Ottocento?

È ora di evocare a questo punto la nozione di Antropocene, nozione con cui globalmente prendiamo coscienza dell'enorme impatto ecologico che Noi, moderni abbiamo generato, e che forse ci viene in soccorso sotto il profilo epistemologico. Continuo a pensare che l'antropologia sia fatta di reti di connessione e continuo a ritenere che le connessioni possano dirigersi in una pluralità di connessioni. Ho però anche l'impressione che l'Antropocene sia piantata in mezzo al campo antropologico, come qualcosa di centrale, di pesante, di inamovibile: l'Antropocene sollecita gli antropologi, li richiama e li attira a sé come in una sorta di campo gravitazionale, come un argomento ineludibile, inaggirabile. Ribadisco: si può anche girare al largo, perché l'antropologia è un campo estremamente vasto e gli antropologi inevitabilmente si specializzano come tessitori di specifiche reti di connessione. E tuttavia, occorre prendere atto del fatto che sono ormai diversi gli antropologi – da noi, come altrove – che si stanno dedicando a questo tema.

Ciò che a me piacerebbe sostenere a questo punto è la seguente tesi: occuparsi dell'Antropocene non è solo doveroso in generale per la comunità degli antropologi; è anche un'occasione preziosa (oltre che ineludibile) per irrobustire l'impianto dell'antropologia. A lungo, per molti decenni ci siamo occupati di simbolismo e di significati indigeni. Non si tratta affatto di negare tutto ciò. Occorre però recuperare quegli aspetti più "materiali", che abbiamo lasciato da parte. Forse, sarebbe il caso di rileggere il discorso che Richard Newbold Adams, presidente dell'Assemblea annuale dell'American Anthropological Association, aveva pronunciato il 30 novembre 1977. Cominciava così:

> Ritengo che l'antropologia non solo sia in grado, ma sia tenuta ad occuparsi di alcuni dei più gravi problemi del

remotti_interni_bozza1.indd 433 07/01/25 13:52

> nostro tempo […], quelli che riguardano il destino dell'umanità. La questione dell'energia è uno di questi problemi,

sempre che intendiamo affrontare con maggiore consapevolezza le «catastrofi nucleari» e le «catastrofi ecologiche» (Adams 1978, p. 297). Possiamo convenire che l'antropologia culturale si sia lasciata sfuggire questo approccio così necessario per capire come funzionano le società, tanto quanto per comprendere come si è andati a finire nell'enorme trappola dell'Antropocene?

Possiamo pure convenire che non ci si può certo improvvisare antropologi che sappiano di fisica, di chimica, di geologia, di ingegneria. E non è certo il sottoscritto, con la sua antica laurea in Filosofia, a potersi proporre in questo campo. Ho però partecipato con Marco Aime e Adriano Favole alla stesura di un libro intitolato *Il mondo che avrete. Virus, Antropocene, Rivoluzione* (Aime, Favole, Remotti 2020) e più recentemente sono tornato ancora sulla figura di De Martino, per constatare come il suo pensiero – pur così sensibile alla tematica della "fine del mondo" – fosse assai refrattario, anzi ostile, alla problematica contenuta nell'attuale nozione di Antropocene (Remotti 2023). Dopo avere esaminato le varie concezioni del tempo – ciclico (quello della natura), lineare finito (quello delle civiltà arcaiche), lineare infinito (quello della civiltà europea) – De Martino ritiene che quest'ultimo sia il tempo che attua un pieno «riconoscimento della umanità nel suo divenire» e che realizza il principio della *«infinità della storia umana»* (1977, p. 241 – cors. aggiunto). Insomma, è il progresso infinito – una sorta di divinizzazione della storia umana – ciò che De Martino proponeva e difendeva nei suoi scritti come tipico ed esclusivo della civiltà europea (segnata da cristianesimo e da marxismo), senza rendersi conto che proprio questo mito o questa fede religiosa avrebbero portato non solo al dominio dell'uomo sulla natura, ma anche al baratro che ne sarebbe scaturito.

Con quella sua essenziale tipologia delle concezioni del tempo, De Martino offre però un suggerimento prezioso per quanto riguarda una possibile rete di connessioni. Su questa scia, proporrei di "antropologizzare" la nozione che in questo scritto è già affiorata qua e là: la nozione di progresso, inteso come una potenzialità a portata di mano di

remotti_interni_bozza1.indd 434 07/01/25 13:52

Homo sapiens fin dalle sue origini. Come non pensare ai "progressi" tecnologici, simbolici, sociali (fuoco, armi, linguaggio, socialità) che gli hanno permesso di sfuggire alla condizione di preda sperimentata nelle savane africane? Non è stato forse un reale e ben concreto progresso il passaggio dalla condizione di preda a quella di predatore? Non sono forse "progressi" – nel senso letterale del termine – la penetrazione in territori lontani, con ostacoli difficili da superare, l'esplorazione e il possesso di questi territori e lo sfruttamento delle risorse che essi offrivano? Non è stato forse un progresso l'essere diventato qualcosa di più che un predatore: l'essere diventato un iper-predatore, capace addirittura di portare all'estinzione numerose specie di mammiferi in Australia, nelle Americhe, nell'Europa settentrionale?

Mi si dirà: questa è materia da paleo-antropologi. Non c'è dubbio. Ma è bene che etnologi e antropologi culturali tengano conto dei "progressi" di *Homo sapiens* in diverse parti del mondo. Ciò che mi sentirei di proporre come nodo fondamentale di una rete di connessione praticamente globale è infatti la "gestione del progresso". Quando gli etnologi sono arrivati nelle Americhe e in Australia, era ormai passato molto tempo dall'epoca delle furiose attività predatorie dei primi occupanti della specie *sapiens*: i loro discendenti avevano visto il baratro ecologico, si erano perciò acquietati e avevano adottato un sistema molto più equilibrato di rapporti con l'ambiente. Si pensi al totemismo con i suoi divieti, i suoi *tabu*. Quei *sapiens* non è che non conoscessero il progresso: l'avevano conosciuto talmente bene, che avevano deciso di ingabbiarlo, di imporgli un freno. Rispetto alla quantità di proteine di cui potevano avvalersi prima, il totemismo si configura come una sorta di decrescita.

Inoltre, da quando mi sono interessato di Antropocene, lo strano fenomeno dell'*ekyusi* tra i BaNande precoloniali (divieto di deforestazione, divieto di coltivazione, divieto persino di smuovere la terra, con effetto *enzala*, "fame", "carestia", a seguito della morte del capo e per diversi mesi) mi si è prospettato anch'esso come una forma di decrescita temporanea e periodica. Allo stesso modo – pur spostandoci su un altro piano – non è forse un freno, un no al progresso politico, il fenomeno (anch'esso alquanto

remotti_interni_bozza1.indd 435 07/01/25 13:52

strano) delle capitali mobili dell'Africa precoloniale, completamente distrutte alla morte del sovrano, salvo doverle rifare dopo alcuni mesi su un'altra collina? Sono sicuro che De Martino avrebbe interpretato il fenomeno delle capitali mobili come rispondente alla concezione di un tempo ciclico, copiato dalla natura. Sono d'accordo. Ma non si tratta di una visione limitata: al contrario, si tratta – a mio modo di vedere – di un'autolimitazione, da parte di società che "vedono" il progresso come potenzialità reale e gli impongono limiti, confini.

Ho conosciuto personalmente i BaNande e ho constatato la loro sagacia di esperti disboscatori e contadini; ho persino scritto sulla loro visione alimentaristica del mondo (mettono *obundu*, la polenta di banane, tra i quattro principi generali del mondo). Mi rifiuto di pensare che fossero tanto stupidi e ciechi da non prevedere le terribili conseguenze (*enzala*, fame, carestia) della pratica dell'*ekyusi*, che del resto si ripeteva alla morte di ogni capo (*mwami*), così come mi rifiuto di pensare che le società africane – in relazione alle quali ho studiato il fenomeno delle capitali mobili – non si rendessero conto del disordine sociale che scaturiva dalla distruzione della capitale e del prezzo economico che comportava la sua ricostruzione. La mia ipotesi è che tanto l'*ekyusi* nande quanto le capitali mobili fossero forme di rallentamento o imbrigliamento del progresso: forme dunque di gestione del progresso, più particolarmente forme di decrescita temporanea. In un caso e nell'altro mi pare di poter sostenere una fondamentale estraneità del marxismo sotto il profilo esplicativo. Sarà perciò importante capire come il filosofo giapponese Saito Kohei (2024) proponga Marx (al posto di Serge Latouche) quale teorico della decrescita e dell'economia stazionaria, allo scopo di uscire dalle trappole dell'Antropocene.

Vorrei terminare con una provocazione, come talvolta succedeva nei seminari del mercoledì, a cui avevano partecipato diversi autori di questo volume. Torno però ancora più indietro, quando ero studente di Filosofia, e all'immagine di Socrate che con le sue provocazioni lasciava talvolta paralizzati i suoi interlocutori. Socrate non si divertiva semplicemente a bloccare gli altri: «non è che io sia certo e faccia quindi dubitare gli altri, ma essendo io più di chiunque

aA

remotti_interni_bozza1.indd 436 07/01/25 13:52

altro incerto, faccio sì che anche gli altri dubitino» (*Menone* 80 c).

Partiamo da due presupposti. Primo: gli antropologi culturali o sociali sono (o dovrebbero essere) per professione i maggiori esperti dei diversi tipi di società e culture umane. Secondo: è facile constatare che, proprio per la loro visione ampia, essi elaborano uno sguardo fortemente critico nei confronti della propria società. Tutti ricordano la considerazione fulminante di Margaret Mead: se una persona si trova a disagio con sé stessa si dà alla psicologia, se è a disagio con la propria società si darà alla sociologia, se invece è a disagio sia con sé stesso sia con la propria società, è facile che si dia all'antropologia.

Alla maniera di Socrate potremmo rivolgere agli antropologi la seguente domanda: in quale società ti piacerebbe personalmente vivere? Oppure, più in generale, quale tipo di società – tra quelle che tu conosci e hai studiato (sul campo o sui libri) – ti sentiresti di proporre oggi? Intuendo il pericolo, l'antropologo potrebbe a questo punto rifugiarsi nel futuro, trasformarsi in uno studioso di società che ancora non esistono. La vocazione dell'antropologia sarebbe allora il progresso (come in effetti i fondatori ottocenteschi dell'antropologia avevano intuito)? Beninteso, coloro che leggono queste righe rivolgeranno questa stessa domanda un po' imbarazzante a chi scrive. Non mi sottraggo e tenterei allora di rispondere in questo modo.

Nonostante tutte le potenzialità "antropo-poietiche" di *Homo sapiens*, ritengo che le società di enormi dimensioni quali le attuali e che le culture tanto vaste e intricate come quelle globali siano decisamente esorbitanti rispetto alle sue capacità di gestione e di controllo. Con il nostro progresso, ritengo che siamo andati decisamente oltre i limiti dell'umanità. Come affermava Sigmund Freud ne *Il disagio della civiltà* del 1929, abbiamo infatti preteso di trasformarci in divinità: abbiamo acquisito forme di potere adatte soltanto agli dèi (Freud 1971, pp. 227-228). Anziché nel futuro del progresso, mi piacerebbe rifugiarmi in una posizione di tipo socratico, come quando in *Per un'antropologia inattuale* ho rivendicato – spero di poter dire non solo per me – la qualifica di «aspirante antropologo» (Remotti 2014, p. 27). Ripetiamo la frase di Socrate: «io più di chiunque altro incerto, faccio sì che anche gli altri dubitino». Non è male

remotti_interni_bozza1.indd 437 07/01/25 13:52

concepire gli antropologi come "aspiranti antropologi" e l'antropologia come un esercizio professionale del dubbio, della sospensione, dell'*epoché*. Alla domanda provocatoria "tu antropologo, esperto di società umane, in quale società preferisti vivere o – su un piano più generale – quale tipo di società ritieni di poter proporre per i tuoi contemporanei" si potrebbe / dovrebbe rispondere con una perlustrazione di possibilità e, inducendo anche negli altri il dubbio, provare a proporre soluzioni alternative, ben consapevoli che ogni soluzione presenta vantaggi e svantaggi, premi e prezzi.

L'"aspirante antropologo" non ha soluzioni in tasca: meno che mai è in grado di dire quali siano le soluzioni da adottare. Il suo limite, il suo dubbio, la sua incertezza corrispondono pienamente all'indeterminazione antropopoietica che ci contraddistingue come specie. Guai però a fare di tutto ciò una scusante. Se ci chiamano antropologi, se aspiriamo a proporci come antropologi, occorre coltivare e riattivare il sapere riguardante le potenzialità sociali e culturali che *Homo sapiens* è stato in grado finora di dimostrare.

Domanda dunque mal posta, illegittima, senza senso, oltre che inopportuna, quella di prima? Messo alle strette, direi che la mia preferenza va alle società che si sanno fermare, che sanno dire basta al progresso, che adottano la logica dei *tabu*, che sono in grado di decidere persino di tornare indietro, di ripristinare condizioni precedenti: ciò che noi – abitanti dell'Antropocene – non siamo in grado di fare. Noi, dominatori della natura, siamo infatti schiavi del nostro progresso. Invischiati nel progresso di tipo antropocenico, con inedita operazione antropo-poietica siamo diventati il nostro stesso progresso. E questo vale anche per noi antropologi – salvo il fatto che, se ci sottraiamo al mito demartiniano della «infinità della storia umana» e alla scelta di ridurre il campo dell'antropologia all'attualità, riusciamo pur sempre a intravedere culture che, anche a costo di enormi sacrifici, hanno voluto e saputo "gestire il progresso", anziché esserne schiavi.

Riferimenti bibliografici

Adams R.N.
1978 *Man, Energy, and Anthropology: I Can Feel the Heat, But Where's the Light?*, «American Anthropologist», 80, pp. 297-309.

Aime M., Favole A., Remotti F.
2020 *Il mondo che avrete. Virus, Antropocene, Rivoluzione*, Utet, Milano.

De Martino E.
1977 *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino (nuova ed. a cura di G. Charuty, D. Fabre, M. Massenzio, 2019).

Freud S.
1971 *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Boringhieri, Torino.

Gliozzi G.
1978 *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale*, La Nuova Italia, Firenze.

Marx K.
1969 *Introduzione a "Per la critica dell'economia politica"*, in Appendice a K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma, pp. 171-200.

Remotti F.
1990 *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino (nuova ed. accresciuta 2009).
2014 *Per un'antropologia inattuale*, Elèuthera, Milano.
2019 *La lezione di Ugo Fabietti*, in Museo Etnografico dell'Alta Brianza (https://meabparcobarro.weebly.com).
2023 *De Martino e l'Antropocene: la fine di un mondo*, «Mefisto», 7, 1, pp. 133-151.

Saito K.
2024 *Il capitale nell'Antropocene*, Einaudi, Torino.

Trubeckoj N.
1982 *L'Europa e l'umanità*, Einaudi, Torino.

remotti_interni_bozza1.indd 439 07/01/25 13:52

remotti_interni_bozza1.indd 440 07/01/25 13:52

Gli autori

Stefano Allovio insegna Antropologia culturale all'Università di Milano Statale. Ha svolto ricerche etnografiche in Burundi, Repubblica Democratica del Congo, Sudafrica e nelle Alpi Occidentali. Fra i suoi interessi principali si annoverano i sistemi di alleanze e di mutuo aiuto nell'Africa centrale e gli aspetti simbolici connessi ai sistemi politici pre-colonaili dell'Africa equatoriale.

Alice Bellagamba insegna Antropologia politica e Culture e società dell'Africa presso l'Università di Milano-Bicocca. Ha svolto ricerche etnografiche in Africa Occidentale interessandosi di medicina tradizionale e in seguito di memoria storica, politica e costruzione dello stato, mobilità in epoca coloniale e contemporanea e forme della schiavitù e della libertà.

Chiara Calzana è assegnista di ricerca presso l'Università di Torino e docente a contratto presso l'Università di Milano-Bicocca. Ha svolto ricerche etnografiche sugli intrecci tra antropologia, storia e memoria al Vajont. Attualmente fa parte del team del progetto ERC "The World Behind a

Word. An Anthropological Exploration of Fascist Practices and Meanings among European Youth (F-WORD)".

Dario Basile insegna Antropologia della comunicazione all'Università di Torino. Ha condotto ricerche in ambito urbano con una particolare attenzione al tema della migrazione interna in Italia, della marginalità urbana e della devianza minorile. Il suo ultimo libro è *Comunicare l'antropologia*. Scienza, *giornalismo e media,* Unicopli, 2024.

Alessandra Brivio è professoressa associata presso il Dipartimento in Scienze Umane per la Formazione dell'Università di Milano-Bicocca dove insegna Antropologia delle religioni e Antropologia culturale. Tra i suoi interessi principali vi è lo studio delle dinamiche religiose in Africa Occidentale e delle relazioni di dipendenza e forme di emancipazione nei medesimi contesti geografici

Carlo Capello è Professore Associato di Antropologia Culturale presso il Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione dell'Università di Torino. Oltre a indagare il capitalismo contemporaneo in una prospettiva di antropologia critica e militante, si interessa degli intrecci tra antropologia, filosofia e letteratura. Tra le sue ultime pubblicazioni si ricorda la curatela di *Illuminazioni etnografiche. Walter Benjamin e l'antropologia* (Ombre corte, 2023).

Enrico Comba (†2020) è stato professore associato di Antropologia culturale e Antropologia delle religioni all'Università di Torino. Ha svolto ricerche sul campo in Siberia, Stati Uniti e Canada. Le sue ricerche si sono concentrate sullo studio dei sistemi religiosi e sulla mitologia dei nativi nordamericani.

Alice D'Ambra È psicologa clinica e psicoterapeuta in formazione ad orientamento psicoanalitico presso l'Università degli Studi di Torino. Attualmente si occupa di oncologia e dei bisogni inespressi dei pazienti oncologici, di psicofisiologia e patologie psicosomatiche. Si interessa del rapporto tra malattia e individuo, di lutto, di dolore cronico e di antropologia medica.

remotti_interni_bozza1.indd 442 07/01/25 13:52

Francesco D'Ambrosio, laureato magistrale in Antropologia culturale ed etnologia (Università di Bologna), ha svolto ricerche etnografiche a Copenaghen e a Bologna, occupandosi di identità, religione, razzismo. Essendosi in seguito interessato ai rapporti fra immaginazione, costruzione della soggettività e resistenza politica, si dedica attualmente allo studio dell'improvvisazione chitarristica jazz e della recitazione.

Erika De Vivo è attualmente ricercatrice post-doc presso l'Università Artica della Norvegia a Trosmø come Marie Sklodowska-Curie fellow. Dal 2018 svolge ricerche etnografiche nel versante norvegese della Sápmi. Le sue ricerche più recenti si focalizzano sulle esperienze del popolo Sámi durante gli incontri coloniali nella seconda metà del diciannovesimo secolo.

Adriano Favole è Professore Ordinario di Antropologia Culturale presso il Dipartimento di Culture, Politiche e Società dell'Università di Torino. Specialista dell'Oceania insulare e dell'Europa d'Oltremare, si occupa di temi di antropologia politica e dell'ambiente. Il suo ultimo libro è *La via selvatica*, Laterza 2024.

Elena Fusar Poli è assegnista di ricerca in antropologia presso l'Università di Scienze Gastronomiche di Pollenzo, dove si occupa di pratiche agricole nel mediterraneo e insegna antropologia del cibo, con particolare riferimento ai movimenti alimentari dell'America Latina. Ha svolto ricerche etnografiche a Oaxaca (Messico) e in Catalogna, rispettivamente dedicate all'impatto del Covid-19 sulle comunità rurali e alle sfide nel mondo contadino.

Lia Giancristofaro è DEA presso l'EHESS (Parigi) e PhD presso l'Università di Chieti-Pescara, dove dal 2016 è professoressa associata di Antropologia culturale. Ha fatto ricerche in Europa, Nord Africa, Canada e Argentina. Si occupa di storia degli studi etnoantropologici e osserva in modo critico i processi di patrimonializzazione alla luce delle principali teorie dell'antropologia religiosa, medica, economica e politica.

remotti_interni_bozza1.indd 443 07/01/25 13:52

Javier González Díez è professore associato di Antropologia sociale all'Università di Torino. Ha svolto ricerche etnografiche in Gabon e India meridionale su religioni e transizioni urbane e da oltre dieci anni lavora con popolazioni indigene kichwa delle Ande ecuadoriane, occupandosi di reti di parentela, circolazione infantile e processi di memoria storica.

Erika Grasso, antropologa culturale (Ph.D), dal 2018 collabora con il Sistema Museale di Ateneo dell'Università di Torino dove oggi è curatrice e conservatrice delle collezioni etnografiche (europee e non europee). Ha condotto ricerche nel Kenya settentrionale sui processi di evangelizzazione e di urbanizzazione nella contea di Marsabit, dove ha curato la creazione dell'Archivio storico della Missione Cattolica. È (co)curatrice di mostre e pubblicazioni scientifiche e divulgative di ambito africanista e museale.

Alessandro Guglielmo è dottorando presso l'Università degli Studi di Milano e Visiting PhD Student presso il Centre for Rural Policy Research, University of Exeter (UK). La sua ricerca abbraccia i temi dell'antropologia multispecie, ambientale e del cibo attraverso lo studio della pastorizia sarda, e si concentra su modelli locali di sostenibilità e salute più-che-umana.

Alessandro Gusman è Professore Associato di Antropologia Culturale all'Università di Torino. Dal 2020 dirige la Missione Etnologica Italiana Africa Equatoriale. Ha svolto ricerche in Uganda sulle dinamiche religiose, sanitarie e migratorie nella regione; e in Piemonte sulla cultura delle cure palliative, sul fine vita e i riti funebri. Le sue indagini più recenti si concentrano sul rifugio prolungato dei congolesi a Kampala.

Andrea Lorenzini È un antropologo laureato all'Università degli Studi di Torino. Ha svolto ricerche di campo in Italia, approfondendo le esperienze lavorative di coloro che si occupano della morte e dei resti umani. Attualmente si interessa di antropologia medica, etnopsicologia, lutto e antropologia dello sport.

remotti_interni_bozza1.indd 444 07/01/25 13:52

Alessandro Lupo insegna Etnologia e Antropologia medica presso la Sapienza Università di Roma. Dirige la Missione Etnologica Italiana in Messico, dove dal 1979 svolge ricerche tra i Huave di Oaxaca e i Nahua di Puebla, su tradizione orale (narrativa e testi rituali), etnoastronomia, religione e rituale, medicina tradizionale e interazione con le istituzioni sanitarie, dinamiche religiose e negoziazione identitaria.

Federica Manfredi è PhD in Antropologia della Salute e assegnista di ricerca presso l'Università di Torino. La sua monografia, *Beyond Pain* (2024, Berghahn Books), interroga tabù e significati del dolore in Europa. Attraverso metodi creativi, studia le disuguaglianze di accesso alla salute genitale in Italia, e sperimenta forme di disseminazione partecipativa in quanto curatrice della mostra itinerante *Il Dolore Vulvare. Arte. Scienza. Resistenza*.

Gaetano Mangiameli è professore associato all'Università di Milano Statale, dove insegna Antropologia culturale e Antropologia ambientale. Ha svolto ricerche etnografiche in Ghana, Emilia-Romagna, Sicilia e Lombardia. Tra i suoi principali interessi di ricerca vi sono le relazioni società-ambiente, l'agricoltura urbana, i social media e la ritualità funebre.

Nicola Martellozzo è assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali dell'Università Ca' Foscari di Venezia. Dal 2019 svolge ricerche sul campo in Trentino Alto-Adige, occupandosi di antropologia alpina, etnografia multispecie e questioni ambientali.

Roberto Mastroianni (Ph.D.) è un filosofo, antropologo, curatore e critico d'arte. Insegna Antropologia Culturale e Antropologia dell'Arte all'Accademia Albertina di Belle Arti di Torino, dove è Coordinatore della Scuola in Nuove Tecnologie per l'Arte. È stato Presidente del Museo Diffuso della Resistenza, della Deportazione, della Guerra, dei Diritti e della Libertà di Torino (2019-24). È autore di diversi libri, articoli e saggi. Ha inoltre curato più di 70 mostre ed esposizioni.

Claudia Mattalucci è professoressa associata presso il Dipartimento in Scienze Umane per la Formazione dell'Uni-

remotti_interni_bozza1.indd 445 07/01/25 13:52

versità di Milano-Bicocca dove insegna Antropologia della parentela e di genere e Antropologia storica. Da oltre un decennio le sue ricerche si concentrano sull'antropologia della riproduzione, sull'aborto e sulle perdite perinatali in Italia.

Monica Murgia come antropologa culturale laureata all'Università di Bologna e danzatrice, dal 2016 svolge attività di ricerca indipendente in India, occupandosi di esplorare l'universo culturale e coreutico delle danzatrici e dei musicisti kalbelia del Rajasthan attraverso l'approccio della *sensory ethnography*.

Silvia Neposteri è assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Asia, Africa e Mediterraneo dell'Università di Napoli L'Orientale. Dal 2009, ha svolto ricerche sul campo in Madagascar, Uganda, Kenya e Ruanda. Si occupa di temi di antropologia culturale e politica, di fonti manoscritte e letterature islamiche in Africa. Tra i suoi lavori recenti, ha pubblicato il libro *Voici l'histoire de nos ancêtres Anakara*, ASOM-Geuthner 2023.

Cecilia Pennacini è professoressa ordinaria di Antropologia culturale nell'Università di Torino, dove dirige il Museo di Antropologia ed Etnografia. Dal 1988 conduce ricerche in Africa centro-orientale nell'ambito della Missione Etnologica Italiana in Africa Equatoriale (Ministero degli Affari Esteri). È Presidente dell'Archivio Nazionale Cinematografico della Resistenza e Socia dell'Accademia delle Scienze di Torino. Nel 2020 ha ricevuto il Premio Giorgio Maria Sangiorgi per la Storia e l'Etnologia dell'Africa dell'Accademia dei Lincei.

Chiara Pussetti è ricercatrice e docente presso l'Istituto di Scienze Sociali dell'Università di Lisbona. Specializzata in antropologia del corpo, salute, genere ed emozioni, ha pubblicato ampiamente in questi ambiti. Tra i suoi lavori più recenti: *Be Fu**ing Perfect. The pursuit of perfection from diet to plastic surgery* (Etnográfica Press, 2024) e, come curatrice, *Exercícios de Antropologia Narrativa* (Colibrí, 2023) e *Remaking the Human* (Berghahn, 2021).

remotti_interni_bozza1.indd 446 07/01/25 13:52

Paola Sacchi insegna Antropologia del genere e della parentela e Antropologia del Mediterraneo all'Università di Torino. Ha svolto ricerche in Israele e in Italia su temi riguardanti la famiglia, le relazioni di genere e intergenerazionali, anche nella cornice delle migrazioni contemporanee; attualmente si occupa di questioni legate alla genitorialità in situazione di contaminazione ambientale.

Luigi Urru è professore aggregato di Modelli teorici dell'antropologia presso l'Università di Milano-Bicocca. Ha condotto ricerche in Giappone e si occupa di antropologia urbana; paesaggio, giardini e pratiche dell'abitare; architettura tradizionale; esotismo e orientalismo; letteratura odeporica; modernità in Asia orientale.

Ana Cristina Vargas è PhD in Scienze Antropologiche presso l'Università di Torino; Psicologa clinica e Psicoterapeuta in training. Dal 2012 è Direttrice scientifica della Fondazione Fabretti ONLUS. È ricercatrice del Laboratorio dei Diritti Fondamentali (Collegio Carlo Alberto), dove si è occupata di Antropologia Medica e Diritto alla Salute. Ha condotto ricerche etnografiche in America Latina e in Italia, concentrandosi sulla violenza, il fine vita e il lutto.

Pier Paolo Viazzo è professore emerito di Antropologia sociale presso l'Università di Torino. La sua attività di ricerca si è concentrata, al crocevia tra antropologia, storia e demografia, sulle relazioni tra ambiente, popolazione e struttura sociale in area alpina e sulle forme di famiglia e parentela in Europa e nella regione mediterranea.

Silvia Vignato è professoressa associata di antropologia all'Università di Milano-Bicocca. Ha studiato l'articolazione fra induismo, etnicità, migrazione e stato in Indonesia e in Malesia e il lavoro nelle fabbriche malesiane e fra i giovani di Aceh (bambini, adolescenti, giovani genitori) dopo il conflitto civile e lo tsunami, indagando la costruzione di personalità marginali. L'etnografia attuale riguarda droga, carcere e riabilitazione a Medan.

Laura Volpi è RTD-A in Antropologia culturale presso l'Università degli Studi di Milano, dove si occupa degli usi

remotti_interni_bozza1.indd 447 07/01/25 13:52

sociali della scienza genetica in *Euskal Herria* e tra i *kichwa* dell'Amazzonia. Ha pubblicato diversi saggi in Italia e all'estero ed è autrice del libro *La selva instabile. Indigeni e genetisti nell'Amazzonia peruviana* (Raffaello Cortina, 2023).

Roberta Clara Zanini, PhD in Scienze antropologiche presso l'Università di Torino, dove insegna Antropologia Culturale. Ha una lunga esperienza di ricerca etnografica e antropologica con una specializzazione in antropologia alpina. Le sue pubblicazioni si occupano principalmente degli effetti sociali e culturali dei cambiamenti demografici nelle comunità di montagna.

remotti_interni_bozza1.indd 448 07/01/25 13:52