



UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI TORINO

DIPARTIMENTO DI CULTURE POLITICHE E SOCIETA'

Dottorato di ricerca in Scienze Psicologiche, Antropologiche e
dell'Educazione - Indirizzo Antropologico

CICLO XXXVI

TITOLO DELLA TESI

***PUNCI LANKA, PICCOLO SRI LANKA D'APPENNINO. MIGRAZIONI E
RAPPRESENTAZIONI DELLA MONTAGNA PARMENSE***

TESI PRESENTATA DA: Maria Molinari

TUTORS: Prof. Barbara Sorgoni - Prof. Pier Paolo Viazzo

COORDINATORE DEL DOTTORATO: Prof. Paolo Bianchini

ANNI ACCADEMICI: 2020/2024

SETTORE SCIENTIFICO-DISCIPLINARE DI AFFERENZA: SDEA-01/A

RINGRAZIAMENTI

Il lavoro etnografico è collaborazione. Come constatato da molti antropologi e antropologhe, senza collaborazione tra le persone non esisterebbe l'antropologia. È difficile quindi condensare in poche righe la gratitudine verso i tanti soggetti che hanno partecipato alla mia ricerca di dottorato non solo condividendo informazioni, ma sostenendomi in molti modi: attraverso l'ospitalità; con un semplice consiglio; sobbarcandosi pazienti letture e riletture dei testi che via via sottoponevo loro; introducendomi nei gruppi e accompagnandomi a conoscere persone; affiancandomi alla scoperta di territori, linguaggi e usi che ancora non possedevo.

Ringraziamenti speciali vanno tuttavia ai professori che hanno guidato e visto crescere questo lavoro di ricerca passo dopo passo e che hanno fatto un attento lavoro di revisione del testo: Barbara Sorgoni e Pier Paolo Viazzo. Vanno altresì ai professori Pietro Bonardi e Corrado Truffelli, attraverso i quali ho avuto accesso ad alcuni punti in ombra della storia locale. Alle professoresse Maura Farrell e Marie Mahon dell'Università di Galway, School of Geography, Archaeology and Irish Studies.

Tra tante, debbo ringraziare soprattutto le famiglie di Chandrasekara Anne Chamalie e di Warnakulasuriya Iresha Nayomi Pieris per avermi accolta in Sri Lanka, inoltre le famiglie Warnakulasuriya Fernando, Warnakulasuriya Tamel e Aberatna Herath Mudiyansele per avermi guidata nei molti eventi srilankesi parmensi. Sono grata alla parrocchia di Marzolarà, ai volontari del circolo e alle tante figure "ponte" che ho incontrato in paese, in modo particolare Enrica, Giulia e Stefania.

Affrontare un percorso dottorale è impegnativo, specialmente quando dalla laurea magistrale sono trascorsi anni. È un'esperienza totalizzante che assorbe buona parte del tempo e del pensiero quotidiano. Un'avventura che coinvolge anche i familiari e gli amici dai quali – se si è fortunati come la sono stata io – si ricevono sostegno e incoraggiamenti continui. Ringrazio per questo Giacomo, le nostre famiglie, Sofia, Fabio e gli amici che ho conosciuto a Torino e a Galway, perché dalle loro attenzioni ho ricevuto il supporto necessario per terminare un cammino che talvolta si presentava in salita, ma è sempre stato entusiasmante.

INDICE

INTRODUZIONE.....	5
DALLE NUOVE ALLE VECCHIE MIGRAZIONI: CRONACA AUTOETNOGRAFICA DELL'ULTIMO DECENNIO	5
CONTESTO, MATERIALI E METODI DELLA RICERCA	17
STRUTTURA DELLA TESI E ULTERIORI PROSPETTIVE D'INDAGINE	22
CAPITOLO I.....	26
RAPPRESENTAZIONI E POLITICHE DELLA MONTAGNA E DEI PICCOLI PAESI	26
1.1 DALL' 'ETÀ DELL'ORO' APPENNINICA ALL'EPOCA MODERNA (DALL'XI AL XVI SECOLO).....	28
1.2 LA SCOPERTA DELLA MONTAGNA E L'IMMAGINE DEI MONTANARI TRA IL SETTECENTO E L'OTTOCENTO	33
1.3 LA DESTRUTTURAZIONE NOVECENTESCA: DALLO SPOPOLAMENTO ALLA MARGINALITÀ.....	44
CAPITOLO II.....	54
INIZIO MILLENNIO: I SEGNI DI UNA SVOLTA	54
2.1 VIVERE TRA I VUOTI E I PIENI	54
2.2 LA PRESENZA MIGRANTE NELLA MONTAGNA ITALIANA	66
2.3 SPOPOLAMENTI E RIPOPOLAMENTI NELL'APPENNINO TOSCO-EMILIANO.....	86
CAPITOLO III.....	100
AMBIENTE E POPOLAMENTO IN VAL BAGANZA.....	100
3.1 GEOLOGIA E AMBIENTE	104
3.2 ANTICO POPOLAMENTO.....	108
3.3 DAL MEDIOEVO ALLA FINE DEL POTERE FEUDALE	112
3.4 MOVIMENTI MIGRATORI E MUTAMENTI TERRITORIALI TRA IL XIX E IL XXI SECOLO	117
CAPITOLO IV.....	128
MEMORIE DI LUOGO TRA CALESTANO E MARZOLARA	128
4.1 QUANTE PERSONE VIVONO A MARZOLARA?.....	128
4.2 FESTE MARZOLARESÌ TRA PASSATO E PRESENTE	131
4.3 RAPPRESENTAZIONI DEL PAESE TRA SPAZI DI INTERAZIONE E TEMPI DI SEPARAZIONE	139
4.4 QUANDO A DEFINIRE LA MONTAGNA CI PENSANO LE RELAZIONI CON I VICINI	147
4.5 CONCLUSIONI	156
CAPITOLO V.....	160
IL POPOLO DEL PROSCIUTTO.....	160
5.1 ARIA, SALE E MAIALI: UN TERRITORIO FAVOREVOLE ALLA SALUMIFICAZIONE	162
5.2 MACELLAI, PROSCIUTTAI E BOTTEGAI.....	167
5.3 CONFINI SFUMATI	177
5.3.1 <i>Lavoratori di serie A, B e C.....</i>	<i>178</i>
5.3.2 <i>Una pratica artigianale mascherata.....</i>	<i>187</i>
5.3.3 <i>Frontiere globali e sentimenti locali</i>	<i>191</i>
5.4 CONCLUSIONI	196
CAPITOLO VI.....	199
DALLO SRI LANKA ALL'APPENNINO: I LUOGHI DI PROVENIENZA.....	199
6.1 RELIGIONI E GEOGRAFIE MIGRATORIE.....	203
6.1.1 <i>Mattakotuwa, Mahawewa e il distretto di Puttalam</i>	<i>203</i>
6.1.2 <i>Fasi delle migrazioni srilankesi verso l'estero</i>	<i>207</i>
6.1.3 <i>Preti, migranti e santi tra Italia e Sri Lanka</i>	<i>211</i>
6.2 ESITI LOCALI DI TRASFORMAZIONI GLOBALI.....	224
6.2.1 <i>Relazioni di 'villaggio', relazioni di 'paese'</i>	<i>227</i>
6.3 CONCLUSIONI	229

CAPITOLO VII	231
LA PROCESSIONE RELIGIOSA COME SPAZIO DI NEGOZIAZIONE	231
7.1 LA CHIESA DI MARZOLARA E LA PROCESSIONE DELLA MADONNA DELLA PACE	232
7.2 UN PARALLELO ALPINO	243
7.3 LA COMUNITÀ CATTOLICA SRILANKESE DI PARMA.....	248
7.4 I SANTI PRENDONO SPAZIO	256
7.4.1 <i>Recenti sviluppi di una storica processione</i>	256
7.4.2 <i>Un nuovo evento religioso a Marzolarà: la festa di San Giuseppe Vas</i>	264
7.4.3 <i>Nostra Signora dello Sri Lanka a Spilamberto</i>	268
7.5 ALCUNI LUOGHI DI DEVOZIONE E PELLEGRINAGGIO DELLA DIASPORA SRILANKESE IN ITALIA.....	277
7.6 CONCLUSIONI	280
CONCLUSIONI	284
UN PARAVENTO INGOMBRANTE DAVANTI ALLA PRODUZIONE CULTURALE DEI PAESI	285
TUTTO IL MONDO È ... IN PAESE	290
FOTOGRAMMI IN SOVRAPPOSIZIONE	296
BIBLIOGRAFIA.....	300
APPENDICI.....	330
Appendice 1 Mappa di Marzolarà e del territorio circostante.....	331
Appendice 2 Sondaggio online.	332
Appendice 3 Alcuni luoghi di riferimento della diaspora srilankese tra il parmense e il modenese.	340
Appendice 4 Anatomia del prosciutto.....	341
Appendice 5 Province, distretti e segreterie divisionali dello Sri Lanka.....	342

INDICE DELLE FIGURE E DELLE TABELLE

Figura 1 Andamento demografico della popolazione appenninica dal 1861 al 1999.	53
Figura 2 Distribuzione territoriale degli stranieri nei comuni montani, anno 2014.	79
Figura 3 Incidenza della popolazione straniera sul totale della popolazione residente in Appennino.	80
Figura 4 Evoluzione della popolazione della regione Emilia-Romagna per zona altimetrica. Serie storica dal 1861 al 2011.	87
Figura 5 Variazione della popolazione residente nella fascia montana della regione Emilia-Romagna tra gli anni 2016 e 2021.	89
Figura 6 Incidenza della popolazione straniera nei comuni dell'Emilia-Romagna (dati 1° gennaio 2023) con segnalazione dei comuni sopralluogo tra il mese di maggio e giugno 2021.	95
Figura 7 Cartello di ingresso di Quara, una frazione di Toano (Reggio Emilia).	99
Figura 8 La nuova e la vecchia chiesa di Marzolarà.	101
Figura 9 Foto di un murale sito a Ravarano che raffigura la Val Baganza.	105
Figura 10 Veduta di un tratto della valle.	106
Figura 11 Mappa delle valli parmensi, XVI secolo.	111
Figura 12 Mappa di Calestano e delle sue frazioni.	116
Figura 13 Fotografia satellitare di Marzolarà, e territorio circostante. Anno 1976.	123
Figura 14 Fotografia satellitare di Marzolarà, e territorio circostante. Anno 2020.	123
Figura 15 Tendenza demografica dei comuni: periodo 1951-2019.	125
Figura 16 Scorcio su Marzolarà.	127
Figura 17 Foto di una festa campestre nei primi anni Duemila.	134
Figura 18 Primi anni del Novecento: la fila degli sciatori in fila sulle autovetture nella principale via del paese.	135
Figura 19 Fine anni Sessanta. Sciatori caricano gli sci sul tetto del pullman chiamato 'il direttissimo della neve'.	136
Figura 20 Partita di elle game nel campo di Marzolarà.	143
Figura 21 Veduta panoramica di Marzolarà negli anni Quaranta con pastore e pecore al pascolo.	152
Figura 22 Il territorio parmense e i suoi salumi.	168
Figura 23 Foto di uno stabilimento di San Vitale Baganza, nei pressi di Marzolarà.	175
Figura 24 I distretti dello Sri Lanka.	202
Figura 25 Il distretto di Puttalam con indicazione delle sedici segreterie divisionali.	206
Figura 26 Segreteria divisionale di Mahawewa con indicazione di Mattakotowa.	206
Figura 27 Nicchia votiva ad un incrocio a Mattakotuwa.	216
Figura 28 Altarini domestici all'interno di due case a Marzolarà.	219
Figura 29 Madonne in visita nelle case.	221
Figura 30 La statua del Buddha e il monaco in visita presso una casa.	222
Figura 31 Alcuni esempi di ville 'all'italiana' a Mattakotuwa.	226
Figura 32 Parrocchie della media Val Baganza.	233
Figura 33 Maestà della Ponticella, oggi chiamata da molti la Maestà dei Cingalesi.	234
Figura 34 Costruzione della nuova chiesa di Marzolarà.	235
Figura 35 15 maggio 1966, giorno dell'incoronazione della Madonna della Pace.	238
Figura 36 Testa della processione della Madonna della Pace del 31 maggio 2023.	241
Figura 37 Percorso della processione della Madonna della Pace di Marzolarà.	242
Figura 38 Un momento della celebrazione della giornata di accoglienza del nuovo sacerdote srilankese (28 maggio 2023).	252
Figura 39 Un momento della festa Poson.	255

Figura 40 Un uomo finisce di collocare anche la terza madonna davanti all'edicola.....	258
Figura 41 Un momento della processione che attraversa il centro del paese (31 maggio 2024).	258
Figura 42 Due immagini in sequenza del saluto alla Madonna. Il gesto è ripetuto tre volte.	260
Figura 43 Invito per la partecipazione alla festa di San Giuseppe Vas.....	265
Figura 44 Prima processione di San Giuseppe Vas a Marzolarà, 28 gennaio 2024.....	267
Figura 45 Gli stendardi delle comunità cattoliche srilankesi: processione del 15 agosto 2016.	272
Figura 46 Stendardi, bandiere e insegne aristocratiche: processione del 15 agosto 2024.	272
Figura 47 Momenti della processione di Nostra Signora dello Sri Lanka: 15 agosto 2023...	275
 Tabella 1 Incidenza della popolazione straniera residente nei comuni totalmente o parzialmente montani italiani superiore al 20%, nell'anno 2022.....	83
Tabella 2 Variazione della popolazione regionale per zona altimetrica. Serie storica dal 1861 al 2011.	88
Tabella 3 Percentuale di residenti stranieri nei comuni classificati come totalmente o parzialmente montani e residenti stranieri nelle regioni. Dati Istat relativi all'anno 2019.	92
Tabella 4 Elenco dei comuni montani piccoli (sotto i 5000 abitanti) per provincia che presentano la maggiore incidenza di stranieri sul totale della popolazione residente (dati Istat al 1° gennaio 2023).	93
Tabella 5 Censimento dei comunelli di Calestano, 1851.	117
Tabella 6 Movimento migratorio della popolazione di quattro comuni della Val Baganza, 1959-1980.....	121
Tabella 7 Popolazione di Marzolarà, serie storica 1971 – 2021.	121
Tabella 8 Evoluzione demografica del comune di Calestano e della frazione Marzolarà negli ultimi quattro anni.	126
Tabella 9 Struttura per età della popolazione del comune di Calestano, dati al 1° gennaio 2024.....	155
Tabella 10 Presenza srilankese nel distretto salumiero parmense.....	171

Introduzione

Dalle nuove alle vecchie migrazioni: cronaca autoetnografica dell'ultimo decennio

Gli ultimi dieci anni hanno segnato un importante cambiamento nell'idea di 'montagna', termine che in questa sezione vorrei lasciare generico tralasciando momentaneamente di proporre una definizione specifica. Dal 2015 i piccoli paesi montani si sono trovati in questi anni sempre più al centro di un'attenzione mediatica e accademica quale mai si era registrata in precedenza.

Questo periodo di tempo ha coinciso anche con un particolare percorso professionale personale e la nuova crescita di interesse per i paesi montani, per decenni ignorati dalla stampa e che mi ha incuriosita fin dall'inizio, ha determinato infine in me la decisione di affrontare una formazione dottorale. Può essere interessante ripercorrere a grandi linee questo processo e questo percorso personale, senza farsi influenzare troppo dal timore di inserire l'esperienza del narrante nella narrazione, ma riconoscendo, come ha scritto Clifford Geertz, che «menti diverse colgono parti diverse dell'elefante» (Geertz 1990, p. 13). Ovvero che l'esperienza dell'antropologo e il suo particolare punto di osservazione sono elementi importanti che determinano gli esiti della ricerca sociale. All'inizio di questo periodo infatti le mie osservazioni personali derivavano dall'abitare in un paese montano in forte declino demografico da ormai un secolo. Un regresso che è perdurato fino alla mia età adulta, quando dai venti anni in poi ho cominciato ad osservare i primi movimenti di ritorno alla montagna. Alla soglia dei quaranta invece quel ritorno ha cominciato ad essere popolato da persone di diverse nazionalità: un cambiamento che è entrato, dal 2015, in un dibattito pubblico nazionale. È utile dunque comprendere quali siano stati i presupposti pratici che hanno richiamato le basi teoriche che andrò ad illustrare e che costituiscono le fondamenta su cui si costruisce la presente tesi di dottorato.

Nel 2015, anno della cosiddetta 'crisi migratoria'¹, mi trovavo ormai da quattro anni a lavorare come operatrice dell'accoglienza nei contesti montani della provincia di Parma. La mia precedente esperienza di lavoro nel settore sociale (2005-2010), rivolta in special modo ai cittadini di Paesi terzi in difficoltà nel contesto cittadino, aveva attirato l'attenzione dei comuni

¹ In ambito giornalistico viene spesso fatto un uso improprio del termine 'crisi' in quanto, con questo termine, non ci si riferisce ad un momento specifico della storia dei flussi migratori in Italia ma a periodi di approdo particolarmente intensi. Fenomeni che tuttavia avvengono con una certa regolarità tanto da far perdere il significato di eccezionalità al termine 'crisi'. Lo stesso approccio governativo al fenomeno migratorio in termini di crisi allontana dalla sua reale comprensione, affidandosi a soluzioni emergenziali che si rivelano inadeguate.

della montagna ovest parmense coinvolta già nel 2011, a seguito alle cosiddette primavere arabe, nell'accoglienza di richiedenti asilo ². Inizialmente impiegata come operatrice dell'accoglienza, venne successivamente considerata anche la mia esperienza nel campo della progettazione e nel 2014 mi fu chiesto di traghettare il mio comune di residenza all'interno della rete S.P.R.A.R.³. La progettazione che ho realizzato per conto del comune è stata richiesta, in un secondo tempo, anche da altri enti della montagna emiliana confinanti. Tra il 2014 e il 2016 dunque, il mio ruolo di operatrice prima e di progettatrice poi è mutato in quello di coordinatrice di due progetti S.P.R.A.R. realizzati per sei comuni della montagna ovest parmense e gestiti parallelamente insieme ad un'equipe mobile di una decina di persone, che lavoravano nella gestione di quarantatré posti in accoglienza. Da quella posizione mantenevo rapporti di lavoro a più livelli: amministrazioni locali, provinciali, regionali e ministeriali. Il rapporto con le persone accolte nei progetti si intrecciava poi a quello con le comunità montane in cui questi progetti erano situati e con gli operatori e le operatrici che ricoprivano differenti incarichi di lavoro nei diversi territori.

Posso confermare, da osservatrice interna ai progetti di accoglienza, che l'anno 2015 è stato un anno di svolta e, più che il cosiddetto anno della 'crisi migratoria' - che invece qualcuno preferisce chiamare 'crisi dell'accoglienza' (Giliberti 2020) - preferirei definirlo come l'anno in cui il Paese si è accorto dei paesi, grazie ai migranti.

Se si considera il tema della decostruzione degli immaginari che ormai da tempo si erano consolidati riguardo i paesi marginalizzati, gli anni successivi - quelli tra il 2015 e il 2020 - sono stati cruciali nell'indirizzare un'attenzione sempre maggiore sui comuni montani attraverso differenti prospettive e sotto diversi profili.

² In seguito allo sbarco di circa 65 mila richiedenti asilo e rifugiati, avvenuto nei primi mesi del 2011, dall'aprile 2011 al 2013 il governo italiano, supportato dalla Protezione Civile, ha attuato il progetto E.N.A. (Emergenza Nord Africa). Il progetto, avvalendosi della collaborazione sia di enti pubblici sia di organizzazioni private, prevedeva l'attivazione in emergenza di posti in accoglienza in tutte le regioni italiane (escluso l'Abruzzo) poiché il sistema S.P.R.A.R. (cfr. nota successiva) ne aveva a disposizione soltanto tremila. Mentre dunque il Governo italiano si preparava all'ampliamento dei posti in accoglienza della rete S.P.R.A.R., l'evoluzione del progetto E.N.A., dall'ottobre 2013, è sfociato nel progetto Mare Nostrum. Esso adottava gli stessi criteri emergenziali del progetto E.N.A. ponendosi come sistema parallelo allo S.P.R.A.R. e portando dunque ad una netta differenziazione delle condizioni di accoglienza delle persone che entravano, secondo ragioni del tutto accidentali, nel primo sistema oppure nel secondo.

³ S.P.R.A.R. è l'acronimo di Sistema di Protezione Richiedenti Asilo e Rifugiati (D.L 189/2002). Nasce dal precedente Programma Nazionale Asilo (2001) sorto dall'esigenza di accogliere profughi provenienti soprattutto dalla ex-Jugoslavia alla fine degli anni Novanta. Il sistema S.P.R.A.R. è considerato virtuoso in quanto coinvolge direttamente i comuni nella gestione delle accoglienze ed è una rete che si basa sull'adesione volontaria degli stessi comuni. La rete, coordinata dal Ministero degli Interni, segue un approccio di accoglienza definita 'integrata' in quanto si basa su accoglienze in piccole abitazioni (massimo cinque persone per appartamento) diffuse su tutto il territorio italiano, dai centri alle periferie montane. Lavora in stretto accordo con le comunità locali e si dota di strumenti di formazione e aggiornamento dei suoi operatori. Segue linee guida che definiscono gli standard minimi di accoglienza.

Esistevano già da tempo esperienze importanti di costruzione di reti tra ricercatori universitari e giornalisti interessati allo sviluppo della montagna. Ne è un esempio l'associazione *Dislivelli* nata a Torino nel 2010 «dall'incontro di ricercatori universitari e giornalisti specializzati nel campo delle Alpi e della montagna, allo scopo di favorire l'incontro e la collaborazione di competenze multidisciplinari diverse nell'attività di studio, documentazione e ricerca, ma anche di formazione e informazione sulle terre alte», come si legge dal sito dell'associazione che da allora pubblica una rivista bimestrale⁴. Un periodico che già nel suo primo numero poneva come tema centrale la presenza dei migranti nella montagna italiana attraverso l'articolo *Mamma li turchi: i migranti nelle terre alte* di Maurizio Dematteis (2010).

L'osservazione dei mutamenti demografici, soprattutto in area alpina, è stata alla base delle riflessioni di due rilevanti convegni tenutisi nel 2011: l'*Alpine Space Forum: Coping with Demographic Change – Shaping policies* di Innsbruck, dedicato proprio alle sfide poste dal mutamento demografico, e il convegno internazionale di Rete Montagna ad Agordo. Da quest'ultimo è scaturito un volume incisivamente intitolato *Di chi sono le Alpi? Appartenenze politiche, economiche e culturali nel mondo alpino contemporaneo*, a cura di Mauro Varotto e Benedetta Castiglioni (2012), un documento importante perché sottolinea il tema rilevante quanto delicato della 'proprietà' non solo delle terre ma anche delle tradizioni culturali in ambito montano. La questione del mutamento demografico alla base dei cambiamenti intervenuti in area alpina, seguendo ciò che Enrico Camanni (2002) aveva intuito circa dieci anni prima, cominciava infatti a sollevare domande quali: di chi sono le montagne? Chi avrà titolo, tra qualche decennio, per 'apprendere, trasmettere, promuovere e valorizzare'⁵ le culture alpine? Ci si poneva una domanda relativa alla trasmissione del patrimonio culturale e allo stesso tempo alla loro rappresentazione, poiché al tema della migrazione si andava legando l'importante questione dell'identità culturale.

Sempre nello stesso anno si formalizzava, questa volta in centro Italia, la Società dei Territorialisti, costituitasi a Firenze nel 2011. Negli anni successivi questa società divenne culla di un interessante confronto tra un economista e un territorialista - Giacomo Becattini e Alberto Magnaghi - che ha poi trovato spazio nel libro *La coscienza dei luoghi. Il territorio come soggetto corale* (Becattini 2015). In questo libro si rendeva evidente come il dibattito sulla

⁴ www.dislivelli.eu

⁵ «Who should be entitled to learn about and transfer, then promote and valorise local Alpine cultures? » (Alpine Space Forum, coping with demographic change – shaping policies, Innsbruck, 22-23 febbraio 2011, Final Report, p. 7).

coscienza di luogo si stesse sostituendo a quello sulla coscienza di classe⁶. La coscienza di luogo era vista come elemento utile per riacquistare responsabilità sociale all'interno di un'economia cooperativa che potesse costituirsi come alternativa alla società di mercato. Era il *luogo*, dunque, a divenire soggetto educante e la *conoscenza* del patrimonio di saperi, culture, esperienze, tradizioni ad esso connessa era vista come il mezzo per arrivare alla crescita dei paesi. In questo dibattito si sono ipotizzate alcune possibili vie di sviluppo dei comuni montani ed è risultato chiaro come il rapporto tra il mondo produttivo e i luoghi fosse stretto, ovvero come i sistemi economici locali, fondati sulla valorizzazione del patrimonio culturale, potessero divenire un'alternativa al 'gigantismo industriale e finanziario della globalizzazione' (Becattini 2015). Le aree interne⁷, un territorio vasto che corrisponde a più del 60% della superficie italiana ed è principalmente composto da montagne, erano viste quindi come una rete di 'cento, mille, milioni' di coscienze di luogo in dialogo tra loro.

Insieme alle riflessioni sui nuovi abitanti della montagna – esplicitate successivamente nel 2016, nel volume numero 4 della rivista *Scienze del Territorio* intitolata *Riabitare la montagna* – le riflessioni di Magnaghi e Becattini mi hanno portato a superare quell'avvertire 'il senso dei luoghi' abbandonati che Vito Teti mi aveva precedentemente accompagnato a conoscere attraverso la sua opera (Teti 2004), quelli cioè ormai privati di vita che attendono tuttavia un ritorno. Come anche evidenziato da Rossano Pazzagli, si stava rendendo necessario il recupero di una visione di lungo periodo e il superamento di una linea interpretativa centrata sull'abbandono, l'isolamento, l'ineluttabilità come sentimento prevalente. Dal 'sentimento dei luoghi' era necessario passare all'elaborazione di una «progettualità fondata sui patrimoni territoriali e sul riconoscimento del policentrismo come modello vantaggioso, rispetto a quello

⁶ Il dibattito su *coscienza di luogo* e *coscienza di classe* trova i suoi presupposti nel mutamento del concetto di abitare ed interagire con il territorio. Se prima dello sviluppo industriale l'«abitante-produttore» interpretava il luogo abitato come fonte del suo sostentamento producendo egli stesso il territorio, l'approccio fordista al lavoro ha affievolito il collegamento dell'abitante con il luogo che abita e ha sancito piuttosto l'appartenenza alla classe dei lavoratori industriali. Lo «sfarinamento» dei luoghi – come viene chiamato da Magnaghi e Becattini (Becattini 2015) – è un processo di interruzione di quel rapporto sinergico che esisteva tra paesaggio, luogo e collettività avvenuto a seguito del nascere della società globalizzata. La lotta di classe diveniva anche una lotta per il territorio nella misura in cui il luogo veniva privato dei requisiti essenziali dell'abitare e non era più 'territorio', cioè ambiente di vita degli abitanti-produttori.

⁷ La definizione di 'aree interne' deriva da una strategia governativa (S.N.A.I. Strategia Nazionale delle Aree Interne) istituita nel 2013 con il Governo Monti, dall'allora Ministro per la Coesione territoriale Fabrizio Barca. Essa definisce le aree interne come «quella vasta e maggioritaria parte del territorio nazionale non pianeggiante, fortemente policentrica, con diffuso declino della superficie coltivata e spesso affetta da particolare calo o invecchiamento demografico» (Lucatelli 2015, p. 11). Si caratterizzano per essere distanti da grandi centri di agglomerazione e di servizio e con traiettorie di sviluppo instabili ma tuttavia dotate di risorse che mancano alle aree centrali. Vive in queste aree circa un quarto della popolazione italiana, in una porzione di territorio che supera il 60% di quello totale e che è organizzata in oltre quattromila comuni.

monocentrico, per uno sviluppo più equilibrato e sostenibile riferito a sistemi economici locali» (Pazzagli 2021, p. 43)⁸.

Siccome la ricchezza patrimoniale è uno dei principali motori di sviluppo dei piccoli paesi e poiché in molti casi questa è oggi custodita e tramandata dai nuovi abitanti, iniziai dunque a immaginare come realistica la ripresa di quei comuni interni in cui la crescita demografica era resa possibile dall'arrivo dei migranti, seppur in pochi considerassero i nuovi abitanti come parte costitutiva del paesaggio montano⁹.

Mentre dunque continuavo il mio lavoro nel mondo dell'accoglienza e della progettazione in rete con altri progetti europei, e in parallelo escogitavo altri modi per conoscere meglio il mio territorio di residenza per fare di questa conoscenza un nuovo mestiere, osservavo che si stava costituendo una rete sempre più fitta di dialogo tra il Nord e il Sud della montagna italiana, tra le Alpi e gli Appennini.

È infatti del 2016 la costituzione informale della Rete dei Piccoli Paesi: una forma di contatto tra realtà locali soprattutto appenniniche nata per favorire scambi di esperienze tra paesi che si stavano rianimando grazie alla riattivazione dei musei locali. In questo caso, come scrive Pietro Clemente (2019), non sono stati i musei ad animare la resilienza locale, ma al contrario è questa ad avere rianimato i musei. La rete metteva in connessione luoghi dove, di fatto, già avvenivano, soprattutto in ambito demoetnoantropologico, delle azioni sul territorio volte a valorizzare saperi ed energie locali mescolando comunità e competenze. Gli ecomusei si costituivano come presidi territoriali che potevano essere messi in rete dal Nord al Sud del Paese, da Paraloup (in Piemonte) ad Armungia (in Sardegna), dove rispettivamente Nuto Revelli ed Emilio Lussu – come si vedrà più approfonditamente in seguito – avevano assistito alla trasformazione novecentesca dei paesi montani cogliendone non solo gli ultimi respiri, ma ponendosi come fonte di ispirazione per tutti quei progetti di rivitalizzazione che in varie forme stavano nascendo in tutta Italia.

Sotto la guida di Pietro Clemente nasceva 'Il Centro in Periferia', uno spazio per raccontare le esperienze di questa rete in una sezione della rivista online *Dialoghi mediterranei*¹⁰.

⁸ Sul concetto di Appennino come 'montagna politica' Renato Scariati scrive: «preme sottolineare come, in un momento preciso della storia sociale italiana, gli Appennini diventino una 'montagna politica'. Infatti, come si evince dalla loro rappresentazione, gli Appennini sono oggi rifugio e coacervo di idee, di persone, di eventi fortemente politicizzati, per riqualificare un'Italia minore, dimenticata, minacciata, e, al contempo, speranza di un rinnovamento del paese in accordo con gli ideali poliedrici di questo movimento» (Scariati, 2014, p. 34).

⁹ Sul tema della presenza straniera nel paesaggio meritano di essere segnalati: Agnyeman (1990), De Nardi (2012), Papotti (2013), Bonesio (2017).

¹⁰ <https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/>

Nella mia posizione di residente in un comune montano, anche io in quell'anno stavo avviando un'azione di riflessione collettiva - che poi divenne un festival - che ho scoperto, molto tempo dopo, essere in linea con le numerose attività nate in Italia volte a riflettere sul cambiamento che stava avvenendo nella montagna italiana ¹¹. Il piccolo festival dell'antropologia della montagna che avevamo costruito con un ristretto gruppo di amici (Molinari 2022a; 2023a) si poneva l'obiettivo di portare ogni anno, sull'Appennino parmense, ospiti afferenti a diversi settori disciplinari per discutere insieme sul futuro dei piccoli paesi.

È poi del 2018 il poderoso volume *Riabitare l'Italia. Le aree interne tra abbandoni e riconquiste*, a cura di Antonio De Rossi che, attraverso un importante lavoro di raccordo, ha riunito in un'unica opera le voci di quarantadue studiosi (tra antropologi, territorialisti, urbanisti, sociologi, economisti, geografi...) con il preciso intento di cambiare la prospettiva di analisi delle aree montane. Come si legge nel testo di De Rossi, l'obiettivo era quello di 'invertire lo sguardo' e quindi decostruire la netta dicotomia tra immaginari urbani e montani che si era andata formando negli ultimi decenni del Novecento. In seguito a quella pubblicazione, e al *Manifesto per riabitare l'Italia* (Cersosimo, Donzelli 2020), è nata l'associazione Riabitare l'Italia che ha inaugurato una lunga stagione, non ancora conclusa, di pubblicazioni dedicate alle aree interne, sotto l'egida dell'editore Donzelli.

L'anno successivo è stato decisivo per permettermi di cambiare il mio punto di osservazione: lasciato il lavoro nel mondo dell'accoglienza – complice anche il cambiamento di governo che non permetteva più di lavorare in accordo con i miei principi etici¹² – decisi di avviare una personale riflessione su ciò che stavo osservando nel mio comune di residenza. Mi attraevano i diversi sguardi che i 'nuovi' e i 'vecchi' abitanti posavano sul quel territorio: emigrati partiti nel secondo dopoguerra che del paese avevano solo un lontano ricordo; nuovi 'montanari per scelta' (Membretti, Kofler, Viazzo 2017) attratti da quella stessa terra che aveva allontanato, solo un secolo prima, i contadini che non volevano più lavorarla; richiedenti asilo capitati 'per forza' nel sistema di accoglienza e approdati nel paese montano; figli di emigrati che tornavano

¹¹ Per un quadro più ampio dei festival dedicati alla montagna, si veda: <https://www.montagneinrete.it/>

¹² Sono del 2018 i decreto-leggi (D.L. 113/2018 e D.L. 132/2018) denominati 'pacchetto sicurezza' poi seguito dal D.L. 21 ottobre 2020, n.130, voluti dall'allora Ministro dell'Interno e Vicepresidente del Consiglio Matteo Salvini. Questi decreti hanno, di fatto, smantellato il sistema S.P.R.A.R. Si è passati quindi dallo S.P.R.A.R., dove potevano essere accolti indistintamente titolari di protezione internazionale, titolari di protezione umanitaria e richiedenti asilo (sia minori che non), al sistema S.I.P.R.O.I.M.I. (Sistema di protezione per titolari di protezione internazionale e per minori stranieri non accompagnati) dai quali erano esclusi i titolari protezione umanitaria e i richiedenti asilo, mentre si dava maggiore enfasi alla protezione dei minori. Più tardi (2020), riconosciuto probabilmente l'errore, si è passati, con l'ultimo decreto, al sistema S.A.I., genericamente definito Sistema Accoglienza Integrazione, dove potevano tornare ad essere accolti sia i titolari di protezione internazionale che i richiedenti asilo (con livelli differenti di servizio). Lo stesso decreto però abolisce il permesso per motivi umanitari (una tutela presente in Italia dal 1998).

per riaprire le case lasciate dai nonni. Da questo lavoro sorse una pubblicazione (Molinari 2020a) che ha definito ancor più dettagliatamente il mio campo di interesse.

Con il senno di poi mi resi conto che avevo trascorso i miei ultimi vent'anni tra le cosiddette 'vecchie migrazioni' (Capello, Cingolani, Vietti 2014) in contesti cittadini, e le 'nuove migrazioni' (Sorgoni 2022), nella montagna appenninica. Ovvero tra le migrazioni ritenute principalmente economiche che hanno caratterizzato i flussi verso l'Italia, più consistentemente dagli anni Settanta, e quelle che hanno subito le restrizioni delle politiche migratorie dagli anni Duemila (Einaudi 2007; Colucci 2021) costringendo le persone a chiedere asilo – indipendentemente dai motivi dello spostamento – per potersi regolarizzare. Sono infatti queste politiche restrittive a generare una distinzione radicale e polarizzata tra tipologie di migranti in base ai motivi dello spostamento, che non rispecchia la complessità dei movimenti e che è infatti da più parti dibattuta. La proposta di ricerca di dottorato mi stava riconducendo di nuovo ad occuparmi della 'vecchia migrazione', cioè di quei migranti giunti in Italia per motivi di lavoro tra cui non sono assenti tuttavia, come si vedrà, persone che sono approdate in Italia con una richiesta di asilo (a ulteriore dimostrazione della complessità della mobilità contemporanea e della funzione politica di queste categorizzazioni).

Arrivati al 2020, uno straordinario evento ha rinvigorito il dibattito che era stato avviato anni prima. La pandemia di Covid-19 ha rappresentato un momento cruciale per questa riflessione poiché in quell'anno si è assistito ad un nuovo movimento di persone che dalla città si recavano nei paesi di montagna in cerca di spazi salubri. Molti di coloro che possedevano una casa in montagna hanno sfruttato l'occasione per riaprirla e molti altri hanno fatto in modo di acquisirla. La crisi del modello urbano è divenuta maggiormente evidente ed è risultato chiaro come i piccoli presidi territoriali potessero avere maggiore efficacia nell'affrontare la crisi sanitaria. La capacità di resilienza dei piccoli centri nel momento della pandemia ha fatto emergere un ulteriore tema di dibattito tra gli studiosi di differenti discipline che, dotati ora della possibilità di incontrarsi sulle piattaforme online, davano vita a decine di conferenze e convegni sul tema delle aree interne e delle loro potenzialità non valorizzate. Le riviste citate poc'anzi, divenute in quel periodo i miei maggiori riferimenti bibliografici, si arricchivano di argomenti utili alla riflessione sui nuovi sviluppi in merito al ripopolamento delle aree montane (Marson, Tarpino 2020; Barbera, Membretti 2020; Molinari 2020b; Fenu 2020; Dislivelli 2020; Lupatelli 2021).

Come conseguenza dei danni economici causati dal Covid-19, le risoluzioni governative ed europee per aiutare il Paese in crisi hanno assunto varie forme di intervento. Il più importante di questi interventi ha dato origine ad un dibattito sempre più vivo. Il Piano Nazionale di Ripresa

e Resilienza, articolato su una triplice linea di investimento, ha portato in Italia all’emanazione di quello che è stato chiamato, semplificando, il ‘bando borghi’¹³. In particolare, la linea A dell’azione ‘Attrattività dei borghi’ ha suscitato non poche polemiche¹⁴ che si sono andate ad inserire direttamente all’interno del mio campo di interesse, che non solo si era ormai da tempo sedimentato attraverso la scelta del tema di ricerca di dottorato iniziato in quello stesso anno, ma stava assumendo sempre più la sostanza dell’intervento politico anche nel dibattito pubblico. È aumentata così la mia consapevolezza che la tematica della rappresentazione delle aree montane non poteva costituire solo una nota di colore all’interno di una riflessione teorica, ma stava diventando altresì uno strumento politico di azione, un caposaldo da cui partire per invertire la rotta dello sviluppo montano e dunque rompere il suo isolamento simbolico (Panunzi 2017; Barbera, Dagnes, Membretti 2018).

Se mi risultava ormai chiaro da tempo che il modello economico costruito tra gli anni Cinquanta e Settanta del Novecento – anni del *boom* economico decisivi nel demolire economicamente e ideologicamente l’Appennino italiano – era in antitesi rispetto allo sviluppo delle aree rurali montane, con queste nuove evoluzioni stava diventando ancora più evidente che anche la rappresentazione distorta della montagna era un elemento fondante delle scelte politiche che avvenivano non solo in ambito italiano, ma europeo. Le linee che hanno disegnato i bandi del P.N.R.R. erano un esempio lampante della persistente applicazione, in queste aree, dello stesso modello di sviluppo che le aveva emarginate (Pazzagli 2024). Anche il P.N.R.R. si basava infatti, ancora una volta, sui concetti di crescita, competizione e velocità. Un’azione che si collocava molto lontano dal ridurre le distanze tra le componenti territoriali del Paese: la

¹³ Sul sito del Ministero della Cultura si leggono le linee guida del Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza all’interno del programma Cultura 4.0: «Gli interventi previsti, in conformità con gli obiettivi e i principi trasversali del Piano, intendono ristrutturare gli *asset* chiave del patrimonio culturale italiano e favorire la nascita di nuovi servizi, sfruttando anche la partecipazione sociale come leva di inclusione e rigenerazione, con l’obiettivo di migliorarne l’attrattività, l’accessibilità (sia fisica che digitale) e la sicurezza, in un’ottica generale di sostenibilità ambientale». Le misure adottate, che riassumo per semplificare, sono tre: Misura 1 Patrimonio culturale per la prossima generazione; Misura 2 Rigenerazione di piccoli siti culturali, patrimonio culturale religioso e rurale (nella quale si inserisce l’azione 2.1 Attrattività dei borghi); Misura 3 Industria culturale e creativa 4.0. L’azione 2.1, ‘Attrattività dei borghi’, è a sua volta suddivisa in due linee di intervento: linea A dotata di circa 400 milioni di euro in favore di 20 Comuni per la realizzazione di altrettanti progetti pilota per la rigenerazione culturale, sociale ed economica di 20 borghi a rischio abbandono o abbandonati, ripartiti, uno per ciascuna Regione; la linea B dell’intervento a favore di 289 comuni per la realizzazione di progetti locali di rigenerazione culturale e sociale di borghi storici al di sotto dei 5.000 abitanti, dotata circa di 360 milioni di euro (<https://pnrr.cultura.gov.it/>). A generare accese polemiche intorno a questo bando è stato il fatto che, a parere di molti, esso si era tramutato in una sorta di lotteria che aveva messo in competizione comuni che presentavano le stesse fragilità, non favorendo un serio intervento strutturale su tali fragilità, ma fornendo le basi per impostare un’attrattività effimera.

¹⁴ Oltre al volume *Contro i borghi. Il Belpaese che dimentica i paesi* (Barbera, Cersosimo, De Rossi 2022) su cui si tornerà più sotto, si vedano anche Corò, De Castris, Scalera (2022) e UNCEM (2021).

costa, l'entroterra, la montagna, la pianura, le città e le campagne del Nord, del Centro e del Sud.

Quella del P.N.R.R. è stata un'ulteriore esperienza di progettazione che mi ha vista coinvolta in prima persona (questa volta in misura marginale a causa degli impegni legati al dottorato che era ormai iniziato) e che ho avuto modo di osservare dall'interno, sia nella linea A, non vinta, sia nella linea B, vinta dal mio comune di residenza. In generale, la progettazione del P.N.R.R. ha messo in concorrenza tra loro comuni di ridotte dimensioni, privi di uffici progettazione in grado di gestire un enorme ammontare di denaro per realizzare interventi in settori certamente importanti, ma che continuavano a mantenere consistenti *deficit* nei servizi di mobilità, formazione e sanità, che azzoppiano i piccoli paesi, dai quali le ultime generazioni non smettono di andarsene.

La critica rivolta al P.N.R.R., che ha preso soprattutto forma all'interno di un volume che ne fa il proprio baricentro (Barbera, Cersosimo, De Rossi 2022), non si limitava ad analizzare gli interventi economici del Piano ma, a partire dal titolo provocatorio *Contro i borghi*, offriva un'analisi dell'approccio adottato dal Piano e basato proprio sulle rappresentazioni edulcorate dei paesi montani. Quel termine 'borghi' non è piaciuto agli autori dei molti contributi a questo volume i quali riflettevano le visioni di *policy makers*, cooperanti, nuovi abitanti e montanari che si sono sentiti ancora una volta reclusi all'interno di un immaginario distorto. Una montagna 'vetrina' (Varotto 2020), dunque una rappresentazione che non solo delinea le sbarre entro cui i piccoli paesi sembrano costretti a restare imprigionati (essere attrattività turistica con canoni estetici predefiniti), ma indirettamente esclude ogni possibilità di rinnovamento, sia nel paesaggio culturale che questi tentano da tempo a costruire sia nelle possibilità di sviluppo alternativo ad un'economia che, per riprendere Becattini (2015), richiede di allontanarsi dalla logica di mercato. Talvolta ci si aspetta infatti che i paesi restino fermi nel tempo, ordinati e curati in attesa dei turisti, e ci si dimentica che questi sono luoghi invece abitati da popolazioni eterogenee che portano con sé differenti storie di vita e competenze e che, anche per questo, agiscono sul territorio utilizzandolo con diverse finalità, mutandolo, contro ogni aspettativa. Alcuni esempi possono essere i negozi definiti 'multietnici', le fabbriche di piccole o medie dimensioni che danno un tono industriale ad un territorio immaginato bucolico, oppure lo spazio dell'abbandono (Cervellera 2023) in attesa di una ricostruzione o di un riutilizzo che probabilmente non avverrà mai. Anche per questo alcuni paesi risultano meno appetibili dal

punto di vista del mercato turistico¹⁵. La presenza straniera nei paesi di montagna compone un paesaggio umano che ancora sorprende i più perché non corrisponde all'immagine che vanno cercando durante le vacanze, ancor più se è l'immigrato colui che prepara i formaggi di alpeggio o le confetture per la colazione e, in generale, i prodotti tipici del luogo.

Quello che ho provato a delineare in queste pagine è il terreno sul quale si è costruita l'idea di questa ricerca: la mia personale esperienza professionale e di vita si è incardinata su uno scenario fecondo che tuttavia fatica a stabilizzarsi, costituito da una comunità scientifica che sta andando a ri-teorizzare l'approccio al territorio. Un insieme di persone e organizzazioni che a livello politico, con il tempo, ha acquisito peso ma lo sta anche rapidamente perdendo a causa di un passaggio troppo repentino tra il valore costruito attraverso l'istituzione della S.N.A.I. e il subentro del P.N.R.R.¹⁶

Se dunque l'obiettivo è quello di creare risorse teoriche e pratiche per la rinascita delle aree che hanno subito, in passato, un forte decremento demografico, è dallo studio della rappresentazione di questi territori montani che penso si debba partire per comprendere come sono concretamente costituiti oggi. Pare quindi utile partire da qui, esplorando quale evoluzione abbia subito la rappresentazione dei paesi montani nel discorso pubblico novecentesco.

Le montagne sono tante e altrettante sono le loro rappresentazioni. Come scrive Marco Cuaz (2021), ci sono montagne ricche e montagne povere. O meglio, montagne che 'prima' erano ricche e 'poi' sono diventate povere, e viceversa. Ci sono le montagne ludiche, quelle romantiche, quelle fordiste e nazionaliste. Ci sono montagne alpine e montagne appenniniche. Ci sono le montagne di ieri e quelle di oggi.

Le montagne prese in esame in questo elaborato sono quelle appenniniche, specialmente quelle centro-settentrionali. Richiami storici alle economie montane saranno necessari per comprendere la complessità degli immaginari ad esse legate. Allo stesso modo saranno necessari rimandi alle rappresentazioni legate invece agli immaginari alpini, che tanto hanno influenzato anche la concezione della montagna specialmente nell'Appennino durante gli anni del *boom* economico. In questa analisi, un posto di rilievo avrà la demografia che qui assumerà

¹⁵ Superando il tema del turismo, si parla già da molti anni di 'zone bianche' o 'zone a fallimento di mercato' in riferimento alle aree montane. Sono quelle aree in cui alcuni servizi privati e pubblici non trovano ricavi sufficienti proprio perché le aree sono abitate da pochi 'utenti di servizio'. Gli operatori privati non fanno investimenti in queste zone perché sarebbero in perdita dal punto di vista economico, appunto a fallimento di mercato. Ho partecipato molte volte alle discussioni pubbliche di rivendicazione dei diritti ai servizi essenziali come sono oggi la copertura di rete e la telefonia rendendomi conto, purtroppo, di come in questa logica rientrino anche i servizi pubblici essenziali come quelli sociosanitari, di mobilità e scolastici. Ecco dunque che l'invito di Becattini ad andare oltre alla logica di mercato assume un senso poiché i paesi montani non saranno mai appetibili se si tiene conto unicamente dei numeri sui quali poggia le proprie basi l'economia del profitto.

¹⁶ <https://www.civiltaappennino.it/2023/11/10/che-fine-ha-fatto-la-snai-inghiottita-dal-pnrr/>.

lo stesso centrale ruolo che ha assunto nell'antropologia alpina degli ultimi decenni, che si sono posti come apripista in merito alla conoscenza comparativa della montagna italiana¹⁷. Se infatti in Italia la ricerca antropologica in area alpina si è all'inizio affidata prevalentemente al metodo degli 'studi di comunità' di matrice anglosassone, concentrandosi su alcune tematiche come lo studio dell'etnicità locale e quello dei rapporti tra ambiente e strutture sociali, a partire dagli anni Novanta la sua attenzione si è spostata sulle 'comunità patrimoniali' nelle quali un persistente spopolamento veniva in parte bilanciato da fenomeni di pendolarismo e rivitalizzazione rituale (Bravo 1984). Intorno al 2010 si è poi aperta una terza fase, i cui temi sono stati dettati da mutamenti imprevisti, primo fra tutti l'attenzione sull'arrivo nelle terre alte di nuovi abitanti. Nel secondo decennio del nuovo secolo l'interesse crescente per le aree interne ha quindi fornito un nuovo asse di ricerca e ampliato l'orizzonte degli studi fino ad includere in una sola cornice le Alpi e gli Appennini. Si è così venuto a creare un ambito d'indagine che per l'antropologia non solo offre un terreno d'incontro con discipline quali le scienze del territorio, la geografia, l'economia e la sociologia, ma si propone anche come punto di convergenza e forse di saldatura di tradizioni di ricerca diverse all'interno della stessa antropologia italiana (Clemente, Viazzo 2023).

L'intreccio dunque tra la demografia e la storia e tra questa e l'antropologia (Viazzo 2000a; Sorgoni, Viazzo 2011) che caratterizza soprattutto la prima parte dell'elaborato (capitoli I, II e III), è strumento necessario per soddisfare l'obiettivo di fornire una collocazione degli immaginari appenninici all'interno di quell'evoluzione storica che ha determinato la loro progressiva marginalizzazione ma che, come detto, oggi pone i paesi in un processo di 'restyling'.

La seconda parte della tesi (capitoli IV, V, VI e VII) è invece costruita sui principali punti di interesse emersi dal lavoro etnografico, sintetizzati in una conclusione per ciascun capitolo che si pone come collegamento con quello successivo.

Nel complesso, la tesi si colloca nella linea mediana di due filoni della disciplina antropologica, quello dell'antropologia della montagna e quello dell'antropologia delle migrazioni; il tema delle aree interne – zone in rapido mutamento anche grazie alla presenza migrante – si pone perciò come anello di congiunzione dei due indirizzi della disciplina.

L'intento della tesi è quello di dimostrare come certe rappresentazioni della montagna italiana, utili in generale per il richiamo turistico, possano talvolta oscurare le molteplici espressioni dei piccoli paesi e ostacolare così le loro potenzialità di sviluppo. Soprattutto risulta

¹⁷ A tal proposito si possono vedere le interessanti rassegne critiche di Valentina Porcellana, Roberta Clara Zanini e Pier Paolo Viazzo (Porcellana 2009; Zanini, Viazzo 2020).

evidente come le narrazioni fuorvianti possano divenire un freno anche per l'interazione tra forme diverse di umanità in cui gli ultimi arrivati, al di là delle loro personali intenzioni e pratiche di radicamento, sono percepiti come presenze temporanee poiché non fanno parte della memoria di luogo o non sono visti come componenti legittime del paesaggio tradizionale. Rappresentazioni escludenti dunque, che si riproducono spesso nei canali di promozione delle produzioni locali¹⁸. Questa impostazione per certi versi si allinea con le politiche pubbliche in tema di immigrazione, da anni focalizzate a rallentare, piuttosto che a favorire, il processo di inclusione. L'esclusione dei nuovi abitanti avviene non solo indirettamente, attraverso una rappresentazione che non rende giustizia alla multiculturalità di molti territori, ma anche direttamente, limitando la partecipazione degli immigrati sul piano della rappresentanza civica e politica.

Dopo decenni di spopolamento la montagna italiana in parte è ancora vista come luogo di tutela della 'tradizione' dove il tempo si è fermato, e quindi del riposo dai frenetici ritmi della modernità, e come spazio di svago del cittadino. Ciò che si può riscontrare in alcuni paesi montani dell'Appennino centro settentrionale oggi è, al contrario, la crescita demografica di una popolazione formata da presenze multiple ed eterogenee. Questi luoghi sono spesso *hub* di produzione di prodotti IGP, DOC o DOP o di richiamo turistico grazie alle loro particolari caratteristiche estetiche, dove i lavoratori sono per lo più immigrati provenienti dal Sud del mondo o dall'est Europa ma che tuttavia raramente rientrano nelle proiezioni di sviluppo territoriale. La loro scarsa rappresentanza nei progetti e nelle programmazioni non ne sono che un esempio. È come se questa *presenza* non fosse riconosciuta, fosse silenziata, relegata nello spazio della temporaneità e, quindi, in qualche modo, mutata in *assenza*.

Tramite questo elaborato si è voluto provare a rimetterla al centro e ad osservarla, con il fine di comprendere come la presenza migrante non solo frequentemente permetta alla dimensione locale di sopravvivere, ma la renda ancora più connessa al globale. Con questo lavoro si vuole inoltre, ancora una volta, mettere in discussione il concetto di tradizione (Hobsbawm 2002) osservando le dinamiche di interazione tra le persone che attuano processi di negoziazione tesi tra due o più poli. Il caso etnografico qui proposto ha provato a focalizzarsi in due ambiti sociali principali: quello della produzione tipica e quello della sfera religiosa.

¹⁸ In questo settore è molto difficile trovare immagini pubblicitarie che rispecchino in modo fedele l'effettivo *background* dei produttori. Le mani che manipolano il prodotto – che sia mozzarella campana, Parmigiano Reggiano o prosciutto di Parma – vengono più frequentemente associate ad anziani italiani, che non a giovani immigrati con 'la pelle scura' che effettivamente lo producono.

Contesto, materiali e metodi della ricerca

Il paese oggetto della ricerca è Marzolarà, una frazione del comune di Calestano che si trova nella media Val Baganza in un'area che si potrebbe definire pedemontana poiché situata alle pendici dell'Appennino parmense ma che non è tuttavia ancora pianura¹⁹. Osservandone meglio la geografia, è anche difficile definire quest'area come collinare poiché il paese si sviluppa proprio lungo il corso del fiume Baganza che scorre largo e piatto qualche decina di metri più in basso rispetto alla strada principale e al borgo antico, mentre il paese - nel suo complesso - è circondato da montagne che si innalzano anche piuttosto ripide sopra di esso. Non si può dire dunque che Marzolarà sia collocata in un paesaggio collinare; piuttosto, come si vedrà, dà l'idea di essere un paese montano seppur molto vicino alla pianura.

Abitata oggi da oltre settecento persone, Marzolarà ha una popolazione che molti passanti si trovano a definire 'inaspettatamente eterogenea' poiché è questo il tipo di paesaggio umano che accoglie il visitatore che giunga in paese. La principale via che lo attraversa, la provinciale SP15 che da Parma collega alla statale che percorre il valico della Cisa (SS 62), passa inevitabilmente di fronte all'unico negozio di alimentari del paese, il 'Ceylon Market', che funge anche da punto di incontro, soprattutto nelle ore tardo pomeridiane, della popolazione srilankese maschile locale. Di fronte al negozio troviamo una trattoria, e insieme al minimarket, a un bar pasticceria e ad uno studio di geometra, costituiscono le uniche attività economiche del centro, nelle cui immediate adiacenze si sviluppano altre attività: i salumifici, una pizzeria, alcune aziende agricole, un commercio di legname, una stamperia ed altre imprese. Il resto del nucleo storico dell'abitato è maggiormente nascosto dalla strada principale poiché è situato sotto di essa, mentre la restante parte del paese è come stretta dalla collina che lo sovrasta dalla parte opposta della provinciale.

Mi è stato chiaro fin dall'inizio che il mio lavoro di campo si sarebbe sviluppato a 'blocchi di frequentazione' delle varie componenti della popolazione che vivono a Marzolarà, poiché mi è parso immediatamente evidente che i luoghi della socialità riflettono l'eterogeneità dei suoi abitanti.

Grazie ad un amico originario di quelle zone, ho preso i primi contatti con alcuni suoi ex compagni di classe che, differentemente da lui e da tanti altri suoi coetanei, non avevano lasciato il paese. Quando iniziai le prime frequentazioni, che riguardavano principalmente i giovani gestori del circolo, le più vecchie generazioni degli oriundi e alcuni parrochiani, ho

¹⁹ Si vedano le mappe del territorio nell'Appendice 1.

via via allargato il mio cerchio di contatti sperando in qualche modo di potere prima o poi approdare al lato srilankese della popolazione marzolarese, non direttamente collegato alle mie prime conoscenze.

Il ‘salto’ nella comunità srilankese decisi di intraprenderlo offrendomi come volontaria nelle lezioni di italiano per stranieri che si tenevano due volte alla settimana nei locali del circolo, organizzate dal Centro Provinciale di Istruzione per gli Adulti (CPIA). Queste erano tenute da un’insegnante che aveva seguito l’iter di fondazione della scuola già nei primi anni Duemila. Stefania, compreso il lavoro di ricerca che ero intenzionata a svolgere, mi accettò in classe come osservatrice incaricata anche di darle un supporto pratico con le lezioni. La classe era composta prevalentemente da donne srilankesi, per lo più della mia età, con le quali stabilii subito un legame che mi portò presto fuori dalle mura del circolo e mi inserì nelle loro case. Molte di loro mi diedero infatti presto la possibilità di frequentare le loro famiglie poiché spesso mi chiedevano aiuto con i compiti dei figli, un aiuto che loro non si sentivano in grado di fornire. Il supporto scolastico ai loro bambini, si trasformò poi con alcune in amicizia e iniziai, accompagnata da loro, a frequentare gli abitanti di origine srilankese anche nei giorni di festa. Devo ammettere che queste giornate speciali erano numerose: i bambini e le loro famiglie non solo partecipavano attivamente agli eventi organizzati dalle scuole locali (primarie e secondarie di primo grado), ma erano presenti attivamente anche nelle occasioni festive in conclusione dei corsi organizzati dalla comunità srilankese: le scuole di inglese, quelle di musica (prevalentemente lezioni di piano e di violino) e quelle di danza tradizionale srilankese. I genitori erano poi spesso attivi nell’organizzazione di eventi e feste di matrice tradizionale buddista, oppure cattoliche. Fu così che in poco tempo mi trovai a frequentare soprattutto nuclei familiari srilankesi, sia buddisti sia cattolici, accettando inviti ad eventi che talvolta si ripetevano in vari territori²⁰.

La mia presenza a questi eventi si andava ad aggiungere alla frequentazione già avviata tempo prima degli oriundi: per lo più conoscenze individuali accompagnate, solo in alcuni casi, dal resto della famiglia. Uno dei luoghi di incontro era per esempio il circolo, in cui mi trovai a servire ai tavoli soprattutto nelle serate estive. Poi con gli anziani nelle giornate del gioco alle carte. Infine, in parrocchia, poiché fui invitata anche a partecipare ai consigli parrocchiali. Le strategie adottate nelle mie prime settimane di presenza in paese (il volontariato alla scuola, il supporto scolastico nelle case, i servizi al circolo) si sono dunque rivelate utili per avvicinare i

²⁰ Per fare un esempio, il Capodanno srilankese (che si svolge in aprile) è una festa che è organizzata sia dal gruppo marzolarese, sia da quello di Sala Baganza, poi a Felino o Langhirano. Lo stesso accadeva per le giornate che sancivano la fine dei corsi, attivati non solo a Marzola ma anche nei territori circostanti.

diversi ambiti specifici in cui la ricerca si è sviluppata e hanno aperto molti canali per la conoscenza dei vari gruppi di abitanti.

Dall'inverno 2021 all'estate 2024 Marzolaro divenne la sede di un primo periodo di pendolarismo cui ha fatto seguito una fase di stanzialità durante la quale ho vissuto in paese per sei mesi. Si sono così delineate differenti fasi della ricerca sul campo che ha visto l'intersecarsi di diverse metodologie in un'indagine che appariva piuttosto peculiare nel suo complesso: dai primi contatti sporadici e su appuntamento ad una ricerca sul campo di stampo molto classico che mi ha aperto alla frequentazione spontanea degli abitanti. L'assiduità di presenza lungo il corso degli anni mi ha anche offerto l'opportunità di partecipare annualmente ad eventi che, come si vedrà nel capitolo VII, sono stati cruciali per comprenderne le evoluzioni sul lungo periodo. Questa ricerca sul campo si collocava quindi all'interno di quelli che si è soliti definire i classici *community studies* ma, allo stesso tempo, mostrava aspetti della più recente metodologia di ricerca multi-situata. È grazie a quest'ultima che anche nell'antropologia in quota (Clemente, Viazzo 2023) si è definitivamente superata l'idea della comunità (montana) come contesto sociale delimitato da confini netti (Cingolani 2009, Riccio 2021). Anche Marzolaro veniva così a delinarsi come un caso-studio di comunità con confini decisamente dinamici. Questa dinamicità si rifletteva anche nella fluidità dei contesti di frequentazione che andava a caratterizzare la metodologia di ricerca adottata. Le categorie dei soggetti coinvolti si intersecavano in differenti territori e l'*io* della ricercatrice – per meglio dire il *noi* del suo supposto gruppo di appartenenza – talvolta si veniva a confondere con quel *loro* che definisce i soggetti studiati, quando l'appartenenza al contesto territoriale era comune. Ecco dunque che agli occhi dei locali ero vista come esterna, ma in qualche modo anche interna alla comunità poiché anche io facevo parte della cerchia dei montanari. Allo sguardo di molti residenti, questa contrapposizione noi / loro infatti resta poiché l'idea della composizione originaria del gruppo di abitanti permane nei ricordi di molti e restituisce l'idea di Marzolaro come comunità montana per alcune sue caratteristiche presunte: la collocazione geografica ai piedi della montagna, la sua dimensione contenuta e il supposto *background* culturale comune dei suoi abitanti.

Mi resi presto conto che il modo in cui venivo percepita dai soggetti delle mie interlocuzioni (e dunque anche il mio posizionamento nei loro confronti) mutava a seconda del loro grado di conoscenza territoriale. Da una parte potevo essere vista come una specie di compaesana in grado di capire il vivere in un piccolo paese montano poiché provenivo dalla relativamente vicina valle adiacente: una cosa che ha permesso a molte persone di farmi visita nella mia casa

di origine, e non solo in quella di Marzolarà²¹. Dall'altra non si dava rilevanza alla mia provenienza - per così dire - geografica, quanto piuttosto mi si ponevano domande sulla singolarità della mia posizione come donna adulta non sposata, senza figli e 'ancora studente' all'università. Questi miei aspetti personali poco convincevano alcuni dei miei interlocutori soprattutto di origine srilankese.

Anche da queste riflessioni metodologiche si delineò più chiaramente lo scopo della ricerca che è progressivamente divenuto quello di mostrare come rappresentazioni fuorvianti del contesto montano, accompagnate dalla retorica dell'autoctonia, non stessero al passo con la nuova realtà che si era andata creando negli ultimi vent'anni. Un certo immaginario relativo a Marzolarà e ai suoi abitanti come comunità chiusa e tradizionale possibilmente immobile nel tempo proveniva spesso dall'esterno (mobilitata da villeggianti, turisti di passaggio, dal marketing territoriale e salumificatori) ma circolava anche fra gli abitanti stessi. Tra questi ho percepito spesso un certo disagio dovuto al non sentirsi 'rappresentati' dai nuovi abitanti e al trovarsi loro malgrado a vivere un processo di forte cambiamento. Un disagio dovuto principalmente al voler necessariamente mantenere compatti quei confini comunitari che non solo si stanno espandendo con grande forza e rapidità, ma sono addirittura esplosi in mille pezzi e stanno fluttuando nel globo pur restando ancorati alla piccola località, come da tempo gli antropologi hanno descritto relativamente ad altri contesti (Marcus, Fischer 1986; Appadurai 1996; Hannerz 1996; Gupta, Ferguson 1997).

Per tornare alla mia presenza sul campo, e per comodità, esemplifico il lungo periodo trascorso a Marzolarà con uno sfaccettato elenco temporale. La prima fase fu da pendolare (da ottobre 2021 a giugno 2022 e poi ancora da agosto 2022 a dicembre 2022). La seconda fase è stata svolta in Sri Lanka, grazie ad un viaggio intrapreso insieme ad una delle famiglie srilankesi del posto (luglio 2022). La terza fase in permanenza stanziale (da gennaio 2023 a giugno 2023) risiedendo in un appartamento in affitto ai confini del paese. Infine, il ritorno alla frequentazione di Marzolarà da pendolare, a partire dal luglio 2023 fino a luglio 2024. Tutto questo periodo è stato arricchito non solo da trasferte in giornata in altre parti d'Italia che si sono ripetute di anno in anno (come i pellegrinaggi a Padova e a Spilamberto insieme ad una parte della comunità srilankese di Marzolarà), ma anche grazie ad un periodo di studio in

²¹ Si vedrà meglio nel capitolo IV quanto anche la provenienza del ricercatore possa influire sugli interlocutori nell'autodefinirsi o meno come 'gente di montagna'.

Irlanda che ha potuto allargare la mia consapevolezza in merito agli studi rurali e alla presenza migrante nei piccoli paesi europei (da settembre a dicembre 2023)²².

Alcune condizioni personali hanno inevitabilmente contribuito ad aprirmi la strada delle relazioni con gli abitanti di Marzolaro con cui ho interagito lungo tutta la durata della ricerca sul campo. La mia appartenenza al territorio e alcune esperienze lavorative pregresse (come i precedenti lavori di guida ambientale escursionistica, quello di operatrice sociale nei progetti di accoglienza e le ricerche sul ripopolamento dei comuni montani che avevo svolto alcuni anni prima²³) non solo hanno contribuito a facilitare le relazioni con le persone che via via incontravo sul mio cammino, ma sono state decisive per individuare, in Marzolaro, il mio campo di studi. Questa frazione si è dimostrata un luogo decisamente interessante dal punto di vista dello sviluppo demografico e l'iter che mi ha portato a sceglierla come caso studio è stato senz'altro lento, come già esposto nel paragrafo precedente, ma anche corredato da un mese di sopralluoghi effettuati tra il maggio e giugno 2021 lungo tutta la dorsale tosco-emiliana dell'Appennino, dal piacentino al riminese. Come si vedrà nei capitoli II e III, la scelta del comune di Calestano non è stata infatti casuale bensì supportata da evidenze di tipo demografico del tutto particolari.

Dal punto di vista della metodologia utilizzata nella raccolta dei dati, imprevedibilmente si è creata una sorta di differenziazione nelle strategie adottate che variavano non solo a seconda del singolo interlocutore (come prevedevo che fosse rispettando le esigenze personali di ciascuno), ma anche a seconda del suo gruppo di appartenenza. Mentre tra gli oriundi ho dato maggiore spazio alle interviste strutturate e meno alla descrizione dei contesti culturali (complice anche la mia provenienza che ha fatto in qualche modo di questo mio lavoro una sorta di antropologia nativa), con gli abitanti di origine srilankese ha preso più spazio l'osservazione partecipante, la conversazione informale e, in misura minore, l'intervista strutturata. L'adozione di un registro informale è stata più privilegiata con questa componente della popolazione locale in primo luogo in considerazione del *setting* in cui venivano svolti i dialoghi: per lo più all'interno delle abitazioni mentre si stavano facendo i lavori di casa o

²² L'esito di questo periodo come *visiting student* presso il dipartimento di Geografia dell'Università di Galway trova poco spazio in questa tesi ma mi auguro possa trovarne in futuro in una specifica pubblicazione. In quel periodo ho potuto svolgere una breve ricerca sul campo a Gort, paese di circa 2800 abitanti nell'Irlanda rurale di cui buona parte di origine brasiliana e per lo più impiegati nell'industria della carne. Il tipo di interazioni comunitarie che avvengono a Gort si prestano ad interessanti comparazioni, anche per ampliare lo sguardo ad una dimensione europea del fenomeno del ripopolamento delle aree marginalizzate e precedentemente soggette a forte spopolamento. Inoltre, il maggiore settore di impiego della manodopera straniera in loco (l'industria della carne) presenta criticità del tutto simili a quelle che ho riscontrato nell'industria salumiera italiana.

²³ Mi riferisco alla ricerca sugli immaginari delle diverse popolazioni che abitano, o hanno abitato prima dell'emigrazione, Berceto, un altro paese dell'Appennino parmense (Molinari 2020a) e alla ricerca svolta per UNCEM in merito alla presenza straniera negli undici comuni presi in esame (Molinari 2021).

compiti con i bambini, oppure fuori casa, durante gite, feste o altri eventi sia laici sia religiosi. Secondariamente, a portare a ridurre il numero di interviste strutturate tra le persone di origine srilankese era anche la delicatezza di alcuni temi affrontati che, data la condizione di subordinazione lavorativa e ricattabilità di alcuni, suggeriva particolare cautela nonché la scelta di evitare audio-registrazioni. L'uso della lingua veicolare (l'italiano o l'inglese) poteva inoltre creare soggezione in relazione alla scarsa conoscenza della seconda lingua; ciò frenava la libertà di espressione se posta nel contesto di un'intervista formale, ma non nel dialogo informale. Tutti questi elementi mi hanno indotto a privilegiare dialoghi informali piuttosto che interviste strutturate e registrate.

Al termine del lavoro di campo avevo archiviato un centinaio di ore di registrazione audio con le sole interviste strutturate (una novantina), alle quali si è andato ad aggiungere materiale multimediale di diverso tipo: fotografie, video e prese audio aperte (celebrazioni, suoni, musiche, canti e dialoghi individuali aperti e informali). Infine, cinque quaderni di appunti scritti a mano e più di trecento pagine di ulteriori appunti scritti al computer nelle ore serali, derivanti dal riascolto delle note vocali.

La tesi si struttura in tre parti principali. Nella prima è definito il tema di ricerca, introdotto attraverso la descrizione del periodo storico in cui esso è stato affrontato (la prima parte della presente introduzione) e successivamente collocato in una cornice teorica più ampia (capitolo I), supportato poi dagli studi demografici più recenti (capitolo II). La seconda parte, di stampo descrittivo, si interseca parzialmente con la terza, di matrice etnografica. In queste sono presentati i luoghi in cui si è svolta la ricerca (capitoli III, IV e VI) e gli esiti del lavoro sul campo. Quest'ultima parte ha consentito un approfondimento principalmente in due ambiti di interazione tra le comunità: quello della produzione tipica (capitolo V) e quello religioso (capitolo VII).

Struttura della tesi e ulteriori prospettive d'indagine

Entrando nel merito di ciascun capitolo, nel primo si inquadra il campo teorico della ricerca e se ne introduce lo scopo: quello di contribuire a decostruire le rappresentazioni della montagna a lungo, e in parte ancora, dominanti. Le immagini di una ruralità incontaminata che preserva le tradizioni locali si scontrano infatti con la mobilità delle persone che la abitano (e che l'hanno abitata in epoche passate) e con le conseguenze derivate da questi spostamenti. La messa in discussione delle rappresentazioni dei luoghi montani passa quindi attraverso la storia del movimento degli abitanti, ma anche attraverso le definizioni che hanno contribuito a

plasmarli nel corso della storia legislativa italiana. Il fenomeno dello spopolamento, che caratterizza l'intera dorsale appenninica, si inserisce nella cornice più ampia delle migrazioni temporanee o stagionali prima e di quelle di radicamento in epoche più recenti e disegna l'immagine di quell'Italia marginale e spopolata sorta soprattutto nel secondo dopoguerra.

L'importanza che gli aspetti demografici hanno nel disegnare gli immaginari sulla montagna è resa ancora più evidente nel capitolo II che, soprattutto nella seconda parte, si inserisce all'interno di filoni di ricerca che partono dai pionieristici studi del ripopolamento alpino e toccano i movimenti migratori in ambito appenninico. Il tema del ripopolamento della montagna segue differenti fasi storiche e in questa sezione si è provato a fare chiarezza sulle categorie utilizzate, nella recente letteratura, per definire i nuovi abitanti della montagna. Il capitolo si chiude con il restringimento del campo ai dati demografici relativi alla presenza straniera nei comuni 'parzialmente' e 'totalmente' montani della regione emiliano romagnola.

È solo dopo queste premesse e dopo aver presentato il percorso che ha condotto alla scelta del caso-studio (con una breve perlustrazione statistica della demografia appenninica contemporanea) che nel terzo capitolo e in quello successivo questo viene presentato approfonditamente. Fornendo un quadro di massima della storia meno recente fino ad arrivare alla contemporaneità, sono gradualmente toccate le questioni oggetto di indagine: le nuove presenze dallo Sri Lanka, la percezione degli abitanti relativamente alla densità demografica del proprio paese e le conseguenze materiali e immateriali del cambiamento demografico. Viene qui affrontato il tema della percezione della montagna contestualmente alle relazioni del paese con la città vicina e il sentimento del considerarsi o meno 'gente di montagna'. La concezione di quello che è considerato patrimonio locale e i modi della socialità, profondamente mutati negli ultimi sessant'anni anche per un diverso rapporto con la pianura, si intrecciano al tema della memoria del luogo.

Il capitolo V affronta nello specifico la mutazione del tessuto economico locale che vede come concausa una rapida evoluzione demografica. Ancora una volta emerge l'importanza della trasmissione del patrimonio locale considerato, in questo caso, come l'insieme delle conoscenze legate alla produzione tipica: il prosciutto di Parma e i saperi relativi alla salumificazione. I protagonisti di queste produzioni hanno infatti da tempo cambiato volto eppure ancora oggi la tendenza è quella di rimanere ancorati alla stessa immagine del prodotto e del territorio scattata sessant'anni prima. Il capitolo si riserva di descrivere un ulteriore ambito di separazione degli abitanti, in questo caso abitanti-lavoratori, che è quello interno agli stabilimenti. Un punto emerso durante la ricerca è stato infatti quello della forte disparità di trattamento salariale e di ruolo tra i dipendenti nelle attività di salumificazione tanto da rendere

percepibile, ma non visibile, la separazione tra gli operai attraverso confini non immediatamente evidenti all'osservatore esterno. Ancora una volta la narrazione del prodotto predilige un immaginario territoriale che si associa al locale e all'artigianale, rispetto all'industriale, globale e multietnico. Una concezione, quest'ultima, effettivamente definita sia dalle destinazioni delle vendite sia dal *background* dei lavoratori che lo creano.

Il quarto capitolo è dedicato ai principali luoghi di provenienza delle famiglie srilankesi di Marzolaro. Si descrive, in particolare, il distretto di Puttalam (in Sri Lanka) dove è stata svolta un'altra parte di ricerca sul campo, partendo dalle fasi della migrazione srilankese verso l'Italia. Sono affrontati alcuni periodi della storia del Paese anche alla luce della crisi economica e politica - sfociata nelle proteste nel 2022 - che ha conseguenze anche nella diaspora. Una delle ragioni che stanno alla base della migrazione srilankese verso l'Italia, la religione cattolica, è tematizzata alla luce non solo della rete degli ecclesiastici tra i due Paesi, ma anche dell'importanza che i pellegrinaggi e le immagini sacre rivestono nella vita quotidiana delle persone. La frequente compresenza dei culti anche all'interno dello stesso nucleo familiare, e alcuni aspetti della cultura buddista, sono presentati nell'ottica di fornire elementi utili di comprensione della diaspora srilankese di Marzolaro. Nella seconda parte del capitolo si è tentato di creare un collegamento tra i termini 'villaggio' e 'paese' grazie ad un'analisi multi-situata del concetto di nostalgia del passato, con un chiaro rimando ai capitoli precedenti. Le tematiche del patrimonio locale e dei modi della socialità in quanto principale elemento di quella che è considerata tradizione locale in entrambi i contesti di ricerca (Marzolaro, in Italia, e Mattakotuwa in Sri Lanka) portano ancora una volta a mettere a confronto i sentimenti di appartenenza delle due maggiori porzioni di popolazione del paese appenninico.

L'ultimo capitolo, il VII, analizza alcuni eventi rituali che sono stati di rilevante importanza durante il mio lavoro etnografico. In particolare, la processione della Madonna della Pace ha costituito una sorta di palestra di osservazione delle relazioni comunitarie di Marzolaro. Un contesto in cui la pratica del rito rappresenta in qualche modo uno spazio di negoziazione in tensione tra i tentativi di 'fare casa', segnando la propria appartenenza al territorio e quindi sottolineando la proprietà delle comunità 'al' santo e 'del' santo alle comunità, e le diverse modalità devozionali e di conduzione del rito. Non si nascondono sfumature conflittuali tra i gruppi dovute in parte anche alle recenti ricomposizioni organizzative interne alla parrocchia. Per queste ragioni è sorto spontaneo accostare la Madonna della Pace ad un altro importante rituale che si svolge nella montagna italiana, questa volta quella alpina: il pellegrinaggio a San Besso. Il motivo dell'accostamento è da ricondurre principalmente a due aspetti: il tema della conflittualità delle comunità partecipanti evidenziata da Robert Hertz (1913) circa un secolo

addietro (lo studioso parlò del ‘diritto al santo’ che hanno le comunità protagoniste) e quello che emerge in studi più recenti, ovvero la necessità di ‘nuove braccia’ (quelle dei nuovi abitanti) per continuare a svolgere la processione e quindi mantenere in vita la tradizione. All’interno di questo capitolo si è voluto analizzare da vicino un processo di negoziazione della tradizione e in particolare osservare – questo punto accosta il contesto religioso a quello delle produzioni tipiche – quali siano i percorsi che la conoscenza locale deve fare per essere tramandata. Una trasmissione che, mancando i giovani locali, non segue una linea verticale, da una generazione a quella successiva, ma trasversale, da locali oriundi a nuovi abitanti. Ancora una volta, il ruolo dei figli dei migranti è quindi centrale per definire la continuità della tradizione²⁴.

Questo ultimo ambito, quello dei giovani locali, mi ha vista particolarmente coinvolta durante il lavoro di campo e anche in questo caso, come in quello irlandese, spero in future occasioni di approfondimento. Negli anni trascorsi a Marzolaro ho infatti avuto modo di entrare in contatto e svolgere una piccola parte del lavoro di ricerca insieme all’Associazione Teatrale Anello Debole. Questa organizzazione, composta da dodici giovani che vivono nei pressi del paese, è formata da persone che si sono allontanate dalle città con lo scopo di recuperare relazioni comunitarie. Tra le intenzioni del loro nuovo insediamento v’era quella di far dialogare i vecchi abitanti con i nuovi giovani abitanti figli della migrazione che vivono in una sospensione continua tra due mondi che poco dialogano tra di loro.

Se è lecito immaginare una prosecuzione del presente lavoro di ricerca, potrebbe essere proficuo approfondire il ruolo delle comunità intenzionali nel favorire il dialogo tra vecchi e nuovi abitanti dei paesi montani. Altresì è utile mantenere uno sguardo aperto sulle aree rurali al di fuori dell’Italia poiché, come nel caso irlandese accennato sopra, i vari esempi di ripopolamento delle aree rurali marginalizzate presentano caratteristiche che si prestano agevolmente agli studi comparati.

²⁴ Come ben chiarito da Giuseppe Grimaldi e Fabio Vicini (2024), l’espressione ‘figli di migranti’, alla stregua di ‘seconde generazioni’, non è scevra di criticità. Mentre la seconda espressione mette in relazione diretta l’esperienza dei genitori migranti con quella dei figli, spesso nati e cresciuti in Italia, implicando così una prospettiva ‘continuista’, la prima espressione è ugualmente fuorviante. Seppur preferibile alla seconda, «il costruito ‘figli di migranti’ non distingue l’età d’arrivo dei soggetti, mescolando persone cresciute nel contesto di residenza con coloro arrivati da adolescenti e, così, finendo per associare diverse esperienze generazionali a discapito di una prospettiva ‘diacronica’» (Grimaldi, Vicini p. 26). Inoltre, aggiungono gli autori, attraverso questa espressione non si distingue lo status legale della persona creando ulteriore ambiguità. Ho comunque preferito utilizzare l’espressione ‘figli di migranti’ per rispondere alla necessità di riferirmi ai giovani con *background* migratorio.

Capitolo I

Rappresentazioni e politiche della montagna e dei piccoli paesi

Il tema delle rappresentazioni della montagna italiana²⁵ è strettamente legato ai movimenti delle popolazioni che l'hanno abitata e attraversata, ed è connesso alla situazione socioeconomica dei paesi montani che via via è mutata lungo il corso dei secoli. In questo capitolo si osserverà come l'immagine della montagna in quanto territorio spopolato, abitato da pochi autoctoni, marginalizzato, arretrato e lontano dall'essere associato alla modernità e alla multiculturalità caratteristiche invece delle aree urbane, si sia venuta a costituire solo durante la storia più recente. Nella costruzione di questa narrazione, lo spopolamento che ha caratterizzato soprattutto il secondo dopoguerra ha contribuito fortemente a definire queste rappresentazioni montane tanto che il presente capitolo si sarebbe potuto anche intitolare 'le rappresentazioni della montagna alla luce del suo spopolamento'.

L'intento di questa analisi è quello di rivolgere lo sguardo all'indietro per un periodo che sia sufficientemente lungo da consentire di comprendere meglio gli immediati antecedenti degli immaginari attuali sulla montagna, pur essendo consapevole del rischio di ridurre la complessità dei passaggi storici e di comprimere l'eterogeneità degli spazi presi in considerazione. Nel volgere dunque lo sguardo al passato dell'Appennino, un'evoluzione complessa che non ha avuto nessun carattere di omogeneità lungo la dorsale, è necessario effettuare un'operazione di semplificazione cercando di mantenere come riferimento tre coordinate principali: quella demografica, quella socioeconomica e quella relativa, appunto, alle rappresentazioni storiche della montagna e dei montanari, che è il principale tema di interesse di questo capitolo.

Considerando l'ampiezza del territorio e la sua eterogeneità, sia per caratteri ambientali che per diversità dei flussi di movimento influenzati da passati domini territoriali, è complesso tracciare una storia lineare dell'Appennino. Quella che ho potuto ricostruire in questi anni è parziale e frammentaria, composta da numerose produzioni storiche locali che rispecchiano i tanti piccoli/grandi mondi in cui sono state sviluppate e che non sono sempre state interconnesse

²⁵ L'aver messo al centro del capitolo l'analisi degli immaginari sull'Appennino italiano ha fatto sì che esso si ponga in dialogo con una bibliografia prevalentemente italiana. Tuttavia, gli immaginari della ruralità e il tema delle aree fragili in relazione al mutamento demografico e alla presenza migrante sono al centro di un ampio dibattito internazionale (Agyeman 1990; Cloke, Little 1997; Simard, Jentsch 2009; Macclancy 2015; Shucksmith, Brown 2016; Perlik, Galera, Machold, Membretti 2019; Boos, Salvucci 2022). In questo capitolo si è scelto inoltre di segnalare, in nota a piè di pagina, una bibliografia specificatamente focalizzata sull'Appennino parmense, in vista della presentazione del caso studio nei capitoli successivi.

tra loro. Nell'affrontare lo studio della storia economica dell'Appennino si ha l'impressione infatti di non riuscire a disegnare un quadro con un determinato 'verso' poiché a questo corrisponde inaspettatamente, quasi sempre, un suo opposto. Per esempio, avvicinandosi al tema della complementarità dei sistemi economici tra pianura e montagna ci si rende conto che questo rapporto è enormemente mutato nel corso dei secoli. La questione della marginalità dei territori montani, se vista in una prospettiva storica, mette in luce tutta la sua fluidità. Il tema dell'isolamento delle valli perde le sue prerogative ogniquale volta emerga anche solo un piccolo elemento di connessione come può essere, per esempio, una strada.

Come evidenziano Marco Armiero e Walter Palmieri in merito alla montagna meridionale, riflettere su che cosa sia una montagna significa necessariamente riflettere sulle sue caratteristiche socioeconomiche: «le montagne come terre povere, con scarsi coltivi, ma anche le montagne ricche del pascolo e dell'autosussistenza, le montagne pietose che proteggono da malaria e nemici, le montagne sovrappopolate e le montagne vuote, le montagne isolate, dell'arretratezza e le montagne di transito e degli scambi: le immagini della montagna possono essere davvero tante» (Armiero, Palmieri 2004, p. 231).

A proposito degli scambi, come vedremo meglio in seguito, la letteratura dell'ultimo mezzo secolo ha smontato tanti stereotipi radicati nella storiografia novecentesca mettendo in discussione la rappresentazione della montagna come mondo povero, arretrato, isolato. I montanari sono stati descritti per lungo tempo come popolazioni chiuse tra i confini delle valli, ma studi recenti hanno evidenziato l'importanza della mobilità per le economie montane (Albera, Corti 2000). Ciò che è valido per le Alpi in una certa qual misura è valido anche per gli Appennini: le montagne talvolta sono state viste come barriere, talvolta invece come aree di transito o regioni cerniera. In special modo la dorsale appenninica, estendendosi nel mezzo del Mar Mediterraneo, è divisa tra due macroregioni climatiche europee (quella continentale a nord e quella mediterranea a sud) e collega due parti contrapposte del continente (quella orientale e quella occidentale).

Raffaele Nigro e Giuseppe Lupo (2020) danno un significato particolare a questa collocazione geografica: gli autori hanno chiamato l'Appennino un 'medio occidentale', che da un punto di vista geografico è come una linea mediana che separa e integra la nozione di Occidente e quella di Oriente. 'Medio Occidente' indica «un Oriente non ancora occidentalizzato e/o un Occidente rimasto ancora un poco orientale. Un'asse verticale che incontra svariati punti di intersezione nella vecchia Europa, un ponte tra Mitteleuropa e Mediterraneo» (Nigro, Lupo 2020, seconda parte, secondo paragrafo, ebook). Essi descrivono la dorsale in una prospettiva longitudinale, come un lungo ponte tra mondi, una Babele di popoli

e di parlate nate dal contatto tra la porzione occidentale e quella orientale del continente, sviluppata su complesse mescolanze per cui è impossibile appiattirne la rappresentazione. In un'ottica universalista, la montagna di cui parlano Nigro e Lupo è in controtendenza rispetto all'idea di modernità industriale che è stata fornita nel corso del secolo Novecento. Essendo terreno incrostato di intrecci geografici, in epoca industriale non è stato agevolmente sfruttabile come, per esempio, la pianura padana: l'Appennino avrebbe richiesto invece una differente ipotesi di sviluppo, con categorie dissimili rispetto a quelle utilizzate fino a quel momento (Nigro, Lupo 2020). Ecco quindi che le cittadine fortificate, segno tangibile di un passato glorioso ormai concluso, diventano oggi attrazioni turistiche rispettose dei canoni estetici che le rendono tali, ma la cui storia si è persa nella notte dei tempi: raramente si riflette sulle ragioni che le hanno portate a sorgere in quei luoghi.

Lungi dal volere restituire un quadro compiuto della storia economica dell'Appennino negli ultimi dieci secoli, il breve excursus che seguirà ha la funzione di fornire alcuni elementi utili per poter acquisire la percezione della brevità del lasso di tempo occorso per costruire l'idea di montagna. Collocare questo processo sopra la linea del tempo, aiuta a relativizzarlo.

1.1 Dall'età dell'oro appenninica all'epoca moderna (dall'XI al XVI secolo)

Il punto di partenza per questo percorso storico non può che essere rappresentato dai secoli medievali quando, per le società appenniniche, 'l'età dell'oro' prese avvio nell'XI secolo per poi svilupparsi maggiormente durante il Duecento (Fondazione Symbola 2022). Lo sviluppo di queste società è attestato dalla forte crescita della popolazione e dalla fondazione di insediamenti anche nelle aree più elevate, dove gli abitati potevano sorgere anche sopra ai mille metri di altitudine. In quelle aree il processo di messa a coltura delle terre è certamente stato favorito anche da un fenomeno di natura climatica di ampia portata che donò un ambiente favorevole per lo sviluppo agricolo. Un periodo di *optimum* climatico tale da sostenere lo slancio dell'economia europea dall'anno Mille in poi (Ciuffetti 2019).

Le fonti energetiche alla base di questo sviluppo sono state le stesse che ancora oggi costituiscono una delle più importanti ricchezze della montagna appenninica e che richiamano la principale attenzione su di essa: il legno e l'acqua. La presenza di queste due fondamentali risorse permetteva la produzione manifatturiera che andava ad integrare le attività agrosilvopastorali. Nei centri della dorsale si svilupparono la lavorazione dei metalli (in particolare del ferro), ma anche la lavorazione dei laterizi, della carta, del cuoio, della lana, del lino, della canapa e della seta. Grazie a queste produzioni in Appennino si strutturano dei

sistemi montani aperti – a relazioni di mercato – in costante rapporto con le economie dei centri di pianura. Proprio la complementarità montagna-pianura ha potuto garantire per secoli le condizioni di equilibrio, in un proficuo rapporto di interdipendenza reciproco (Calafati, Sori 2004; Ciuffetti 2019; Fondazione Symbola 2022) che è mutato nel corso del tempo ma che continua ad essere presente anche in epoca moderna (Antonietti 1989).

È in particolare durante il periodo dell'incastellamento²⁶ che le città di piccole e medie dimensioni registrano un processo di inurbamento funzionale allo sviluppo di attività manifatturiere che attingono costantemente alle risorse della montagna, sia per quanto riguarda il reperimento delle materie prime (pelli, lana, lino, canapa...) sia per quello delle risorse naturali (acqua e legno) necessarie per fare funzionare i mulini, le gualchiere, i magli, i telai, le fornaci²⁷, e dunque realizzare i manufatti artigianali da immettere nelle rotte commerciali (Ciuffetti 2019).

Tra l'anno Mille e il Milleduecento si definisce dunque un'economia di altura accompagnata dallo sviluppo di una rete manifatturiera ed è per questo capillare la presenza di sentieri, strade e collegamenti commerciali sui quali, a loro volta, si sviluppavano altri centri di produzione e scambio. Questa viabilità consentiva agevolmente di mettere in contatto aggregati umani con i mercati, ma anche con i centri religiosi (monasteri, pievi) e politici (i castelli).

È importante tenere in considerazione che l'Appennino costituisce la montagna mediterranea per eccellenza, i cui centri si sono sviluppati anche in conseguenza dei transiti con il mare e le città di pianura: questo per sottolineare come la complementarità montagna-pianura sia alla base della nascita di moltissimi paesi appenninici fin dall'antichità²⁸. Il sorgere degli abitati si incentrava maggiormente nei pressi delle aree in cui era più semplice l'attraversamento montano, oppure sulle vie ad esse collegate.

Rende chiara l'importanza di tre specifici valichi il geografo ottocentesco Attilio Zuccagni Orlandini che, in merito alla praticabilità dei passi tosco emiliani, scriveva:

Molti sono i valichi dell'Appennino praticabili dai pedoni e dalle bestie da soma in ogni stagione, tranne i dì nevosi di un rigido inverno; pochi invece i punti di passaggio aperti a comodo dei veicoli a ruote. Nelle età trascorse i varchi appenninici più noti e più frequenti erano tre: quello della Cisa in Lunigiana, lungo il quale nei bassi tempi passò la via detta Francesca o Romea [...];

²⁶ Riguardo all'Appennino parmense si veda Ghiretti (1990).

²⁷ Sono tutte strumentazioni protoindustriali. Nello specifico la gualchiera, attivata con un meccanismo ad acqua, serviva per la follatura dei tessuti (come la canapa) o la frantumazione degli stracci da carta oppure per la lavorazione delle pelli; il maglio e le fornaci invece per la forgiatura dei metalli.

²⁸ Riguardo alla porzione dell'Appennino parmense si vedano Canossini, Cervi (1994), Bacchi (2008), Cenci (2008), Ghiretti (2013, 2017), Cassone, Dazzi, Fontana, Garbasi (2018).

l'altro che per lo Stale e Barigazza dal Mugello passava a Bologna, forse sulle tracce dell'antica via Cassia; un terzo finalmente soprastante alle sorgenti del Lamone il qual conduceva lungo le sue rive nell'Emilia (Zuccagni Orlandini 1842)²⁹.

Osservando la storia economica dell'Appennino in periodo medievale, si ha dunque l'impressione che in esso si fosse sviluppata un'economia vivace, basata sulle migrazioni stagionali, sulla transumanza, sull'accesso a beni comuni e collettivi. La pluriattività contadina manteneva la vivacità commerciale dei paesi i quali, dal medioevo fino a Novecento inoltrato, permisero alle comunità appenniniche di conoscere un sostanziale equilibrio demografico complessivo. Si ha pertanto la percezione dell'esistenza di un articolato sistema di relazioni tra uomo e ambiente in grado di investire ogni ambito della vita collettiva. In accordo con Augusto Ciuffetti (2019) si può evidenziare la centralità, in epoche passate, dell'entroterra rispetto alle coste e ai centri di pianura in confronto alla marginalità cronica manifestatasi poi soltanto nel secolo Novecento.

Per proseguire quindi nell'exkursus storico, si può notare come in epoca moderna ancora una volta il clima abbia avuto una funzione acceleratrice dei processi di cambiamento. Nel lungo periodo che si colloca tra la metà del XVI e la fine del XVIII secolo si registrò infatti un sensibile abbassamento della temperatura intervallato da climi più umidi rispetto alle epoche precedenti e successive, un'epoca che è stata definita 'piccola era glaciale'. Questa fluttuazione climatica di lungo periodo ebbe tra le sue conseguenze una riduzione dei coltivi in particolare nelle società di montagna (Scaramellini 1998; Ciuffetti 2019).

Nel frattempo, con le nuove scoperte geografiche cinquecentesche, i flussi commerciali cominciarono a subire decisive trasformazioni: merci e risorse ora potevano anche essere rintracciate altrove, non più solo nella montagna italiana. Ciò avvenne sebbene il massiccio disboscamento delle montagne – dovuto principalmente a fattori esogeni, ovvero alla crescita degli agglomerati urbani – non abbia mai conosciuto un arresto. Uno sfruttamento crescente che già nel Settecento, e poi definitivamente nell'Ottocento, comincerà a destare preoccupazione (Armiero, Palmieri 2004).

Il calo della vivacità commerciale all'interno delle vie appenniniche è dovuto in questo periodo all'incremento dei trasporti via mare, anche se persistono la pluralità delle risorse e la pluriattività che continueranno ad alimentare il fenomeno della migrazione stagionale di

²⁹ La citazione è in Augusto Ciuffetti (2019), p. 78.

mestiere, che tanto faceva preoccupare anche i feudatari dell'epoca³⁰. Nel Cinquecento la migrazione stagionale si farà più assidua e da attività compensatoria occasionale comincia a divenire fenomeno strutturale assumendo una dimensione di massa (Moroni 2004).

L'aumento della migrazione è stato accompagnato anche dalla maggiore diffusione di una concezione individualistica del possesso della terra, poiché la progressiva privatizzazione cominciò a ridurre l'importanza delle aree delle comunanze³¹. In questa prima fase del Cinquecento, la tenuta demografica e la diffusione sempre maggiore della privatizzazione della terra portano quindi all'esigenza di incrementare la produzione cerealicola (Calafati, Sori 2004). Questo equilibrio precario cesserà di reggere alla fine del secolo.

Quella che si è soliti definire la 'crisi appenninica' di fine Cinquecento causerà il ridimensionamento del ruolo economico delle sue cittadine. Per fare un esempio, per quanto riguarda l'Appennino marchigiano, Renzo Paci sostiene che le aree interne montane verranno superate in maniera definitiva «in ricchezza e vitalità dalle città della fascia costiera e pianeggiante» (Paci 1982, p. 312)³².

Il basso medioevo sarà quindi caratterizzato dalla creazione degli stati regionali, dal fatto cioè che il potere cominciò a concentrarsi in alcune città principali governate dalle signorie, che presto divennero principati retti da dinastie ereditarie. Da un punto di vista politico, nella montagna italiana vi sarà una tendenza dei centri minori a tentare di sottrarsi alle gerarchie imposte dalle città dominanti. Come mette in luce Carlo Baja Guarienti (2016), queste vicende non saranno prive di rappresentazioni negative conseguenti. Se studiando la storia dell'Appennino si ha da una parte la percezione di terre vive, attraversate da eserciti e flussi commerciali, dall'altra Baja Guarienti ci ricorda che la montagna è sempre stata un territorio difficile da conquistare: dalla colonizzazione romana all'evangelizzazione messa in opera dalla Chiesa, fino alle guerre contro il brigantaggio. Le stesse parole utilizzate per denotare i montanari misurano la distanza fra la città e la montagna: ancora Baja Guarienti ci richiama

³⁰ Per quanto riguarda l'Appennino parmense, si ha qualche esempio tra le documentazioni più antiche relative al mondo dei girovaghi valtaresi. Queste risalgono al XVI secolo, quando il principe Landi emana una specifica norma che ordinava la notifica di tutti i terreni abbandonati dai proprietari che se ne andavano altrove per buona parte dell'anno: che se ne vanno «in altre parti, lasciando derelitti i luoghi [...] con grand[issi]mo pregiud[iti]o dell'Ill[ustrissi]ma Sua Cam[er]a» (Mortali, Truffelli, 2005, p. 12). È altresì eloquente l'elenco dei capi famiglia assenti all'atto del censimento svolto tra il 10 e il 12 ottobre 1581. Infine, anche nel XVII e XVIII secolo sono attestate numerose presenze di valtaresi girovaghi o commercianti (sia singoli che famiglie) nei documenti amministrativi relativi a nascite, matrimoni, atti di denuncia di contrabbando, passaporti, lasciapassare e permessi di spettacolo nelle principali piazze italiane, mostrando come la migrazione di mestiere perdurasse lungo i secoli successivi (Mortali, Truffelli 2005).

³¹ Per una storia delle comunanze specificatamente nel territorio parmense si veda Mortali A., Mortali G. (2012).

³² La citazione è in Ciuffetti (2019), p. 20.

alla memoria le parole ‘buzzurro’, ‘cerretano’, ‘ciarlatano’ ... e lo stesso termine ‘montanaro’, apparentemente neutrale, evoca la complessità di un concetto ambiguo che produce diffidenza. Un termine che associa una figura umana, quella del montanaro, ad una zona geografica, luogo in cui la natura selvaggia deve essere addomesticata come, del resto, i suoi abitanti. Un’umanità che, in molte descrizioni, non sembra essere altro che parte del paesaggio e, quindi, disumanizzata. Luca Mocrelli (2005) ci ricorda che proprio tra Quattro e Cinquecento si assiste al massimo splendore della civiltà urbana nella penisola italiana. «La città diventa così principio di incivilimento e portatrice di un ordine in grado di plasmare e addomesticare lo stesso territorio al di fuori delle mura, come testimoniano molte rappresentazioni pittoriche, a cominciare dalle raffigurazioni del buon governo di Ambrogio Lorenzetti» (Mocrelli 2005, p. 115). Per contro, seppur tenendo conto dei differenti livelli di asperità delle montagne appenniniche, la montagna è raffigurata per un lungo periodo storico come mondo distante, pericoloso, legato al demoniaco (Scariati, Hochkofler 2014). Un ambiente caotico e disordinato, innanzitutto sotto il profilo fisico. Un’antitesi, quella tra città e montagna, che non era solo alimentata dai resoconti di viaggiatori o generali mandati in spedizioni conoscitive, ma anche dalla presenza di migliaia di lavoratori migranti che calavano nelle città portando le loro capacità e il loro mestiere ma che, indipendentemente dalla qualificazione professionale, non facevano buona impressione ai cittadini (Mocrelli 2005; Mortali, Truffelli 2005).

La svolta più significativa per la montagna appenninica si consuma quindi a fine Cinquecento a causa del sorgere di un modello di sviluppo incentrato sulle economie urbane: la pianura prevale su una montagna ormai ridimensionata in cui i centri di altura perdono potere e in cui gli interventi sui territori sono funzionali allo sviluppo delle città di pianura³³. Se nei secoli passati dunque si assiste ad un passaggio dal policentrismo dell’alto medioevo allo svilupparsi dei centri maggiori nel basso medioevo, questo processo di accentramento vedrà un incremento nei secoli successivi.

Dal punto di vista demografico, la crescita registrata nel basso medioevo – che conosce tuttavia una battuta di arresto a metà del Trecento a causa della peste, che coinvolge comunque in misura minore la dorsale appenninica – è proseguita tra la metà dei secoli Quattrocento e Cinquecento. In questi secoli si registra la presenza non marginale di popolazioni albanesi, greche e slave soprattutto nell’Appennino centrale. Il lento ripiegamento economico delle aree interne non ferma tale crescita fino alla fine del Cinquecento, quando si avrà una nuova

³³ Per il territorio parmense nel periodo cinquecentesco, si vedano Giandebiaggi, Rossi (2006). Per i secoli successivi (Sei e Settecento), si veda Tocci (1985).

diminuzione degli abitanti dovuta al diffondersi di carestie ed epidemie lungo tutta la dorsale, tra il 1590 e la prima metà del Seicento (Calafati, Sori 2004; Ciuffetti 2019).

1.2 La scoperta della montagna e l'immagine dei montanari tra il Settecento e l'Ottocento

Se fino al Seicento la montagna era vista come «una quinta immobile sullo sfondo degli eventi» (Baja Guarienti 2016, p. 40), nei secoli successivi cambiano i termini del suo protagonismo. Le montagne assumono molteplici identità, a partire anche dalla rappresentazione grafica e dall'attribuzione del loro nome.

Sembra che una sorta di omogeneità primigenia della montagna si sia persa a seguito della sua 'scoperta'. Le complesse dinamiche che si sono sviluppate infatti nei secoli a seguire, con il sempre maggiore controllo delle terre alte, hanno trasformato la montagna 'al singolare' in una montagna 'al plurale'. Una montagna che, come scrive Silvino Salgaro, «tende a perdere identità dopo aver perso popolazione e a perdere economia dopo aver perso risorse» (Salgaro, 1994, p. 114). In disaccordo con Salgaro, sosterrerei piuttosto che anziché perdere identità ne assumerà di molteplici. I secoli tra il Settecento e l'Ottocento vedono emergere infatti plurimi concetti di montagna, che – in particolare nel Novecento – mostreranno tutte le loro lacerazioni e diseguaglianze territoriali con una difficoltà crescente a determinare in modo univoco cosa sia esattamente la montagna. Come sostenne Fernand Braudel, richiamandosi a Raoul Blanchard: «Una definizione della montagna, che sia chiara e comprensibile, è di per sé quasi impossibile» (Braudel 1976, p. 14). Si tratta infatti, come vedremo più avanti in questo capitolo, più che di delinearne i limiti fisici, di definire i limiti umani, ovvero descrivere il suo ambiente socioeconomico e i suoi abitanti, e di comprendere quale fosse l'immagine sociale della montagna riflessa nel processo del suo abbandono.

Riprendendo il percorso storico, secondo Luca Mocarrelli (2005), nella fase tra il Rinascimento e l'Illuminismo si riscontra una sostanziale coincidenza tra le rappresentazioni e i dati esperienziali sulla montagna: «la montagna e il montanaro sono lontani, inesplicabili e incomprensibili per la civiltà urbana. È una distanza incommensurabile che investe tutte le sfere, dall'ambiente fisico al comportamento, dal vestiario alla stessa alimentazione» (Mocarrelli, 2005, p. 121).

Il cambiamento della percezione della montagna inizia a manifestarsi, a livello di élite, a partire dai primi decenni del Settecento. La sua 'scoperta' è accompagnata dall'interesse scientifico verso la geologia e la botanica. I primi a salire le montagne infatti, oltre ai

montanari³⁴, sono gli scienziati, naturalisti e botanici, e lo fanno per scopi conoscitivi. Lungo l'arco alpino, intorno alla fine del Settecento, si mobilitano quindi gli sforzi per giungere sulle vette più elevate³⁵. La conquista delle cime, che fino a quel momento avevano evocato soltanto mostri, demoni e disgrazie, si fa metafora della lotta contro l'oscurantismo dei secoli bui e della rivincita della Ragione contro le superstizioni (Massarutto 2016).

Anche in area appenninica lo sguardo sulle montagne comincia a cambiare. Ivo Biagianti (2004), nell'analizzare il testo di Simonde de Sismondi sulla montagna toscana di fine Settecento (Sismondi 1801), fa notare che questa è descritta con immagini bucoliche così suggestive da divenire fuorvianti, presentando un mondo idilliaco e immutabile dove gli abitanti, riuniti in borghi, vivono in armonia con i campi e i boschi. In contrasto con la letteratura che ha connotato la montagna appenninica in modo negativo fin dall'antichità – fondata su leggende che hanno fatto della montagna un luogo ostile e ripugnante – l'immaginario comincia a modificarsi proseguendo nei decenni successivi in una rappresentazione contrastiva: in molta letteratura gli Appennini sono quindi rappresentati o come un giardino dell'eden oppure come un inferno (Scariati, Hochkofler 2014).

La caratterizzazione della montagna come bacino di interesse scientifico – in cui potevano essere studiate la geologia, la botanica, la meteorologia, la glaciologia – ha preceduto l'idea del sublime che è stata associata alla montagna nel secolo successivo. Come nota Marco Armiero (2013) si può parlare di un duplice approccio alla montagna, insieme scientifico ma anche emotivo. Essa rappresenta, richiamando Gilbert Durand (1996), un luogo in cui gli schemi assiomatici della verticalizzazione avvalorano positivamente tutte le rappresentazioni della verticalità dall'ascensione all'elevazione e dunque la costruzione di essa come luogo sacro. Questo la accosta all'idea del sublime, del luogo al contempo maestoso e spaventoso, non ancora del tutto conosciuto.

Il paradigma del 'pittoresco alpino' (De Rossi 2014) si svilupperà tra la seconda metà del Settecento e l'inizio dell'Ottocento. Questo periodo è individuato, da Antonio De Rossi, come il momento dell'invenzione e messa a punto delle grandi narrazioni che avrebbero determinato la trasformazione delle Alpi nei due secoli successivi. È in questo periodo che l'interazione tra città e montagna cambia forma, in una relazione di opposizione tra la tecnica e la natura, due

³⁴ Andrea Zannini (2024) ci ricorda quanto la montagna fosse da sempre praticata dai montanari, contrariamente allo stereotipo che le descriveva come luogo dell'orrido in attesa di esser conquistato dagli alpinisti.

³⁵ Importanti in questo senso sono le testimonianze della salita al monte Bianco di Balmat e Paccard nel 1786 e di Horace B. De Saussure nel 1787, riportata nel suo diario di viaggio *Voyage dans les Alpes*. Sono date che segnano l'inizio dell'alpinismo. Per una storia dell'alpinismo italiano, tra i lavori più autorevoli all'interno di un'abbondante letteratura, si rimanda ad Alessandro Pastore (2003).

poli idealtipici contrapposti ma complementari della modernità. In questo senso è la città che funge da punto di partenza e nel contempo di arrivo del viaggio verso la montagna perché «solo per colui che vi esce la natura diventa paesaggio»³⁶. La natura, per i viaggiatori settecenteschi, risulta come un oggetto esterno rispetto all'esperienza quotidiana. Se ne deduce che l'immagine della montagna proiettata in questo secolo non nasce dalla narrazione dei montanari che quei territori li solcano, li lavorano e li attraversano (Zannini 2024), ma da uno sguardo esterno che lascia traccia scritta del suo passaggio a dispetto di una trasmissione orale di pensiero che è del tutto trascurata, fino a farci pensare che le montagne, prima del Settecento, fossero senza nome. Il pittoresco alpino, così come la descrizione dei declivi appenninici, è dunque disegnato da una borghesia cosmopolita che definisce, con il tempo, la patrimonializzazione del paesaggio montano arrivando a comporre la bozza di quella dicotomia che ancora oggi è in auge.

Pur considerando le diverse conformazioni fisiche delle montagne italiane (le Alpi regno dei picchi impervi e gli Appennini di più 'dolci' declivi), entrambi i sistemi montuosi sono stati interessati solo in minima parte dal Grand Tour, il fenomeno dei lunghi viaggi in Italia di esplorazione e formazione dell'aristocrazia europea di fine Settecento (Scariati, Hochkofler 2014; De Seta 2014)³⁷. In questo contesto è interessante notare come anche la rappresentazione della montagna meridionale sia ancora una volta trascurata facendo spazio piuttosto all'identificazione delle regioni meridionali con il sole e con il mare (Armiero, Palmieri 2004), un quadro determinante che ancora oggi contribuisce a identificare l'immagine dell'Italia nel mondo³⁸.

L'ulteriore novità dei decenni successivi è costituita quindi dalla rappresentazione cartografica della montagna italiana che si fa sempre più dettagliata e precisa. Se, diversamente dai dipinti rinascimentali, le montagne viste in cartografia appaiono ancora come grossolane gobbe informi tra i secoli XVI e XVII (disegnate secondo una prospettiva obliqua e non ad azimut), la loro mappatura diventerà sempre più precisa nelle cartografie successive. La sempre più dettagliata forma della montagna e le sue misurazioni contribuiscono a raffigurarla non solo all'esterno ma anche nelle stratificazioni geologiche 'interne'. La visione che ricade sulla montagna e le rappresentazioni popolari che la raffigurano fluttuano tra il sacro e il diabolico. Inizialmente oggetto di conoscenza, diverrà successivamente patrimonio da tutelare. Ancora

³⁶ La citazione è di Joachim Ritter, riportata in De Rossi (2014, p. XIV).

³⁷ Per un approfondimento sul tema del passaggio, dalle descrizioni di viaggio alle descrizioni statistiche anche nell'Appennino parmense, si veda Rossi, Papotti (2006).

³⁸ Come si vedrà in seguito, è interessante anche notare come, secondo le odierne classificazioni, a differenza della montagna settentrionale, quella meridionale è definita tale sopra i 700 metri sul livello del mare, non sopra i 600 come invece quella settentrionale. Sono classificazioni che ancora una volta contribuiscono a rendere relativa e fluida la definizione di montagna e ad evidenziare l'eterogeneità della montagna italiana.

una volta i significati attribuiti alla montagna traspaiono dalle sue numerose rappresentazioni figurative (De Rossi 2014; Della Dora 2018) che hanno la funzione di far raggiungere le cime, seppur solo idealmente, al grande pubblico.

Con le imprese di conquista, i primi passi verso la montagna plurale saranno sostenuti anche dal progresso dei mezzi di comunicazione, quindi il miglioramento della rete viaria e la maggiore accessibilità con l'apertura di nuove strade e ferrovie. Lo sviluppo dell'industrializzazione e lo sfruttamento dell'energia idroelettrica stravolgeranno le regole del rapporto tra uomo e natura. Il crescente gusto per l'esotismo acuirà la separazione tra i cittadini e i montanari. La montagna diverrà luogo di ricerca di valori estetici e morali, elementi degni di attenzione proprio in ragione della loro diversità esotica (Salgaro 1994). Quindi con l'esplorazione delle vette alpine le montagne divengono oggetto di un'attenzione diversa, e allo stesso modo anche molte località appenniniche si trasformano in luoghi di svago per la borghesia cittadina. La valorizzazione delle cosiddette 'stazioni climatiche' in cui trascorrere un tempo differente dal quotidiano fa nascere il turismo borghese che vede la montagna come idillio e spazio ludico³⁹. I resoconti delle esplorazioni preunitarie per conto dei vari amministratori restituiscono una letteratura che spazia tra la ricerca dell'oggettività scientifica e la suggestione letteraria⁴⁰. Tutto questo contribuì allo sviluppo di un confronto impari, basato su concetti di pensiero opposti, una 'separazione' anche culturale che darà inizio ad un rapporto di dipendenza, quando non di colonizzazione, tra cittadini e montanari (Salgaro 1994).

Tuttavia, il vero cambiamento nella percezione e nelle rappresentazioni della montagna appenninica avverrà a causa di una trasformazione storica decisiva: l'unificazione del Paese nella seconda metà dell'Ottocento. La nascita della nazione italiana crea infatti una nuova coscienza dando un'importanza simbolica evidente alla 'spina dorsale' che unisce l'Italia da

³⁹ Nel caso dell'Appennino parmense, già Ferdinando I di Borbone e la consorte Duchessa Amalia erano soliti 'andare in villeggiatura' nei monti della Val Baganza, in particolare è nota la loro prima salita al Monte Sporno nel 1785, quali seguirono frequenti gite con i figli e il numeroso seguito: si veda Pietro Bonardi (2004). Sono poi conosciute le escursioni, al Lago Santo parmense, del 1821 e del 1827 della Duchessa Maria Luisa d'Asburgo-Lorena, nota ai parmigiani più semplicemente come Duchessa Maria Luigia, moglie di Napoleone. Questi sono eventi che sono rimasti nei ricordi dei locali tanto che il sentiero che li vi conduce prende il suo nome (Cai n.723). La duchessa, come gli escursionisti odierni, era attratta dal lago in quanto luogo suggestivo, arcano, pittoresco, circondato da faggete fittissime e celebrato, ai tempi del Ducato, come luogo del sublime (Nori, Bocchi 2017).

⁴⁰ In merito alla descrizione della montagna e dei montanari parmensi di inizio Ottocento è importante ricordare l'opera di Antonio Boccia, geografo e militare a servizio di Napoleone che, nel 1804, scrisse *Viaggio ai monti di Parma e Piacenza*, descrizione del suo lungo viaggio a cavallo attraverso le montagne del ducato al fine di descriverne sia la geografia sia la situazione socioeconomica. Il viaggio esplorativo gli era stato commissionato da Médéric Louis Elie de Moreau de Saint-Méry, nominato amministratore generale degli Stati di Parma, Piacenza e Guastalla da Napoleone Bonaparte. Egli si preoccupò di raccogliere notizie sulle condizioni in cui si trovava il territorio che gli era stato affidato, per questo inviò un questionario con numerosi quesiti a corrispondenti residenti nei vari comuni (Boccia 1804; Moreau de Saint-Méry 1808). Va menzionato anche il *Vocabolario topografico dei Ducati di Parma, Piacenza e Guastalla*, scritto da Lorenzo Molossi nel 1832, che si apre con una dissertazione accuratissima circa la situazione dell'economia, delle infrastrutture, della società del Ducato in quel tempo.

nord a sud: la conquista delle cime si fa quindi obiettivo politico. Con il Risorgimento comincia a farsi strada l'idea manzoniana dell'Italia unita e ci si rende conto che le carte geografiche sono quanto mai povere di descrizioni: «Urgeva un programma di ricerca capillare e certosino, funzionale alla colonizzazione della 'nuova casa'» ci dice Antonio Massarutto (2016, p. 55). Un programma che sarà offerto dal nascente alpinismo, sostenuto dall'élite culturale che ha forgiato l'immaginario risorgimentale e che ora getta le basi per l'italianizzazione delle montagne. L'Appennino, in questo scenario, si presenta come l'ago e il filo che unisce tutto il Paese (Scariati, Hochkofler 2014)⁴¹.

Come accennato nel paragrafo precedente è già nel Settecento, ma soprattutto dopo la seconda metà dell'Ottocento, che inizia a farsi sempre più pressante la preoccupazione in merito al disboscamento progressivo dovuto all'incremento demografico e quindi alla necessità di creare aree coltivabili da una parte, ma anche allo sviluppo dell'industrializzazione localizzata nei centri di pianura che richiede sempre maggiori quantità di legname e di carbone. Un disboscamento che da alcuni è chiamato 'legnicidio', un 'assalto al bosco' (Biagianti 2004; Ciuffetti 2019) favorito anche dalla liberalizzazione a macchia di leopardo del taglio del legname⁴². Le narrazioni di quegli anni descrivono la montagna appenninica come denudata, impoverita e spogliata. Tutti tratti estetici che comportavano conseguenze devastanti come quelle del dissesto idrogeologico, causato sia dall'eccessivo taglio del bosco sia dall'ampliamento dei coltivi nei terreni in pendio che spesso risultavano in ulteriori smottamenti e portavano, come effetto, alla ricerca di nuove terre da dissodare. Un circolo vizioso in cui la distribuzione della popolazione sul territorio aumentava la domanda di risorse e quindi quella di nuovi terreni da mettere a coltura.

Tuttavia, i punti di vista sulla montagna possono essere, ancora una volta, sfaccettati e parziali. A tal proposito Marco Armiero e Walter Palmieri (2004) scelgono di ricostruire lo sguardo sulla montagna meridionale a partire dal ruolo svolto dalle società economiche sorte nella prima metà dell'Ottocento per potere gestire, conservare o sfruttare il territorio montano. Queste erano realtà associative *sui generis*⁴³ nate non da processi aggregativi dal basso, ma in

⁴¹ Si veda altresì Armiero (2013).

⁴² È interessante per questo osservare come alcune riforme della fine del Settecento sull'uso dei boschi nella campagna toscana abbiano contribuito a rompere gli equilibri secolari fondati sugli usi civici. Mi riferisco alle riforme liberiste di Pietro Leopoldo di Toscana che ha favorito la formazione di grandi proprietà fondiarie non solo a discapito delle economie famigliari, ma ha dato avvio anche ad uno sfruttamento eccessivo del bosco (Sabbatini 2004).

⁴³ Le società economiche erano prive di rilevanti poteri amministrativi e finirono per divenire prevalentemente centri di consulenza, sperimentazione e raccolta periferica di notizie. Eppure, in quanto principali luoghi di dibattito economico e sociale, costituivano il riferimento principale in realtà provinciali prive di altre significative realtà associazionistiche e avevano la capacità di coagulare gran parte delle *élite* locali attorno alle proprie iniziative (Armiero, Palmieri 2004).

conseguenza di precise scelte legislative. Queste istituzioni erano espressione diretta di gruppi sociali ben definiti: il ceto intellettuale e professionale composto da proprietari terrieri e amministratori costituiva il nucleo dell'associazionismo ottocentesco e post-unitario. Questo non includeva però né i contadini 'comunisti', ovvero coloro che facevano un uso collettivo della terra montana, né la borghesia fondiaria, che si dimostrava meno sensibile alle istanze a difesa dei boschi.

È proprio dalla preoccupazione per l'eccessivo sfruttamento boschivo che alla fine del secolo sorgeranno le iniziative della Pro Montibus et Sylvis, fondata nel marzo del 1898 per la protezione delle piante e per favorire il rimboschimento. L'associazione aveva avuto origine in seno al C.A.I. (Club Alpino Italiano), nato a Torino trentacinque anni prima per promuovere l'alpinismo italiano e poi diffusosi in tutto il Paese attraverso le sue numerose sezioni locali che via via hanno preso vita anche lungo la dorsale appenninica⁴⁴. Aggiungendo anche l'importante realtà del Touring Club Italiano (Milano, 1894), che pure metteva a valore la cultura naturalistica del neonato Paese⁴⁵, si veniva a costituire così un insieme di commistioni e di approcci alla montagna molto simili tra loro. Un «affollarsi di gruppi e singoli» sia sugli Appennini sia sulle Alpi all'indomani dell'unità di Italia (Armiero, Palmieri 2004, p. 254)⁴⁶. La montagna era già divenuta così terreno di incontro (o scontro) di due visioni contrapposte che proseguiranno lungo tutta la metà del secolo successivo: quella produttivistica che favoriva l'uso e la coltura del bosco, e quella conservazionistica che si basava sulla intangibilità delle risorse forestali, la loro tutela e valorizzazione⁴⁷.

Eppure, questa opposizione non aveva confini così netti come si potrebbe pensare, per alcune ragioni che si proverà qui a delineare. In primis, se da una parte la pressione demografica conduceva pastori e contadini ad ampliare pascoli e coltivi, dall'altra il lavoro del taglio del

⁴⁴ Il Club Alpino Italiano parmense (sezione dell'Enza) lascia alcune interessanti testimonianze letterarie nei suoi primi anni di attività: si veda quella, dal carattere ludico e ironico, di Giovanni Mariotti (1880) e lo scritto dell'etnografo Angelo Arboit (1880). Tra i tanti, i parmensi Giovanni Mariotti (deputato, senatore, sindaco di Parma e fondatore della locale sezione del C.A.I.), insieme a Giuseppe Micheli, senatore e fondatore della rivista *La Giovane Montagna* (nota sottostante), sono stati entrambe figure di enorme ispirazione per la conoscenza dell'Appennino parmense e che hanno dato continuità all'interesse borghese verso le montagne anche nel secolo Novecento.

⁴⁵ È interessante constatare come nei primi decenni del Novecento anche le guide del Touring Club Italiano abbiano avuto un importante ruolo nel plasmare l'idea del paesaggio italiano (Mangani 2006).

⁴⁶ Segno di un'attenzione anche verso la montagna parmense, nel 1899 nasceva a Parma, su iniziativa di Giuseppe Micheli, l'importante rivista *La Giovane Montagna* inizialmente come Organo degli interessi delle vallate Parmensi e Pontremolesi. Dal 1° luglio 1911 come Organo delle vallate parmensi e reggiane. Infine, dal 15 gennaio 1920 divenne Organo provinciale del Partito popolare italiano.

⁴⁷ È tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento che nascono i primi parchi nazionali: lo Yellowstone National Park nasce negli Stati Uniti nel 1872; in Italia il primo Parco Nazionale è stato istituito nel 1922 sull'antica riserva reale di caccia dei Savoia ed è il Parco Nazionale Gran Paradiso (Fondazione Villa Ghigi 2003).

bosco da parte di carbonai e boscaioli era in grande misura alimentato dall'industria in espansione, che però non aveva sede in montagna. L'accusa ai montanari di non prendersi sufficiente cura dei territori in cui vivevano da parte degli amanti della natura pareva fare da sottofondo a quella 'separazione culturale' di cui si potrebbe discutere il senso, nella misura in cui è fuorviante pensare che esista una sola 'cultura naturalistica', quando si ritrovano invece differenti modi di approcciarsi alla tutela del territorio⁴⁸. Dunque, tra le possibili cause del formarsi di un'idea dei montanari come non in grado di tutelare o addomesticare una natura che non sembrano padroneggiare sufficientemente (Kilani 1984), primariamente collocherei la complessità degli intrecci di interessi nella gestione delle risorse idriche e forestali che cominciano a farsi più pressanti tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo. È poi da mettere in evidenza come lo scarso apporto degli stessi abitanti della montagna alla narrazione su di essi non abbia assunto una funzione controbilanciante delle narrazioni prevalenti.

Relativamente a questo loro silenzio e a questa separazione, che vuole i colti cittadini amanti delle selve e della montagna sublime e gli abitanti della montagna che alle cime più alte si avvicinavano solo per ragioni motivate da sostentamento economico (Zannini 2024) – poiché la narrazione prevalente li voleva superstiziosi e spaventati dalle vette – è interessante il contributo che Pier Paolo Viazzo (2015) ci fornisce, portando a rovesciare questa concezione. Egli mette in luce l'intraprendenza pionieristica dei montanari attraverso il recupero delle storie di vita delle guide alpine che accompagnavano gli alpinisti, inizialmente soprattutto scienziati e accademici britannici.

Come evidenzia anche Bernard Debarbieux (2001), nei resoconti predominanti la forma più ricorrente consiste nel considerare la montagna come un altrove, fosse anche solo per il contrasto topografico rispetto alla zona da cui le si osserva. Regno della natura o mondo selvaggio dove i fenomeni naturali sono percepiti come più ostili e straordinari e in cui questo modo di utilizzare l'ambiente naturale per distinguere e qualificare i gruppi sociali non è solo conveniente, ma aiuta anche a mettere ordine e strutturare le rappresentazioni dello spazio e della società. L'accostamento di un gruppo umano con una forma naturale finisce per caratterizzarlo. Nelle società o nei tempi che valorizzano la modernità, questi spazi diventano

⁴⁸ Modi che pare non abbiano trovato un accordo nemmeno ai nostri giorni: è cronaca di pochi mesi fa (febbraio 2024) quella che viene chiamata la 'protesta dei trattori' che viaggia su una linea di tensione tra le norme europee sulla tutela dell'ambiente e la necessità di rendere l'attività agricola economicamente sostenibile. In generale, il tema del rapporto con il territorio e la sua tutela è un tema complesso e di attualità dibattuto soprattutto in montagna. Per citare solo alcune iniziative emiliane, si vedano i progetti La montagna del latte, progetto S.N.A.I. sulla valorizzazione dei territori del Parmigiano Reggiano di Montagna; la Scuola del paesaggio Emilio Sereni dell'istituto Cervi; il progetto Comunità del cibo di crinale. Tutti progetti che si interrogano su come valorizzare le colture e culture agricole e tutelare l'ambiente.

l'espressione stessa dell'arcaismo, dell'arretratezza, dei danni dell'isolamento e della chiusura. Questo tipo di rappresentazione ne giustifica anche la presa in carico e diventa una modalità di gestione sociale (Kilani 1984).

Tra i tanti studi che si sono occupati della rappresentazione della montagna e del montanaro nei secoli passati - per lo più geografici (Veyret, Veyret 1962; Broc 1984; Debarbieux 2001 e 2008) - è da mettere in evidenza l'analisi storico-antropologica di Mondher Kilani (1984), che ci aiuta ad interpretare il doppio ribaltamento della concezione della montagna e del montanaro che avviene negli stessi periodi storici presi in considerazione da questi paragrafi e che vedono l'alternarsi delle figure del 'buon montanaro' e del 'cattivo montanaro'.

Facendo riferimento alle Alpi vallesane, Kilani individua principalmente tre fasi del percorso storico per immagini della montagna. Quella che va dalla fine del Settecento alla prima metà dell'Ottocento rimase essenzialmente improntata all'estetica. È caratterizzata da descrizioni di una natura sublime, composta da paesaggi tanto belli da destare stupore, in cui è prevalente la glorificazione della montagna. Quella dell'epoca è una letteratura relativamente estranea agli abitanti di questo spazio geografico, sebbene le poche testimonianze disponibili offrano l'immagine del montanaro come simbolo di semplicità e innocenza, che onora l'antica ospitalità e dunque persona dalla buona e incontaminata morale. Kilani nota, in questa fase, la totale assenza di una visione miserabilista della realtà montana.

Nel periodo successivo (dal 1850 al 1950), anche a causa delle trasformazioni economiche in atto e della corsa al progresso ormai avviata da tempo, il rapporto è maggiormente caratterizzato da un'impronta educativa e di controllo di questo spazio. «Man mano che la necessità e l'urgenza di interventi sulle montagne diventano più chiare, assistiamo ad una crescente reificazione e occultazione della realtà presente e passata del montanaro» (Kilani, 1984, p. 36, traduzione mia). La sua povertà viene descritta come uno stato di natura, dunque una condizione immutabile la quale necessita di un intervento esterno per essere migliorata. Il montanaro è infantilizzato, considerato come inetto e impotente verso la gestione della natura che lo circonda. Le qualità che lo caratterizzano (principalmente la volontà, la tenacia, il coraggio e la caparbia) sono mal applicate e dunque non hanno potere trasformativo sul territorio che abita⁴⁹.

⁴⁹ Interessanti sono i provvedimenti che impone lo stato per arginare la 'festomania' dei montanari, considerata tra le cause della loro povertà. In questo caso, la socievolezza montana è vista come espressione di pratiche 'primitive' e dunque un decreto del 1870 provvederà a sopprimere varie feste religiose, in particolare legate alla consumazione dei pasti funebri (Kilani 1984).

L'ultima fase, che va dal 1950 ai giorni in cui scrive Kilani, erediterà la constatazione dell'arretratezza ma soprattutto la preoccupazione della necessità dell'intervento. Permane l'approccio assistenzialista e paternalistico nei confronti della montagna che, nelle Alpi vallesane, assumerà sfumature leggermente diverse rispetto alla montagna italiana⁵⁰. Come si vedrà nel paragrafo successivo, le dighe idroelettriche e l'industria turistica andranno ad integrarsi nell'economia di mercato e, dopo un progressivo abbandono dell'agricoltura, i (pochi) montanari (rimasti) oscilleranno tra l'essere associati alle multiformi figure negative del passato e il divenire simbolo di autenticità e identità nazionale.

Prima di affrontare il tema dello spopolamento montano, preceduto dalla stabilizzazione delle migrazioni stagionali, si potrebbe terminare questo lungo viaggio a ritroso con alcune osservazioni conclusive in merito al silenzio assordante da parte degli stessi montanari che aleggia tra i capitoli della storia. La loro pare essere stata una voce fioca che è andata ad alimentare più gli scaffali degli archivi locali che la coscienza del Paese. Pare infatti che i montanari siano riusciti ad apportare conoscenze approfondite relative alle numerose peculiarità ambientali e culturali locali, ma che sia mancato un dialogo tra loro sufficientemente consolidato che potesse dare una visione complessiva della storia della montagna. Uno scambio che avrebbe potuto scongiurare l'eccessiva centralizzazione dei processi decisionali avvenuta negli ultimi decenni del Novecento con la relativa esclusione dei protagonisti.

Il prezioso lavoro, non solo di campo ma anche d'archivio, condotto da alcuni antropologi a partire dagli anni Ottanta⁵¹ ha contribuito a ribaltare quello che la storica svizzera Anne Radeff ha definito «paradigme montagnard» (Radeff 1998), un'espressione che indica la rappresentazione della montagna come «mondo povero, arretrato, isolato, costantemente minacciato da una tendenza al sovrappopolamento alleviata soltanto dalla valvola di sicurezza rappresentata dall'emigrazione» (Viazzo 2021, p. 32). Un'idea diffusa tra gli storici del Novecento era infatti quella che gli abitanti della montagna emigrassero esclusivamente a causa della povertà e del sovrappopolamento. Come dimostrarono alcuni studi sulle mobilità alpine⁵², si comprese successivamente come le caratteristiche della migrazione stagionale fossero invece la sua temporaneità, il persistente legame con il paese di origine e la 'tradizionalità' del mestiere

⁵⁰ Se nelle Alpi vallesane l'accusa verso i montanari era quello di un disinteresse e di un insufficiente sfruttamento delle risorse montane, in Italia abbiamo visto come l'approccio conservazionistico in merito al taglio del bosco, per esempio, cercasse invece di frenare il suo eccessivo sfruttamento.

⁵¹ Tra gli studi alpini, nei quali si ravvisa una maggiore sistematicità di indagine rispetto alle ricerche nell'area appenninica, meritano di essere ricordati: Viazzo (1990), Netting (1996), Rosenberg (2000). Per un quadro completo degli studi alpini si vedano i già citati lavori di Valentina Porcellana (2009), Roberta Clara Zanini e Pier Paolo Viazzo (2020).

⁵² Si vedano Cerri, Viazzo (2009) e, per un quadro complessivo, Albera, Corti (2000).

che era esportato in altri territori. Peculiarità dell'Italia contadina era l'applicazione di sistemi di reddito alternativi resi possibili anche dai ritmi del lavoro agricolo. Si è visto dunque come la migrazione stagionale facesse parte di consuete strategie d'incremento delle prospettive di guadagno, rivoluzionando così lo stereotipo che si aveva avuto fino a quel momento. Le rimesse costituivano parte integrante dei bilanci familiari. Quindi, per le famiglie della montagna fino al XX secolo, l'andare via non era dovuto prevalentemente, e ancor meno esclusivamente, all'eccesso di popolazione o alla spinta dalla fame, ma era un sistema di bilanciamento e di autoregolazione delle risorse. Ciò comportava anche un livello d'istruzione e una mentalità imprenditrice che non erano invece così comuni nei territori di pianura, dove gli abitanti sentivano in misura minore la necessità di spostarsi dal loro ambiente (Viazzo 1990).

Come scrive Marco Porcella nel suo *Maggiolungo*: «Quella appenninica non è una società chiusa, non se lo può permettere» (Porcella 1996, p. 75)⁵³. Quella del contadino era un'attività accompagnata da una serie di occupazioni 'secondarie' praticate in loco o altrove. Lo stesso lavoro agricolo non era svolto sempre localmente, al contrario l'impiego localizzato costituiva la fortuna di pochi 'medi' proprietari della terra, mentre in linea di massima le mansioni agricole e dell'allevamento erano per eccellenza 'saperi mobili' grazie all'opera dei braccianti stagionali e dei mezzadri. Anche la pastorizia transumante si fondava ovviamente sulla mobilità delle greggi, una presenza stagionale che dava vigore agli scambi commerciali basati sull'utilizzo dei pascoli. In questo senso le integrazioni al reddito erano necessarie ai 'micro' proprietari di piccoli appezzamenti di terra. Le forme di mobilità legate alla cura della terra erano anche tipiche delle aree di confine, intendendosi per 'confini' non solo quelli politici ma anche quelli climatici, là dove le forme d'integrazione agricole vedevano l'areale del castagno integrarsi con quella dell'ulivo e dei pascoli, per fare solo un esempio.

Come visto in precedenza, la compensazione del lavoro agricolo con altri tipi di mestieri è una caratteristica che ha sempre coinvolto in passato la montagna italiana ed è durata fino alla seconda metà del secolo scorso: erano mestieri diffusi quelli dei facchini, dei mulattieri, dei carbonai, di commercianti⁵⁴ di mercerie, di almanacchi, di libri ma anche di capelli⁵⁵. Ancora, i segatori di legname, chiamati in vari modi a seconda della zona di arrivo o provenienza: erano i *rasseghini*, i *resegoti*, i *segantini*⁵⁶. Sparsi lungo le catene montuose d'Italia c'erano i figurinai,

⁵³ Le considerazioni che seguono riprendono in parte un mio saggio (Molinari 2022b) dal titolo *La montagna (im)mobile*, in Molinari, Agnetti (2022, pp. 11-20).

⁵⁴ O *bigoloti* com'erano conosciuti nell'Appennino parmense

⁵⁵ Si veda l'esperienza dei librai pontremolesi in Martinelli (2014) e quella dei *colportage* sulle Alpi (Fontaine 1992). Inoltre, il curioso commercio condotto dai *pelassier* della Val Maira.

⁵⁶ Riguardo ai tagliatori di legname dall'Appennino Tosco Emiliano vi sono interessanti pubblicazioni tra cui Arrigoni (2002) e Pasquinelli (2003).

gli orefici, i mietitori, e spesso donne: mondariso, raccoglitrice di olive, di castagne e di uva, ma anche balie, e ragazze e ragazzi a servizio⁵⁷. E poi i vetrai, gli arrotini o *moleta*, i muratori, gli spazzacamini, i calderai, detti *paroloti* o scaldini (Catalani 2019). Mestieri più particolari ancora, come i musicanti e gli *orsanti* che, come ricordano Giuliano Mortali e Corrado Truffelli (2005), erano girovaghi di spettacolo e portavano nelle piazze non solo gli orsi, ma anche le scimmie e i cammelli (a dimostrazione di quanto fosse ampia la geografia dello scambio) e inscenavano le commedie regolamentate dai permessi che venivano rilasciati dalle città in cui approdavano⁵⁸. Infine, anche i mendicanti rientrano in quella che molta letteratura considera ‘migrazione stagionale di mestiere’⁵⁹.

Tutto ciò dimostra come la mobilità fosse molto diversa per tipologia di attività, per il periodo dell’anno in cui avveniva, per composizione (se da soli o con famiglia), per ceti, per meta e per periodo storico. È naturale pensare che i migranti stagionali attraversando il Paese e l’Europa da nord a sud – la maggior parte ogni anno – portassero con sé esperienze, conoscenze, linguaggi, materiali, abitudini culinarie e modi di pensare e di comportarsi differenti da quelli strettamente acquisiti nel villaggio natale. Essi portarono certamente, nei loro paesi, quell’aria ‘di fuori’ e quel saper parlare lingue ‘forestiere’ testimoniati dalle documentazioni, che restituiscono l’immagine di una montagna profondamente cosmopolita, composta da individui in perenne movimento e che mantenevano vivo un costante dialogo tra i territori di pianura, la montagna e i Paesi esteri anche prima dell’unità d’Italia.

Marco Porcella (2001) ci ricorda che i motivi che conducevano alla mobilità sono molteplici: non esiste una causa unica e forse neppure una causa prevalente. Alcuni storici hanno dato maggiore risalto alle cause demografiche e altri si sono affidati alle deduzioni connesse all’insufficienza delle risorse agricole. In molti casi essi hanno fatto riferimento alle particolari strutture agrarie – come la diffusione della piccola proprietà che consentiva la libertà di movimento soprattutto dei maschi adulti – o alla sempre minor estensione degli usi civici. Certo è che la mobilità, come caratteristica delle aree montane, la troviamo lungo il corso di molti

⁵⁷ Nel parmense chiamati *famì da fagòt*.

⁵⁸ L’intensità del numero dei girovaghi provenienti dalla montagna parmense fa sì che l’intera area che va da Bardi a Santa Maria del Taro – sull’areale tra la Val Taro e la Val Ceno – sia chiamata ‘l’area della commedia’ (Porcella 1998).

⁵⁹ Sono gli accattoni e i birbanti non privi di capacità di conduzione delle loro tecniche di questua. Non da ultimo l’invio dei bambini oltre i confini, in Inghilterra e in Francia, toglieva bocche da sfamare da casa con la speranza che i ragazzi rientrassero con qualche spicciolo mendicato all’estero. Spesso questi bambini erano protagonisti di storie strazianti di vero sfruttamento e, ridotti in schiavitù, diventavano un problema nazionale e di rapporti diplomatici tra i Paesi. Si vedano le narrazioni sul piccolo Morello scritte da Antonio Gallenga e pubblicate in una raccolta curata da Gioia Angeletti (2021). Inoltre, ancora Mortali e Truffelli (2005) ne fanno un approfondito quadro relativo ai minori provenienti dal territorio della Val Taro parmense. Infine, si veda l’interessante lavoro di Massimo Angelini (1996) sulla tratta dei fanciulli.

secoli. Se dunque i montanari sono stati a lungo descritti come analfabeti sedentari, gli studi degli ultimi decenni hanno invece scoperto, per esempio nelle Alpi (Viazzo 1990, 2000b), alti tassi di alfabetizzazione dovuti in parte a questa mobilità, elementi che hanno contribuito a far cadere il paradigma della sedentarietà.

Questo primo mito da sfatare, quello delle società appenniniche viste come società chiuse, si accompagna ad un'altra idea, anche questa piuttosto diffusa, che è quella che descrive le migrazioni del nostro Paese come qualcosa che ha riguardato solo gli ultimi due secoli. Vediamo invece che anche questa seconda idea non ha rispondenza con il reale poiché, come riportano Angiolina Arru e Franco Ramella, «l'emigrazione all'estero dell'Italia post-unitaria rappresenta un fenomeno che richiede di essere inserito in un contesto di mobilità di varia natura della popolazione italiana dentro il territorio dello Stato» (Arru, Ramella 2003, p. X). Oggi, infatti, si tende a individuare il legame tra le varie correnti di emigrazione interna e i flussi di emigrazione internazionale (Bevilaqua, De Clementi, Franzina 2001). In particolare, si è giunti a riconoscere la 'cultura della mobilità' come caratteristica di buona parte dell'Italia rurale (Albera, Corti 2000). Una cultura del viaggio che «più che una fuga dalla miseria, era esso stesso un mestiere, o il veicolo, lo strumento per esercitare un mestiere» (Bevilacqua, De Clementi, Franzina 2001, p. 99).

Se dunque durante il XVI secolo la migrazione stagionale diviene fenomeno di massa, tra il XIX e il XX secolo assistiamo alla stabilizzazione delle migrazioni stagionali in un processo che vede gli espatri non più temporanei ma a tempo indeterminato. Come ricordano Stefano Gallo e Michele Colucci, ciò è avvenuto non senza l'aiuto di interventi pubblici che hanno contribuito a trasformare il fenomeno stagionale in radicamento permanente nelle città con conseguente abbandono delle campagne (Gallo 2012; Colucci, Gallo 2016).

1.3 La destrutturazione novecentesca: dallo spopolamento alla marginalità

Nell'ultimo secolo e mezzo si è assistito ad una crescita demografica che ha portato la popolazione italiana da poco più di 27 a oltre 59 milioni di unità (Del Pantà, Detti 2019). In questo arco temporale si è verificato un processo di redistribuzione territoriale interno ed esterno ai confini nazionali caratterizzato dall'urbanizzazione e dall'emigrazione verso l'estero. Responsabili principali di questo movimento di massa degli italiani sono stati lo sviluppo dell'industrializzazione e il graduale abbandono delle attività agricole, fattori che hanno portato allo spopolamento soprattutto delle aree montane, che è avvenuto con un'intensità senza

precedenti e con accentuate diversità regionali (Sonnino, Birindelli, Ascolani 1990; Cortese 2021). Il movimento delle persone ha creato importanti vuoti geografici e demografici e, in relazione al depauperamento delle aree montane in cui vivevano, anche per poter attuare interventi di sostegno, si è resa necessaria l'adozione di definizioni legali e amministrative di 'montagna'. Queste definizioni sono altrettanto necessarie nell'ottica di tracciare una linea più o meno chiara entro cui collocare il caso studio che sarà al centro di questa tesi.

Il tema del declino demografico delle aree montane è un tema complesso che è stato messo in rilievo già a partire dagli anni Trenta del Novecento, con il lavoro svolto dall'Istituto Nazionale dell'Economica Agraria (I.N.E.A.) e dal Comitato per la Geografia del C.N.R. (1938). Questa opera in più volumi ha rappresentato un momento importante per la consapevolezza del problema ed è stata seguita poi da altri studi anche durante gli anni Sessanta, periodo di intensificazione ancora maggiore dello spopolamento⁶⁰. È stato l'inizio di una graduale presa di coscienza partita dall'osservazione di un esodo che si è tentato di contenere con politiche sempre più mirate, ma tuttavia insufficienti a causa di una disattenzione cronica riservata all'economia rurale montana a favore di una costante corsa all'industrializzazione. Questa corsa è stata per molto tempo al centro delle politiche dell'appena nato stato nazionale e la marginalità delle aree rurali è stata ben descritta, per quanto riguarda soprattutto l'area meridionale, da De Martino (1959, 1961) e ha avuto importante risonanza anche attraverso gli scritti di Carlo Levi (1945) e Nuto Revelli (1977). Si tratta di tre contemporanei che, insieme al sardo Emilio Lussu (1938)⁶¹, con formazione, scopi e in forme differenti oltretutto in diversi luoghi di Italia, hanno dato voce ai contadini rimasti 'fuori dalla storia'. Essi hanno vissuto e scritto durante un secolo di transizione, quando il mondo rurale lottava silenziosamente per vedere riconosciuta una *presenza* sempre più sfumata.

Se nel secondo dopoguerra si parlava in termini di subalternità del mondo rurale e contadino (Cirese 1971), si può oggi parlare di una sostanziale difformità in merito ai diritti di cittadinanza dei residenti nelle aree montane e rurali di buona parte della dorsale appenninica. La rappresentazione poi della montagna come statica, marginale, lontana dai centri culturali e di potere sviluppatisi in pianura o nelle aree costiere ha costituito, in parte, un ulteriore sprone alle migrazioni dell'ultimo secolo (Biasillo 2018).

⁶⁰ Si vedano gli atti del convegno italo-svizzero: *L'esodo rurale e lo spopolamento della montagna nella società contemporanea*, Atti del Convegno, Roma 24-26 maggio 1965.

⁶¹ Emilio Lussu (1890 – 1975); Carlo Levi (1902 – 1975); Ernesto De Martino (1908 – 1965); Nuto Revelli (1919 – 2004).

Nella rappresentazione dei paesi montani vediamo dunque quanto l'emigrazione novecentesca sia stata partecipe di un intreccio di immaginari che spaziano tra la rappresentazione geografica e le caratteristiche socioeconomiche di quei territori. C'è uno stretto legame tra le condizioni di mobilità, il fenomeno dello spopolamento e la rappresentazione della montagna e dei montanari. Rispondere oggi alla domanda su cosa sia propriamente la montagna implica necessariamente provare a fare un quadro di queste trasformazioni.

Il primo passo per osservare la scenografia mutevole degli immaginari sulla montagna è partire dalle sue definizioni, anche se nel corso del secolo hanno subito diverse variazioni da differenti punti di vista. Il problema infatti sorge nel momento in cui è un determinato attore a designarla e non sempre questa definizione aderisce al sentire dei soggetti che quello spazio lo abitano. Gli immaginari sulla montagna prendono vita a seconda che la si guardi dalla città o dalla pianura; dalla campagna o dalla montagna stessa (Reolon 2016).

Nel caso italiano, c'è da considerare poi la diversa conformazione fisica delle aree montane che vanno dalle Alpi del nord Italia alla dorsale appenninica che attraversa l'intero Paese, a quegli ibridi che sono, per esempio, le Alpi Apuane⁶². La definizione non si riduce solo ad una prospettiva geografica ma implica – in particolar modo per le Alpi – differenti rappresentazioni letterarie, simbolismi e raffigurazioni grafiche che ad essa si sono intrecciati nel corso dei decenni (De Rossi 2014; Brevini 2017; Della Dora 2018).

Se si considera poi il rapporto tra le Alpi e gli Appennini, ci sono anche quelle 'definizioni di riflesso' che erroneamente mettono a paragone tra loro conformazioni del tutto dissimili considerando deliberatamente una di esse come punto di riferimento per definire il grado di 'montanità' dell'altra⁶³.

Nel corso degli anni ho sperimentato, durante la professione di guida ambientale escursionistica, come all'interno di uno stesso gruppo, solitamente una trentina di partecipanti per volta provenienti da differenti zone di Italia, ci possano essere percezioni estremamente differenti di montagna: quella che da alcuni è considerata una montagna, altri la giudicano

⁶² In questo caso le Alpi Apuane fanno parte morfologicamente dell'Appennino ma si avvicinano, esteticamente, ad un immaginario alpino. Altre zone sono invece immaginate come Appennino, ma fanno parte, morfologicamente, dell'Antiappennino, o Preappennino: si tratta di una serie di rilievi che si elevano, sia sul versante tirrenico sia su quello adriatico, in margine alla catena appenninica e se ne diversificano per formazione. Ne sono parte quello toscano (di cui il gruppo più elevato è quello del Monte Amiata); quello laziale (che si estende dalla Fiora al Garigliano); quello campano e quello apulo-garganico (tra il Gargano e le Murge).

⁶³ Si ritornerà più avanti sul tema delle rappresentazioni di riflesso tra Alpi e Appennini, evidenti soprattutto nelle architetture turistiche degli anni del *boom* economico, che in molte località dell'Appennino tentavano di richiamare l'estetica alpina, così come ancora oggi non è raro trovare nei negozi di *souvenir* dei passi appenninici raffigurazioni di quelli che Brevini (2017) identifica come i principali simboli delle Alpi: lo chalet, la stella alpina, la piccozza, lo stambecco.

collina. Allo stesso modo, come vedremo, il sentirsi o non sentirsi ‘gente di montagna’ può variare notevolmente anche a seconda di quali siano i criteri per definire chi possa essere o meno considerato ‘montanaro’ (Zanini 2013). Come fanno notare Marco Almiero e Walter Palmieri: «Anche l’altitudine sul livello del mare, ormai indiscutibile nella sua precisione numerica, non risolve la questione, se non per i tecnici e gli specialisti: per tutti gli altri la percezione soggettiva o di gruppo ha ovviamente un peso molto più reale di qualunque misurazione geodetica» (Almiero, Palmieri 2004, p. 231)⁶⁴.

Per aggiungere complessità ad uno scenario già composito, anche le definizioni istituzionali non sono univoche. Per cercare di sciogliere tutti questi nodi si potrebbe partire proprio dalle definizioni istituzionali. L’Atlante statistico della montagna italiana (Istat, Imont 2007), nei suoi primi capitoli, definisce la montagna – e i comuni montani – sotto un profilo ‘statistico’, ‘legale’ e ‘amministrativo’. Da un punto di vista geografico invece, al di fuori delle peculiarità di tipo fisico (altitudine, clima, geomorfologia, vegetazione e caratteristiche dei suoli, elementi che determinano l’unità tipologica generale della montagna), l’Atlante si dice impossibilitato a fornire una definizione universalmente valida poiché la materia si complica man mano che da un’ottica locale si passa ad una globale a causa dell’estrema varietà ambientale, climatica e umana dei paesaggi esistenti: dagli altipiani dell’Antartico, alle catene inospitali dell’Asia centrale o delle Ande; dai vulcani, ai tropici. Restando tuttavia in Italia, il vocabolario Treccani definisce *montagna*, nella geografia fisica, come «il rilievo di età geologica almeno terziaria, di altezza superiore a 600-700 m sul livello del mare, avente forme arrotondate e altitudine modesta se di formazione molto antica (come, per es., nei corrugamenti ercinici), oppure forme aspre, con picchi, canali, gole, ecc. se di formazione più recente (per es., le montagne del corrugamento alpino): bassa, media, alta montagna, rispettivamente, i rilievi fino a 1000 m, dai 1000 ai 3000, oltre i 3000 metri»⁶⁵.

La determinazione invece di che cosa sia non la montagna, ma un comune montano è di particolare interesse in questa tesi poiché anche su questo si è basata la scelta del caso studio. Inoltre, tali definizioni contribuiscono a delineare l’*immagine sociale* del comune di montagna

⁶⁴ A proposito dell’importanza della definizione, e quindi anche della ‘presenza’ cartografica di quello che i montanari considerano le ‘proprie montagne’, è interessante la commedia britannica dal titolo *L’uomo che salì la collina e scese da una montagna*, film del 1995 diretto da Christopher Monger. È la storia di un villaggio nel Galles del primo Novecento in cui due cartografi si recano per misurare la montagna sovrastante il villaggio che però si rivela essere ‘soltanto’ una collina perché non raggiunge i 1000 piedi di altezza. Gli abitanti del paese escogiteranno il modo di far ritardare il rientro dei cartografi e aumentare l’altezza della collina con un faticoso lavoro collettivo di riporti di terra che renderanno degna la collina di essere chiamata montagna, quali essi la consideravano prima dell’arrivo dei cartografi.

⁶⁵ Dal sito della Treccani: <https://www.treccani.it/vocabolario/montagna/> (ultima consultazione 10 marzo 2024).

poiché è proprio a partire da queste formulazioni che si sono individuate le fragilità e che tutt'ora si disegnano le politiche di sostegno in base ad esse.

Sotto il profilo statistico, l'Istat classifica il territorio nazionale in cinque zone altimetriche, in base ai criteri contenuti in una pubblicazione del 1958 (Istat 1958). Le cinque zone altimetriche sono: zona altimetrica di montagna - distinta in interna e litoranea - dove per montagna si intende un territorio di altitudine non inferiore ai 600 metri nell'Italia settentrionale e 700 metri nell'Italia centro-meridionale e insulare⁶⁶; zona altimetrica di collina, anch'essa distinta in interna e litoranea: sono i territori inferiori ai 600 metri nell'Italia settentrionale e 700 metri nell'Italia centro-meridionale e insulare; zona altimetrica di pianura, ovvero una terra bassa e pianeggiante, ma in questa si considerano anche quelle propaggini che si elevino ad altitudine non superiore ai 300 metri, purché presentino un'inclinazione trascurabile rispetto al corpo della zona di pianura. Si escludono dalla pianura invece i fondivalle aperti. Questo ultimo punto è interessante poiché, per esempio, nella definizione di 'comune montano' si considerano tali tutti quei comuni che sono ad una altitudine anche inferiore ai 300 m sul livello del mare ma che sono collocati in contesto montano. Considerando la conformazione fisica del Paese, molti comuni si estendono quindi territorialmente dalla montagna alla collina o dalla collina alla pianura, coprendo, talvolta, tutte e tre le zone altimetriche. Per ragioni di carattere amministrativo, è stato adottato dunque il criterio della inscindibilità del territorio comunale, da cui segue che il territorio del comune è stato attribuito all'una o all'altra zona altimetrica, secondo le caratteristiche fisiche e l'utilizzazione agraria prevalente. Un'utilizzazione che, tuttavia, è mutata nel corso del tempo sia causa del graduale abbandono delle terre sia, in tempi più recenti, per il cambiamento climatico.

La classificazione per grado di *montanità*, che prevede la suddivisione dei comuni in 'totalmente montani', 'parzialmente montani' e 'non montani', non è infine una classificazione Istat ma, come si legge sul suo sito: «è l'esito dell'applicazione dell'art. 1 della legge 991/1952: determinazione dei territori montani»⁶⁷, che è la prima legge sulla montagna (Marino et al. 2017; Ferlaino 2021). A differenza della classificazione dei comuni per zona altimetrica

⁶⁶ Le *Circoscrizioni statistiche. Metodi e norme* dell'Istat rendono noto di come le fasce climatiche contribuiscano a determinare tali suddivisioni: «Gli anzidetti livelli altitudinali sono suscettibili di spostamento in relazione ai limiti inferiori delle zone fitogeografiche dell'*Alpinetum*, del *Picetum* e del *Fagetum*, nonché in relazione ai limiti superiori delle aree di colture in massa della vite nell'Italia settentrionale e dell'olivo nell'Italia centro-meridionale e insulare. Le aree incluse fra le masse rilevate, costituite da valli, altipiani ed analoghe configurazioni del suolo, s'intendono comprese nella zona di montagna» (Istat 1958, p. 8).

⁶⁷ <https://www.istat.it/it/archivio/147760> (ultima consultazione 10 marzo 2024). Tale classificazione è riportata dall'UNCEM (Unione Nazionale Comuni ed Enti Montani) che segnala i comuni 'totalmente' e 'parzialmente' montani in questo elenco: <http://www.simontagna.it/portalesim/comunimontani.html?pid=4107> (ultima consultazione: 19 settembre 2024)

elaborata dall'Istat, quindi, la legislazione italiana definisce 'montuosi' i territori posti per almeno l'80% della loro superficie al di sopra dei 600 m di altitudine sul livello del mare e quelli nei quali il dislivello tra la quota altimetrica inferiore e quella superiore del territorio comunale non è minore di 600 m (Istat, Imont 2007). È interessante notare come la povertà della montagna nel 1952 fosse un concetto dato per assodato. Come fanno notare Matteo Carrer, Emanuela Zilio e Anna Giorgi (2019, p. 5), la legge 991/52 «poneva come criteri di classificazione dei Comuni montani una combinazione di altitudine e (bassa) rendita catastale. Quasi a suggerire che la montagna – sistematicamente – sia una combinazione di altitudine e povertà. Diversa è l'ottica delle Comunità montane, ma in ogni caso sono escluse le città – di nuovo – quasi a suggerire che la montagna non possa che essere marginalità e povertà»⁶⁸.

Tale complessità non fa che confermare la difficoltà di definire cosa sia esattamente la montagna. Per valutare dunque queste ultime descrizioni è importante capire non solo quali siano stati i passi che hanno portato ad una definizione legale di montagna nella storia di Italia, ma anche comprendere come questa sia ancorata agli immaginari che la riguardano poiché, come chiaramente illustrato da Gabriele Orlandi (2023) – e come accennato nel paragrafo precedente – il processo di 'invenzione della montagna' parte sostanzialmente dalla regolamentazione della gestione delle sue risorse, in particolare quelle idriche e forestali.

Il 'problema pubblico' della montagna era già stato affrontato in epoca preunitaria, conseguentemente ai processi di disboscamento cominciati nel XVIII secolo e poi accelerati dalla pressione demografica e dall'industrializzazione (Orlandi 2023). Oltre a dare luogo a pericoli di dissesto idrogeologico, ci si poneva il problema del limite di tali risorse. Tuttavia, la finitezza delle risorse ambientali pareva preoccupare maggiormente rispetto al problema del sostentamento dei contadini che abitavano i territori di alta quota, aree soggette già da tempo a fenomeni di spopolamento e che presto divenne un allarme diffuso (Gaspari 2004).

È interessante dunque vedere come la 'questione montanara' abbia accompagnato la formazione dello stesso Stato italiano insieme alla percezione, maturata già nel contesto

⁶⁸ Nella definizione dei comuni montani, la legge 991/1952 recita, nell'articolo 1: «Ai fini dell'applicazione della presente legge sono considerati territori montani i Comuni censuari situati per almeno l'80 per cento della loro superficie al di sopra di 600 metri di altitudine sul livello del mare e quelli nei quali il dislivello tra la quota altimetrica inferiore e la superiore del territorio comunale non è minore di 600 metri, sempre che il reddito imponibile medio per ettaro, censito, risultante dalla somma del reddito dominicale e del reddito agrario, determinati a norma del regio decreto-legge 4 aprile 1939, n. 589, convertito nella legge 29 giugno 1939, n. 976, maggiorati del coefficiente 12 ai sensi del decreto legislativo 12 maggio 1947, n. 356, non superi le lire 2400». Il citato art. 1 della legge 991/52 è stato abrogato dalla legge 8 giugno 1990, n. 142 e pertanto, a decorrere da tale data, la suddetta classificazione risulta congelata, non più modificabile. È infine di recentissima notizia l'annuncio di una nuova classificazione dei comuni montani, rendendo evidente quanto l'instabilità delle scelte politiche possa influenzare lo sviluppo dei territori: <https://www.ilsole24ore.com/art/montagna-oggi-si-finale-ddl-oltre-miliardo-pista-fino-2033-AFCIxtiC> (ultima consultazione 10 marzo 2024).

postunitario, di una situazione di persistente arretratezza nello sviluppo socioeconomico delle regioni dell'Italia meridionale rispetto alle altre regioni del Paese⁶⁹. Come evidenziano Orlandi (2023) e già Gaspari (2004), l'accostamento delle due questioni è stato avanzato, per la prima volta, dal deputato Luchino Dal Verme che, attraverso un intervento tenutosi alla Camera il 23 giugno 1902, si faceva portavoce delle 'deplorevoli condizioni' dell'agricoltura di montagna, sia nelle Alpi sia negli Appennini. Le condizioni similari dell'Italia meridionale e dell'Italia montana in quanto zone depresse di un Paese che stava costruendo le sue politiche pubbliche a sostegno quasi esclusivo dell'industrializzazione dei centri urbani del centro nord, hanno contribuito a costruire la geografia di un'Italia povera e arretrata da cui il principale scopo dei suoi abitanti stava diventando quello di andarsene. Il problema dello sviluppo di tali aree ha contribuito a costruire un'immagine che è stata via via dipinta anche tra i banchi della Camera.

Marino, Giaccio, Giannelli e Mastronardi (2017) hanno disegnato un quadro molto esplicativo delle politiche per la montagna adottate dall'Unità di Italia fino al primo decennio del Duemila: quelle agrarie e forestali, quelle ambientali e territoriali e quelle dedicate alle aree rurali. Ripercorrendole si ha una visione molto chiara del criterio adottato per gli interventi nel corso degli anni, sostanzialmente caratterizzato dalla centralità degli investimenti volti a stimolare una crescita economica accompagnata dall'importante ruolo riconosciuto al settore pubblico per sostenerla. Come risultato, le politiche di intervento che si rivolgevano alle aree di montagna prevalentemente sotto l'ottica della mera conservazione forestale - sorretta, in special modo, dagli interessi delle compagnie idroelettriche - ha contribuito, di fatto, ad accentuare la loro marginalità. La salvaguardia dei boschi era favorita dagli industriali che si muovevano per un mero interesse economico che mirava più allo sviluppo industriale di pianura che al mantenimento di un equilibrio economico dei contadini della montagna⁷⁰.

⁶⁹ Sul tema dell'accostamento tra la questione montanara e la questione meridionale in periodi successivi – tema che ha dato i natali all'espressione 'Mezzogiorno del Nord' - è interessante la lettura di Enrico Borghi (2017). A causa del divario tra i territori del settentrione e quelli del meridione - conseguenza di una industrializzazione che continuava a chiamare lavoratori dal centro sud al settentrione industrializzato - si fece largo l'idea che vi fosse necessità di avviare un processo di industrializzazione del Mezzogiorno. Gli interventi pensati - tra cui la Cassa per il Mezzogiorno, che da strumento temporaneo venne a costituirsi come strumento permanente di interventi 'straordinari' - incardinarono la questione meridionale sul processo di industrializzazione, ritenuto l'unico in grado di colmare rapidamente le differenze tra nord e sud perdendo di vista tutti i fattori endogeni dello sviluppo dei territori. «Così, la questione meridionale, con tutto il suo corollario, finì con il soffocare quella territoriale, imponendo a un territorio diverso dal 'triangolo industriale' modelli e procedure di comportamento che sfoceranno presto nelle 'cattedrali del deserto' e in fenomeni di assistenzialismo clientelare nell'assunzione all'interno delle industrie statali, molte delle quali tenute in piedi con denaro pubblico essenzialmente per esigenze di coesione e tenuta sociale e come grandi ammortizzatori sociali» (Borghi, 2017, p. 21).

⁷⁰ A tal proposito divenne famosa, e ancora attuale, l'espressione dell'economista e politico Manlio Rossi Doria utilizzata per descrivere le relazioni tra pianura e la montagna con le immagini della "polpa e l'osso". La *polpa*, le pianure, aree produttive e urbanizzate, e l'*osso*, le aree montane più interne che si presentano sul piano geografico come spina dorsale interna del Paese ma che a partire dagli anni Venti del Novecento inizia a seccarsi, a

Ingerenze di tipo assistenziale; interventi rivolti alle aree montane in un'ottica funzionalista rispetto alle esigenze dello sviluppo urbano e industriale; scarsa differenziazione nel distinguere lo stato socioeconomico dei diversi territori, che venivano invece indistintamente definiti come una sola grande 'area montana'⁷¹, sono tra le caratteristiche più evidenti degli interventi pubblici sulla montagna (Marino et al. 2017). L'instabilità poi dovuta all'istituzione e al conseguente smantellamento di enti come le Comunità Montane, tra gli anni Novanta del Novecento e i successivi anni Duemila⁷², e infine le politiche comunitarie, che hanno disincentivato il sostegno alla produzione dei prodotti della montagna mediterranea, sono stati ulteriori interventi che, di fatto, hanno nel tempo rinforzato il processo di marginalizzazione socioeconomica delle aree appenniniche e alpine. Un problema che è stato affrontato con un metro di misura molto simile nel corso dei decenni: dalla regolamentazione dello sfruttamento delle risorse naturali della seconda metà dell'Ottocento, agli incentivi comunitari avviati alle porte degli anni Duemila che hanno rallentato lo sviluppo delle colture montane, comportandone il progressivo abbandono a causa del sostegno dato alle grosse aziende maggiormente dinamiche a discapito di quelle piccole e poco competitive.

In conclusione, per raccogliere l'istantanea dell'Appennino nella seconda metà del Novecento, ci si presenta davanti un territorio naturalmente rimboscato, dove il ginepro ha preso il posto dei pascoli e le latifoglie, primo fra tutti il nocciolo, riprendono lo spazio nei campi che un tempo erano coltivati. Tra gli alberi, la maggior parte dei quali ha un diametro non più grande di mezzo metro, alcune case in pietra hanno perso l'intonaco e il tetto è crollato. Completamente disabitate, alcune sono vuote, altre hanno qualche suppellettile sopravvissuta ai curiosi. Tutte hanno una stalla sottostante e un fienile di fianco. Sono al lato di una macchia boschiva che un tempo era coltivo. S'intravedono, tra un campo e un altro e tra un abitato e l'altro, segni pianeggianti che indicano i resti di una strada: oggi ha l'ampiezza di un sentiero. Non esistono più nella cartografia recente e la maggior parte dei caseggiati ha perso il suo nome.

Le conseguenze dello spopolamento dei paesi sono ormai note ma è utile evidenziarne alcune, come per esempio la presenza di un patrimonio edilizio storico non valorizzato a causa

prosciugarsi dei suoi 'vivi abitanti' a causa di un'emigrazione che subisce un'intensificazione negli anni del secondo dopoguerra e che ancora oggi prosegue. Si vedano Rossi-Doria (1958), Bevilacqua (2002) e Misiani (2012).

⁷¹ Ci si riferisce alla 'montagna legale', definita con la legge 991 del 1952. Lo stesso concetto di omogeneità territoriale è indirettamente e ulteriormente ribadito con la legge 1102 del 1971.

⁷² Legge n. 1102/1971 e decreto legislativo n. 267/2000. L'istituzione delle Comunità Montane prevedeva che ne potessero far parte anche comuni non montani. Questa inclusione ha innescato una serie di polemiche a livello di opinione pubblica rinfocolate dall'attenzione che a queste polemiche hanno prestato Gian Antonio Stella e Sergio Rizzo nel loro famoso e politicamente influente libro *La casta* (2007). Si vedano a questo proposito le bilanciate osservazioni di Varotto (2020, pp. 6-7)

della difficoltà di reperire i proprietari e dunque di acquisire il bene per una sua rimessa in funzione. Le proprietà sono come congelate e i progetti di rivitalizzazione sono bloccati. Spesso si preferisce investire sul nuovo con un incontrollato consumo del suolo.

La chiusura dei servizi sociali come le scuole, i servizi sanitari, le poste, i servizi bancari, le biblioteche e la riduzione dei servizi di trasporto. Il depauperamento ambientale a causa della perdita delle conoscenze di gestione del territorio, cui si faceva riferimento più sopra⁷³. La chiusura graduale delle attività commerciali e quindi la perdita della vivacità economica con effetto valanga, sempre più accelerato. L'indebolimento delle istituzioni locali, che mantengono le stesse responsabilità di gestione pur non avendo più le capacità economiche e tecniche per affrontarle, con frequente cessione all'esterno (un esempio fra tutti l'acqua pubblica).

Come accennato in precedenza in merito alla produzione della propria rappresentazione all'esterno, si fa sempre più scarso il dialogo con le realtà territoriali più forti e si verifica quindi una centralizzazione graduale di tutti i servizi che sono venuti a mancare nei piccoli paesi, con effetto di presa in carico esterna perenne.

Una delle conseguenze dello spopolamento che interessa maggiormente in questo elaborato è la seguente: l'idea crescente dell'arretratezza e dell'impotenza. Questo fattore induce le ultime generazioni a abbandonare tali territori non appena se ne presenta l'occasione. Questa è un'immagine con cui anche io sono cresciuta. Si ha l'impressione di vivere in un altrove che non appartiene alla maggior parte del mondo 'di fuori', quello della città cosmopolita ed eterogenea in grado di attirare persone: è quello il centro in cui si muovono tutte le cose. La causa della contrapposizione di due mondi è resa evidente dalla ricostruzione del processo storico analizzato nei paragrafi precedenti. Eppure, in questo nuovo millennio, i fatti ci stanno dicendo che da tempo i paesi di montagna presentano caratteristiche differenti rispetto al secolo Novecento, così come i desideri delle persone che ci vanno ad abitare, ma pare che le nuove immagini della montagna debbano ancora essere metabolizzate.

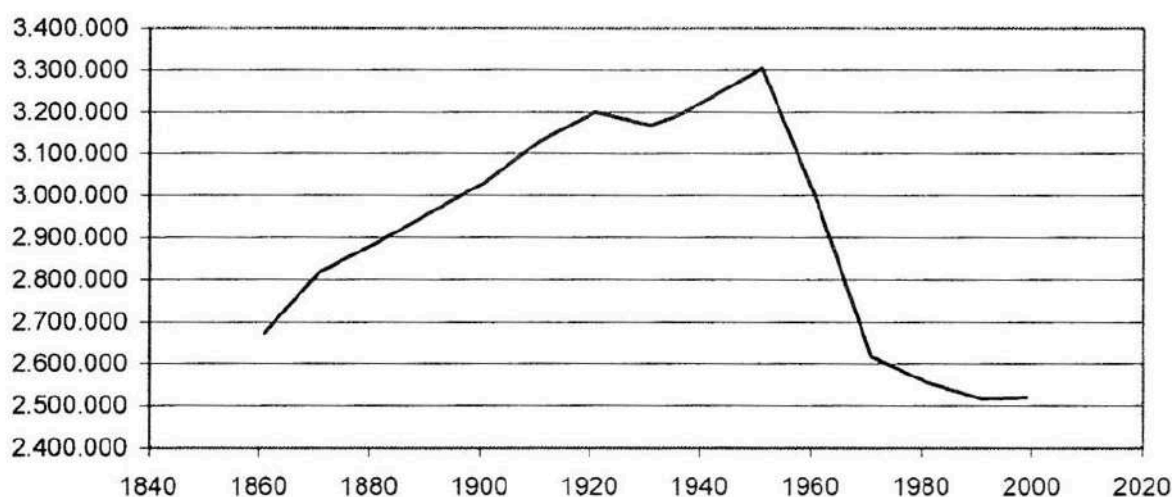
Questo sarà il tema centrale del capitolo a seguire. Per ora, potrà essere sufficiente concludere che dai numerosi incontri sullo sviluppo dei paesi montani cui ho assistito in questi anni in molte parti di Italia, ho potuto constatare che la curva demografica che descrive la popolazione del comune che ho scelto come caso studio è del tutto simile sia a quella del mio comune di residenza – anch'esso collocato nell'Appennino tosco-emiliano – sia a quella di moltissimi altri comuni montani dislocati nella dorsale. La curva si potrebbe descrivere così:

⁷³ Mi riferisco alle conoscenze legate alla cura degli elementi naturali, necessarie anche per un contenimento dei terreni e per la gestione delle acque che scendono a valle, per fare alcuni esempi.

dal 1861, anno del primo censimento, la popolazione cresce quasi ininterrottamente fino al periodo compreso tra le due guerre mondiali. In molti casi in quel ventennio comincia a scendere gradualmente, subendo un ulteriore crollo tra gli anni Cinquanta e Sessanta del Novecento. In altri casi la popolazione ‘tiene’ fino al ventennio del *boom* economico, per poi calare considerevolmente. Questo andamento mi è stato successivamente confermato sia dagli studi effettuati, citati in questo primo capitolo, che dalle mie visite di sopralluogo nei comuni montani dell’Appennino tosco-emiliano, descritte più dettagliatamente nel prossimo capitolo, effettuate tra maggio e giugno 2021 per definire la scelta del caso studio.

Per rendere visivamente l’idea di questa ‘storia in discesa’, come l’ha chiamata Rossano Pazzagli (2021) richiamandosi a Italo Calvino, si propone qui un grafico elaborato da Ercole Sori (2004) per delineare l’evoluzione demografica dell’Appennino tra il 1861 e il 1999 (Figura 1)⁷⁴. È un grafico che può essere considerato esemplificativo per tutto l’Appennino, compreso quello meridionale (Tino 2002; Armiero, Palmieri 2004) anche se per alcuni aspetti, dal punto di vista demografico, le aree settentrionali presentano tratti in comune più con l’area alpina che con il resto della dorsale appenninica (Scaramellini 1998).

Figura 1 Andamento demografico della popolazione appenninica dal 1861 al 1999.



Fonte: Sori 2004, p. 30.

⁷⁴ Sori fa riferimento ad una montagna appenninica che è composta dall’«insieme delle zone altimetriche e regioni agrarie classificate dall’Istat come montagna, comprese tra la Lombardia (Oltrepo Pavese) e la Calabria. Dal computo sono escluse: a) tutta la montagna ligure; b) ogni altra montagna litoranea; c) gruppi montuosi isolati rispetto alla dorsale appenninica (Monti Lepini)» (Sori 2004, p. 30).

Capitolo II

Inizio millennio: i segni di una svolta

2.1 Vivere tra i vuoti e i pieni

Il capitolo precedente si è chiuso con un'immagine significativa del declino della popolazione montana appenninica dal secondo dopoguerra. Un calo che, seguendo l'andamento della curva, si presenta come un vero e proprio crollo. Tuttavia, questa decrescita richiede di essere inserita in una cornice analitica più ampia. Se infatti la popolazione italiana residente è complessivamente cresciuta per circa un secolo da poco più di 27 milioni nel 1869 ai 60 milioni e mezzo del 2017 (Istat 2018, dati di dettaglio nel link al foglio excel), nello stesso tempo l'emigrazione portava via dall'Italia approssimativamente tra 13 e 16 milioni di persone, al netto dei rimpatri (Istat 2018). Grazie alla riduzione della mortalità, se si escludono i periodi di discontinuità rappresentati dalle due guerre mondiali, la popolazione dunque cresce costantemente. In particolare, nonostante gli interventi degli anni Trenta volti a limitare l'esodo dalle campagne, fiorisce il fenomeno dell'inurbamento⁷⁵. Oltre al calo della mortalità, per alcuni anni si osserva anche un aumento della fecondità (il cosiddetto *baby boom*) con un picco nel 1964. Tra il 1946 e il 1971 emigrano complessivamente 2,9 milioni di persone, in prevalenza verso il Nord Europa. Sono gli anni di maggiore crescita economica e di sviluppo della manifattura e si verifica un'impennata anche dei flussi migratori interni: dalle aree rurali, dal Mezzogiorno e in parte dal Nord-est, soprattutto verso Lombardia, Piemonte e Lazio. È in questo periodo che si registra il più consistente aumento dei residenti nelle grandi città. Sono i cosiddetti fenomeni della periurbanizzazione e della litoralizzazione che vanno ad 'asciugare' i territori montani (Istat 2018). Ciò che accade nella montagna italiana è ormai risaputo ma è interessante scorrere qualche dato per avere una percezione concreta dell'emigrazione da queste aree.

Antonio Cortese (2021), attraverso lo studio dei dati Istat, traccia un quadro molto chiaro della perdita della popolazione montana dal 1951 al 2011, sessantennio che stravolge demograficamente la gran parte dei comuni di alta quota. In primo luogo, egli sente l'esigenza

⁷⁵ Il rapporto Istat (2018) riporta: «Il peso demografico dei comuni con meno di 10 mila abitanti scende da quasi il 68% nel 1861 al 60% a inizio secolo e fino al 51,2% nel 1931 e al 49,6% nel 1936. All'opposto, la popolazione dei 15 grandi comuni passa da 1,6 milioni e il 7,5% del totale italiano nel 1861 a quasi 5 milioni (il 13,1%) nel 1921, fino a 6,3 milioni e il 15,4% nel 1931 e oltre 6,8 milioni (il 15,8%) nel 1936» (Istat 2018, p.3).

di specificare la definizione di ‘comune montano’ su cui si basano i dati a cui si riferisce, mettendo anche in luce la fluttuazione del numero di quelli da considerarsi tali e quanto questo fattore sia influente nel determinare le statistiche⁷⁶. In secondo luogo, valutando le serie storiche della popolazione residente nei comuni montani, mostra come in poco meno di un secolo (dal 1921 al 2011) essa sia quasi dimezzata: nel 1921 – periodo di massima espansione e anno in cui si realizza anche una maggiore stabilizzazione dei confini nazionali – la percentuale era del 21,7% rispetto alla popolazione totale del Paese. Tra il 1951 e il 2011 la popolazione residente nei comuni montani è diminuita di circa 900 mila unità passando dal 17,5% al 12,6%.

Questi dati necessitano ancora una volta di essere contestualizzati poiché vi sono ulteriori variabili da tenere in considerazione, per esempio quella regionale. Antonio Cortese evidenzia il fatto che in due regioni, Valle d’Aosta e Trentino-Alto Adige, si registra in realtà un costante incremento della popolazione - come evidenziato anche da Roberta Clara Zanini (2016) - mentre in altre aree montane italiane si assiste a un declino anche assai pronunciato.

Per avere un quadro regionale della decrescita della popolazione è utile l’analisi demografica condotta da Lorenzo Del Panta e Tommaso Detti (2019), che si estende lungo i cento anni che vanno dal 1871 al 1971 e rivela che nelle Alpi il calo più importante si ritrova in alcune aree del Friuli e soprattutto in buona parte dell’arco alpino occidentale, nelle province di Imperia, Cuneo e Torino. Altre aree interessate dalla decrescita della popolazione sono quelle al confine tra la Liguria orientale e le province di Piacenza e Parma. Vi sono inoltre zone meno estese e più frammentate nel centro-sud: dal crinale toscano-emiliano ad alcune zone della Toscana meridionale, dalle montagne del Molise a qualche limitata area della Basilicata e della Calabria. Quanto alle Isole, in Sicilia il fenomeno è più consistente in talune aree della provincia di Palermo, mentre la Sardegna appare quasi immune. I due autori notano come nelle regioni in cui la mezzadria era più diffusa – Toscana, Marche e Umbria – si sia manifestato, con l’abbandono delle campagne, anche un accentuato invecchiamento della popolazione, come era già avvenuto in molte zone più impervie dell’arco alpino e della montagna appenninica (Del Panta, Detti 2019). In aggiunta, Cortese nota che in Calabria (Piselli 1981) i primi a partire per l’estero sono stati proprio i piccoli proprietari terrieri della montagna che, a differenza dei braccianti impiegati nei latifondi, avevano proprietà da vendere per sostenere le spese di viaggio per l’emigrazione (Cortese 2021, p. 9).

In linea generale, è importante sottolineare la relazione tra decrescita demografica e invecchiamento della popolazione in tutte le aree interne italiane. Specialmente negli anni del

⁷⁶ Cortese considera la classificazione Istat (1958) sottolineando altresì che v’è da tenere conto che ancora oggi i comuni sono molto numerosi nel nord-ovest e meno nel resto del Paese.

boom economico infatti, l'emigrazione di migliaia di persone ha sollecitato la partenza di numerose altre sia per motivi socioeconomici - un impoverimento diffuso a causa dell'abbandono della terra - sia per motivi più strettamente legati agli immaginari sulla montagna, che allontanavano i giovani sempre più dall'idea che essa fosse un luogo desiderabile in cui vivere. A tal proposito è interessante vedere come 'l'inno alla modernizzazione' abbia accentuato quei caratteri dicotomici tra la montagna e la pianura in germe già dalla fine del Cinquecento. Come ricorda Chiara Calzana (2023) indagando sui 'futuri passati', ovvero sulle prospettive di futuro delle generazioni passate della valle del Vajont, accelerare il processo di spopolamento era visto da alcuni come un risultato tutt'altro che negativo. Tra gli anni Cinquanta fino agli anni Ottanta, con strascichi fino ai giorni nostri, nel Vajont, così come nel resto delle Alpi e anche nell'Appennino, restare era un'impresa in fallimento, mentre andarsene era visto come unica ipotesi di futuro, in particolare da quei luoghi dove da tempo si era sviluppata un'economia di servizio alle dipendenze delle città. Come sottolinea infatti Calzana, citando Olivier De Sardan, le rappresentazioni dello sviluppo sono sempre anche rappresentazioni delle 'popolazioni bersaglio', e raccontano di 'come sono' e di come 'dovrebbero essere' secondo chi auspica progetti di modernizzazione (Olivier De Sardan 2008). Per decenni, generazioni di giovani sono cresciute con il *leitmotiv* dei loro padri che li invitavano a lasciare le terre montane perché senza futuro o addirittura perché visti come luoghi 'orrendi' (Nigro 2024). Un approccio alla montagna rurale che ha avuto conseguenze importanti anche nel linguaggio politico, avviando un atteggiamento di rassegnazione che ha assunto con il tempo, e per certi versi assume ancora oggi, i termini della giustificazione del non intervento, come se alcuni luoghi fossero destinati a restare fermi nel tempo mentre in altri sono possibili, appunto, lo sviluppo, la modernizzazione e quindi il progresso (termine che, vale ricordarlo, viene dal latino *progressus* / *progredi*, 'andare avanti', 'avanzare').

Provando ad analizzare lo sguardo di chi è rimasto, Marina Berardi (2022) osserva come il concetto di 'spopolamento' sia una categoria rappresentativa che influenza anche il modo di concepire le aree montane. Come si percepiscono oggi e come si percepivano, per esempio all'epoca del *boom* economico, le realtà locali? Se oggi le si considerano come 'aree spopolate' anche per un uso di riflesso della terminologia più diffusa, l'antropologa ha notato come invece in quel periodo - sia nei documenti, sia sulle pagine dei giornali, sia nelle voci delle persone - si parlasse semplicemente di 'emigrazione', mentre 'spopolamento' non faceva parte del lessico comune. Il termine, pur presente nella letteratura scientifica e nei discorsi ufficiali, era pressoché assente nel linguaggio quotidiano. Ciò suggerisce, come nota Berardi (2022, p. 159),

che a cambiare non sono state solo le parole ma gli assunti semantici, i contesti di uso, i significati attribuiti ai fenomeni, le rappresentazioni e le politiche.

Se l'emigrazione non equivale necessariamente a un'assenza definitiva, lo spopolamento la realizza. Nell'immaginario comune la parola spopolamento consolida e intercetta timori, legati al declino dei luoghi, che hanno una stratificazione profonda nella storia dell'emigrazione e amplifica il senso e la paura dell'abbandono poiché allo spopolamento si affianca l'idea di luoghi abbandonati, svuotati, scomparsi, sprofondati, estinti.

Nell'immaginario comune, secondo Berardi, all'emigrazione corrisponde quasi sempre un volto, un corpo, mentre allo spopolamento corrisponde quasi sempre un luogo. I luoghi dello spopolamento diventano 'zone disagiate' o, come si preferisce dire oggi da un punto di vista più strettamente economico, 'zone a fallimento di mercato', come visto nel capitolo precedente.

Berardi nota che lo stesso salto di significato del termine spopolamento avviene oggi per quanto riguarda l'espressione 'aree interne'. Se in passato era utilizzato più comunemente il termine 'entroterra', evocando dunque l'essere situati *dentro* al mondo dei declivi, oggi si parla di aree interne marcando «orizzonti estesi e dislivelli che diventano anche sociali» (Berardi 2022, p. 158). Grazie alla strategia governativa che l'ha fondato, il concetto di aree interne connota i luoghi marginalizzati, aree 'con problemi di sviluppo' che così oggi sono percepite dal resto del Paese, purtroppo anche dalle imprese che in quei luoghi preferiscono non investire. Come nota anche Vita Santoro (2022), il rischio è quello di cadere in ulteriori 'trappole denominatorie' e replicare così la marginalità perpetuando un altro tipo di narrazione che pone queste aree sempre in contrapposizione con gli spazi urbani. È necessario quindi tenere conto di queste note semantiche per potere analizzare i 'vuoti' che si sono venuti a creare nella montagna italiana e affrontare il tema dell'inversione di tendenza demografica di inizio millennio.

È altresì necessario considerare l'utilità della relativizzazione storica: ancora una volta il tenere come quadro di riferimento la storia demografica del Paese dell'ultimo secolo potrebbe portarci a pensare che i picchi della popolazione registratisi approssimativamente intorno al 1921 e poi ancora al 1951, indichino una normalità che abbiamo perso piuttosto che un'eccezione vissuta in un periodo circoscritto e in qualche modo straordinario che rappresenta l'apice di una prolungata fase di crescita. Questo ha un'importante influenza non solo su ciò che si immagina (o si immaginava) debba essere un territorio, ma anche sugli sforzi di cambiamento che si attuano su di esso: la continua sensazione di avere perso qualcosa, come

se quel qualcosa ci fosse sempre stato, ci porta a volerlo ripristinare. Il mito di un'epoca in cui la densità demografica nelle aree montane era vista come cosa meravigliosa aggrava la sensazione di sconforto di chi vive oggi i vuoti lasciati dalle persone che sono andate via.

Personalmente penso tuttavia che si debba oggi spostare l'asse della nostra preoccupazione verso altri due tipi di vuoti. Quello di cui ci ha parlato Vito Teti (2004; 2014; 2017) fa parte di un paesaggio che accomuna tutti i paesi spopolati, talvolta del tutto abbandonati, delle aree interne ed è rappresentato da un patrimonio architettonico spesso molto prezioso: terreni e case con proprietari, senza nessun proprietario o con troppi proprietari, tanto che è spesso difficile acquisirli. Spesso sono ruderi fatiscenti, il tetto è la prima cosa che crolla, seguito da muri che si afflosciano sulla vegetazione interna ed esterna sempre più fitta. Questo è un vuoto abitativo che si può incontrare nel paese, nei campi o nei boschi che, concepiti anch'essi come vuoti, si riprendono gli spazi, che un tempo erano coltivati, e le strade, non più frequentate.

E poi c'è un altro tipo di vuoto, che è quello dei luoghi che non sono quotidianamente vissuti. È il vuoto delle seconde case, da alcuni chiamato 'deserto' (Agnetti 2021), che personalmente trovo ben più problematico del primo. Sono vuoti riempiti solo quindici giorni l'anno, solitamente durante le vacanze estive. Considerato poi che negli ultimi vent'anni è aumentata la possibilità di viaggiare all'estero grazie ai voli *low cost*, i periodi di utilizzo di questi edifici sono ulteriormente diminuiti. Un patrimonio edilizio enorme lasciato inutilizzato, tanto che in alcuni comuni dell'Emilia-Romagna si stima in percentuali che superano il 90%⁷⁷ e non si tratta solo di palazzine costruite durante il *boom* economico, ma di una continua espansione edilizia favorita oggi dalle nuove tecniche di costruzione in prefabbricato. Un inaudito consumo di suolo che probabilmente aumenterà con il crescere del benessere dei cittadini poiché si moltiplicano le possibilità di permettersi due o più residenze per nucleo. Un fenomeno forse assimilabile a quello che, negli anni passati, ha portato le famiglie a possedere più di una utilitaria.

Della montagna, e del rurale, come *playground* d'Europa ha trattato una letteratura molto ampia che si estende sull'arco di ben più di un secolo (Stephen 1871; Bätzing 2005; Cloke,

⁷⁷ Nell'Appennino tosco-emiliano uno dei casi più eclatanti è quello della località Cerreto Laghi, nel comune di Ventasso, in provincia di Reggio Emilia: 85% di abitazioni vuote, in cui sono presenti più di duemila appartamenti e sono solo una settantina i residenti abituali. L'indagine, a livello nazionale, è di Openpolis (dati scaricabili dal sito: <https://www.openpolis.it/sono-oltre-10-milioni-le-case-inabitate-in-italia/> ultima consultazione 9 aprile 2024). In provincia di Parma si stima che siano 70.000 le case sfitte in tutto il parmense di cui l'85% si trova fuori dall'ambito cittadino, con una grande concentrazione nella montagna. In tre comuni si supera il 70% mentre le percentuali che superano il 50% si trovano comunque tutte nei comuni della montagna parmense. L'indagine è stata riportata anche sul giornale locale (Gazzetta di Parma del 1° marzo 2023).

Marsden, Mooney 2006)⁷⁸. Tuttavia, non si parla ancora in toni allarmati del consumo del suolo conseguente all'ampliamento di questo 'parco giochi'. Benché la sensibilizzazione sull'impermeabilizzazione del terreno sia tra gli obiettivi dell'Unione Europea (Commissione Europea, D.G. Ambiente 2012), poco si sono studiate le conseguenze anche psicologiche che questo tipo di vuoto ha sui residenti.

Quindi, come visto precedentemente, anche se la montagna come spazio ludico era già una realtà conclamata tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento, l'aumentato benessere ha amplificato enormemente la presenza di seconde case, le stesse che difficilmente oggi, a causa delle scarse esigenze di manutenzione, si trasformano in occasioni di lavoro per gli abitanti. Là dove termina l'interesse per la montagna, resta l'edificio, un ingombro ambientale posto frequentemente nei luoghi più panoramici del territorio, un'azione che rende chiaramente visibile quanto possa essere prepotente la forza del denaro.

Dunque, chi resta ha a che fare con il vuoto sconcertante dei 'paesi fisarmonica', come sono soliti chiamarli immaginando il cadenzare annuale del *pieno* estivo e del *vuoto* invernale, in cui le attività economiche prendono vita due mesi l'anno, se si escludono le stagioni della neve sempre più rare anche in alta montagna (Dematteis, Nardelli 2022). Alle molte rappresentazioni che hanno assunto forme dicotomiche (spazio *pieno*/spazio *vuoto*, centro/periferia, urbano/rurale, moderno/tradizionale) si potrebbe aggiungere la dicotomia luogo del lavoro / luogo della vacanza. La montagna come 'spazio' e 'momento' della vacanza è talmente incorporata da alcuni frequentatori occasionali o dai 'villeggianti', da assumere questa connotazione anche nel rapporto con i locali, con chi vive in quei luoghi e vi lavora abitualmente, tutto l'anno. Vivere e lavorare nei luoghi di montagna diviene così, ad uno sguardo esterno, l'eccezione, in quanto la montagna svolge *in primis* la funzione, appunto, di *playground*.

Anche le percezioni – proprie o eterodirette – della montagna abitata sono differenti a seconda della tipologia di persone che si stabilisce nel paese. Mi ricordo di un episodio avvenuto quando lavoravo con i richiedenti asilo e i rifugiati giunti nell'Appennino parmense con i quali programmavamo insieme la distribuzione delle abitazioni. Quando fu offerta loro una casa in sasso dei primi del Novecento, ovviamente in buone condizioni abitative e dotata anche di una cucina a legna, si erano detti contrariati della collocazione pensata per loro perché a quella casa associavano uno stile di vita arretrato (soprattutto l'uso della legna) che si

⁷⁸ L'espressione *playground of Europe* fu coniata nel 1871 dal noto alpinista inglese Leslie Stephen, padre di Virginia Woolf. Il volume è stato tradotto in italiano nel 1999 con il titolo *Il terreno di gioco dell'Europa. Scalate di un alpinista vittoriano*, CDA/Vivalda.

avvicinava più alla vita di villaggio che non alla modernità europea che avevano immaginato, quella per cui avevano sofferto tanto per riuscire a raggiungere. La stessa abitazione era stata al contrario apprezzata, negli anni precedenti, da una famiglia di villeggianti che cercavano proprio la dimensione ‘bucolica’ che quella stessa casa aveva offerto loro. Notai inoltre che lo sguardo di quel gruppo di richiedenti asilo e rifugiati si assimilava molto, curiosamente, a quello di alcuni anziani del paese che, di gran lunga, avrebbero preferito abitare in un appartamento condominiale in cemento e mattoni anziché in una storica casa in sasso in cui loro stessi avevano abitato durante la loro infanzia. Questa infine – qui ancora un altro ‘giro di boa’ – era anche la collocazione preferibile per alcuni neo-rurali⁷⁹ giunti in paese per allontanarsi dalla città⁸⁰ e occuparsi della cura della terra. Se si considera quindi il giudizio sulla tipologia di una casa, che può essere concepita come degradante oppure come preziosa opportunità di vivere in un patrimonio architettonico di valore, si può allo stesso modo comprendere quanto possa essere stato forte per i giovani del passato l’invito a partire rivolto loro dalle generazioni precedenti. Lo sguardo verso un’Italia in ricostruzione, che corre verso la modernità e il progresso, contrastava fortemente con l’immagine dell’Italia contadina ancorata ad attrezzi di lavoro che, seppur funzionanti, erano considerate da buttare⁸¹.

Negli spazi ‘vuoti’ dei paesi, ancora oggi si ha l’impressione che il tempo si sia congelato. Le insegne in stile anni Sessanta lasciate decadere sopra le inferriate dei negozi chiusi; i cartelli stradali indicanti le località che perdono le lettere, mentre i luoghi che indicano svaniscono in cartografia; le suppellettili delle case abbandonate, che fanno capolino dagli ingressi violati. Molte cose, camminando per i paesi svuotati, ricordano gli anni in cui l’emigrazione è stata più intensa e temporalmente più vicina ai nostri giorni, quella tra gli anni Cinquanta e Sessanta. Un tempo sospeso, oltre che vuoto, che rimanda continuamente indietro ai decenni passati.

⁷⁹ Si tornerà sul tema della ‘tipologia’ dei nuovi abitanti della montagna nel paragrafo successivo.

⁸⁰ Si veda Dematteis 2017.

⁸¹ Uno straordinario esempio di questo fenomeno dello scarto del passato (buttarsi il passato alle spalle e buttare tutto ciò che lo rappresenta) è condensato all’interno e all’esterno delle mura della Casa-Museo Ettore Guatelli di Ozzano Taro, che ha richiamato molta attenzione da parte degli antropologi italiani (Clemente 1996; Clemente, Turci 2003). Ettore Guatelli era un maestro elementare che proveniva da una famiglia contadina. Il suo stato di salute non gli permetteva di lavorare nei campi come i suoi fratelli e cugini. Quando divenne maestro elementare cominciò quindi a girare i paesi dell’Appennino parmense recandosi dalle famiglie che, a centinaia, lasciavano la montagna per emigrare a Parma o in altre città della pianura o all’estero. Guatelli raccoglieva gli strumenti, non più utilizzati ma che avevano il potere di raccontare la storia di chi li aveva posseduti, che i contadini gli lasciavano. Il museo è oggi una straordinaria testimonianza di storia di abbandono della montagna riscontrabile non solo nei singoli oggetti esposti (per cui Ettore Guatelli usava compilare una scheda che racchiudeva l’uso, la storia dell’oggetto e di chi l’aveva posseduto), ma nella modalità scelta per l’esposizione di questi. L’installazione ragionata suscita stupore ad ogni angolo della casa colonica poiché il numero consistente degli oggetti esposti rende efficacemente la portata del fenomeno emigratorio parmense (<https://www.museoguatelli.it/>).

Tralasciando le conseguenze psicologiche del vuoto, nell'ottica di analizzare l'importanza della presenza migrante nei piccoli comuni, occorre mettere in evidenza le conseguenze *pratiche* che esso produce. Al vuoto numerico corrisponde la chiusura dei servizi di base e la conseguente necessità di trasferimento in centri maggiori, per chi non può permettersi il pendolarismo. Il vuoto dunque crea altro vuoto, senza possibilità di inversione poiché la politica prevalente in Italia segue il principio per cui sono i numeri che dettano la sopravvivenza dei servizi pubblici, mentre invece è ormai noto che sono anche e soprattutto i servizi disponibili – oltre che le opportunità di lavoro e l'alloggio – ad attirare nuova popolazione. Andare 'contro' il vuoto, tentare di arginarlo, significa affrontarlo con scelte coraggiose e in controtendenza. Se non sostenuto da primi investimenti 'a perdere', anche l'arrivo di nuovi abitanti, come vedremo nei capitoli successivi, rischia di divenire temporaneo e talvolta fallimentare poiché all'aumento della capacità di mobilità (banalmente l'ottenimento di una patente di guida o dell'automezzo) aumentano anche le possibilità che essi rinuncino a restare⁸².

Quello che ho appena esposto è un tema centrale e di quotidiano confronto tra gli abitanti dei piccoli paesi, mentre nei centri urbani è poco, o per nulla, sentito. Sono diventate di attrazione mediatica le iniziative come la donazione di case a 1 euro (Cersosimo, Librandi, Nisticò 2022), adottate in certi comuni, che fanno assomigliare l'intervento pubblico ad un gioco alla lotteria. Ecco dunque che allora in questi luoghi le immigrazioni assumono tutt'altro significato rispetto allo stesso fenomeno nei centri cittadini, associando le nuove presenze alla sopravvivenza stessa del paese. Talvolta questa è giocata su numeri davvero esigui.

Anche da un punto di vista culturale, seppur marginali e carenti dei servizi essenziali, questi paesi sono molto più connessi al mondo globale di quanto si possa immaginare, ci ricorda Pietro Clemente (2018). Come rivela una testimonianza che mi è capitato di raccogliere in una mia precedente ricerca (Molinari 2020a), il vuoto dei paesi permette non tanto di ri-costruire il vecchio ma piuttosto di costruire di nuovo. «Perché in città c'è già tutto» mi disse una nuova abitante, imprenditrice culturale e animatrice teatrale oggi residente nel mio paese, quando le

⁸² Come si vedrà più avanti, la decisione di andarsene dalla montagna coinvolge anche i nuovi abitanti di origine srilankese che, soprattutto dopo aver stabilizzato la situazione lavorativa e avuto i primi figli, spesso decidono di avvicinarsi ai centri di pianura dove sono maggiormente presenti i servizi soprattutto scolastici. Un altro tipo di 'migrazione nella migrazione' che svuota stagionalmente la montagna italiana è stata analizzata da Gaia Cottino (2021) relativamente le traiettorie migratorie dei richiedenti asilo e rifugiati impiegati nell'agricoltura nelle montagne del cuneese. Cottino individua una mobilità altitudinale, ovvero il movimento verso le aree montane caratterizzato spesso da condizioni di vita e lavoro precarie, e una mobilità latitudinale, corrispondente allo spostamento stagionale tra le Alpi occidentali e il sud Italia, dove i migranti cercano opportunità lavorative nel settore agricolo. Queste traiettorie, che talvolta solcano le stesse direttrici tracciate dai contadini della montagna del secolo scorso che si spostavano praticando altri mestieri per integrare le economie di campo, testimoniano come i migranti esercitino un'*agency* sfruttando le opportunità disponibili per migliorare le proprie condizioni destreggiandosi tra le restrizioni del contesto socioeconomico italiano.

chiesi perché – da persona creativa che vive dei progetti culturali che realizza – non preferisse piuttosto stabilirsi in città. «Qui in paese sei un pesce grosso, mentre a Milano sarai sempre un pesce piccolo» mi riferì un regista e videomaker nello stesso contesto.

Il tema della creatività culturale e del rapporto tra i vuoti e i pieni è già stato ampiamente dibattuto e si potrebbe declinare in più sensi. Da un lato c'è il tema dello sviluppo della creatività in spazi più o meno densi. Dall'altro il tema della creatività tocca quello della continuità culturale, intendendo per 'continuità culturale' la sopravvivenza e il rilancio di rituali e la trasmissione di saperi già in essere in contesti in contrazione; da qui il paradosso della *continuità* culturale che fa leva sulla *discontinuità* demografica.

A Pier Paolo Viazzo e Roberta Clara Zanini (2014, p. 6) si deve un utile rimando al dibattito che ha coinvolto gli antropologi Francesco Remotti e Adriano Favole nello stabilire se l'arricchimento culturale potesse scaturire in territori a maggiore o minore densità demografica.

L'antropologo Francesco Remotti (2011, p. 290) ha suggerito che in ogni cultura, e in ogni società, sarebbero individuabili contemporaneamente fenomeni di impoverimento e di arricchimento 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». Riconoscere questa coesistenza, o sequenza, di zone e fasi di maggiore o minore densità culturale permette, secondo Remotti, «di rendere conto dei fenomeni di impoverimento e di inerzia da un lato e, dall'altro, dei fenomeni di creatività culturale», consentendo così di meglio articolare la teoria della creatività culturale proposta da Adriano Favole (2010 p. 36), che ha descritto la creatività 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».

Relativamente ai vuoti lasciati nelle regioni alpine - vuoti di carattere «socio-strutturale e culturale ancor più che puramente spaziale e demografico» (Viazzo, Zanini 2022, p. 134) – sempre Viazzo e Zanini concludono che questi possano quindi favorire, stimolare o addirittura rendere possibile l'innovazione sociale e la creatività culturale e questo ha contribuito a dare nuova attualità alla nozione di vuoto.

Il discorso sulla creatività culturale trova un'estensione in quello relativo alla trasmissione culturale anche perché, in accordo con la tesi che la tradizione non rimane sempre identica a sé stessa (Bonato, Viazzo 2013), il contributo che i nuovi abitanti (spesso di differenti cittadinanze) danno alla continuità culturale dei territori passa anche attraverso continue modifiche e rinnovamenti, ad esempio, di un rito, di una festa o di un saper fare specifico. Come

notano gli autori, l'aneddotica intorno a vecchie tradizioni, in questo caso alpine, 'salvate' dai nuovi abitanti è ricca. Tuttavia, è importante ricordare come il differente *background* degli attori in gioco svolga un ruolo decisivo nell'apportare cambiamento sia negli ambiti lavorativi (Sarli 2017) sia in quelli festivi (Molinari 2023a) e, in senso più ampio, nella sfera delle tradizioni. Come evidenziano Andrea Membretti e Pier Paolo Viazzo (2017a, 2017b) nel processo di manutenzione e valorizzazione degli elementi identitari di una popolazione, gli immigrati si trovano implicati in una negoziazione di significati con i residenti e con la memoria storica. Un argomento, questo, che sarà oggetto di analisi soprattutto negli ultimi capitoli di questa tesi. Per ora basti dire che i piccoli paesi delle aree interne sono già diventati, secondo alcuni, preziosissimi laboratori di convivenza e spazi di sperimentazione di nuove pratiche di coesistenza (Dematteis, Membretti 2017; Bindi 2019; Carrosio 2019; Teneggi 2020; Dematteis, Magnaghi 2021).

Per chiudere con il quadro dei dati sull'emigrazione, e per cominciare a introdurre quelli sull'immigrazione, il rapporto Istat del 2018 ci dice che tra gli anni Settanta e Ottanta, quelli che seguirono il *boom*, «le modificazioni sociali connesse al più elevato grado di benessere si associano ad una sostanziale riduzione della natalità, che si porta rapidamente su valori prossimi o inferiori a quelli della mortalità» (Istat, 2018, p.5). Inoltre, questi anni sono stati caratterizzati da un'effettiva riduzione dei flussi migratori verso l'estero e anche di quelli interni. Per la prima volta dall'Unità, l'Italia non è più un paese da cui si emigra ma si trasforma in Paese di approdo, pur restando, tra i Paesi europei, una meta secondaria.

Questi sono anche gli anni in cui muta di nuovo l'approccio con la terra. Seppur non si arresti il suo abbandono, v'è una sua graduale valorizzazione e cresce la sensibilizzazione verso la natura. Emerge una nuova sensibilità ecologica e il concetto di ecosistema, di un tutto vivente dove ogni elemento svolge un ruolo indispensabile nell'equilibrio dell'insieme (Borgna 2024), comincerà ad entrare nel dibattito sociale e politico e nell'uso comune, uscendo dal solo ambito scientifico-accademico. Nei paesi rurali (in molti casi si potrebbe dire 'ex' paesi rurali, in quanto l'agricoltura in questi luoghi era stata quasi totalmente abbandonata) si affacciano i nuovi contadini (Pérez-Vitoria 2007; Van Der Ploeg 2008) o, come sono stati anche definiti, i neo-rurali (Chevalier 1981). Quello che viene chiamato oggi 'new farming' (Gretter et al. 2019) si accompagna alla ricerca di uno stile di vita più soddisfacente, in cui le ambizioni lavorative trovano un accordo con le aspirazioni sociali e quelle ambientali. Un ritorno al rurale che è stato espressione di diversi movimenti originati dalla protesta sociale del Sessantotto. Questi nuovi contadini, che andavano a riabitare le montagne italiane dopo gli anni del *boom*, si dirigevano nella direzione opposta rispetto ai loro coetanei di montagna che continuavano a ridiscenderle

per ricercare invece una vita di successo in città. Un movimento di persone in controtendenza che erano spesso viste come distanti culturalmente rispetto ai residenti di lungo periodo. Ai giovani post-sessantottini si sono oggi sostituite persone di mezza età, che hanno avuto un passato professionale solido e che si affacciano alla pensione. Oppure anche giovani cittadini italiani, che hanno spesso viaggiato all'estero tentando le stesse esperienze di neo-ruralismo e in montagna sperimentano iniziative politiche, sociali ed economiche che diventano simbolo di un nuovo modo di immaginarla e abitarla.

Questo è stato, per molti anni, un movimento di controtendenza che non ha fatto 'nessun rumore'⁸³. Nonostante esistessero già da tempo forme di 'neopopolamento' o 'neoinsediamento', bisognerà aspettare fino ai primi anni Duemila perché questi fenomeni di ritorno alla montagna inizino ad essere notati e attentamente osservati.

In questi anni i paesi montani hanno cominciato ad essere visti non più soltanto come luoghi da cui andare via, ma come possibili luoghi di approdo anche da parte di nuovi abitanti dalle città che con questi non avevano nessun precedente legame o di cittadini stranieri provenienti direttamente dall'estero oppure già temporaneamente insediati in Italia. Tuttavia, l'arrivo dei migranti stranieri in aree fragili, come sostengono Giorgio Osti e Flaminia Ventura, ha 'qualcosa di controintuitivo' (Osti, Ventura 2012). Io direi piuttosto che questo arrivo ha *ancora* 'qualcosa di controintuitivo' perché nonostante, come detto, la presenza straniera fosse una realtà già a partire dagli anni Settanta- Ottanta, dopo più di quarant'anni non sorge ancora spontaneo collocare i piccoli paesi all'interno del mondo globalizzato, ma permane la tendenza, o forse la necessità, di mantenerli entro la sfera dell'arretratezza o piuttosto nell'aura della purezza incontaminata. Questo approccio ai territori mantiene così invariato (dal XIX secolo) il ruolo 'salvifico' dei paesi di montagna, un ruolo che si attua nella preservazione (o nella costruzione *ad hoc*) di tradizioni musicali, gastronomiche, religiose o laiche che assumono forme plastiche e molteplici e che più non nascondono la loro funzione 'mercificatrice', come delineato chiaramente già da Luigi Maria Lombardi Satriani (1973).

Se dunque nel primo capitolo si sono analizzate le arbitrarie definizioni di montagna e si sono messe in discussione le immagini che la descrivevano come costituita sia da ambienti geografici sia da sistemi socioeconomici e culturali chiusi dimostrando come le realtà fossero più complesse, l'intento di questo capitolo è quello di osservare l'eterogeneità delle popolazioni che la abitano oggi, contribuendo a mettere in discussione gli stereotipi che la vedono

⁸³ «Dietro l'invisibilità costruita ad arte, ampiamente rafforzata dalla connotazione negativa che il termine contadino ha nel linguaggio quotidiano, esiste una realtà empirica in cui ci sono molti più contadini di quanti ne siano mai esistiti in passato» (Van Der Ploeg, 2008, p. 4).

incontaminata e immutata anche dal punto di vista della sua composizione umana. La novità che hanno portato gli ultimi anni del Novecento, e soprattutto il primo quarto del XXI secolo, è costituita sia dai numeri relativi ai nuovi abitanti, che cominciano a divenire consistenti, sia dalla velocità con cui questi aumentano, sia infine dalla diversificazione della tipologia di persone che si cela dietro a quei numeri (Membretti, Viazzo 2017b).

Come nota Giacomo Pettenati (2020, p. 978), oltre agli abitanti che vivono da più tempo in quei territori, l'universo dei 'nuovi montanari' è infatti

molto eterogeneo, di difficile classificazione, e racchiude traiettorie di vita, progetti economici e immaginari della montagna molto vari, da quelli dei giovani neo-rurali in cerca di lavori e contesti di vita in armonia con l'ambiente, a quelli dei nomadi digitali che cercano luoghi ameni per svolgere i propri lavori telematici, passando per le giovani famiglie in fuga dalla città, i pensionati, gli innovatori sociali [...] fino ai lavoratori annuali e stagionali delle filiere economiche di montagna, in particolare turistiche e agricole/zootecniche, spesso di origine straniera.

Come ci ricordano ancora Membretti e Viazzo (2017b), il lavoro, la casa e – aggiungo io – il desiderio di prendersi cura di un territorio, non producono automaticamente inclusione sociale né tantomeno una dialettica interculturale tra 'vecchi' e 'nuovi' abitanti. V'è da ammettere anche la difficoltà di osservazione dei complessi processi di mutamento della popolazione montana e delle dinamiche di interazione tra i gruppi. Questi impedimenti sono anche causati dal timore di utilizzare categorizzazioni che, seppure siano da riconoscere come imprecise e mutevoli, sono utili anche solo al fine di fornire un primo inquadramento. Evitare di utilizzare categorie per sfuggire alle trappole definitorie ha come conseguenza quella di procrastinare l'adozione di narrazioni che restituiscono un'immagine della montagna stereotipata, congelata nel tempo. In altre parole, si segue la matrice della montagna 'vetrina' che è andata costituendosi con lo sviluppo del turismo (Varotto 2020).

Nel paragrafo che segue si tenterà di fare quindi luce sulle varie 'tipologie' di migranti della montagna, riferendosi alla migrazione nel senso più ampio, ovvero come spostamento da un luogo di origine ad uno di adozione. Sono emigranti coloro che sono partiti da un luogo in cui è collocata la prospettiva di osservazione. Sono immigranti coloro che sono approdati in un luogo in cui dimora questa prospettiva. Sono migranti coloro che non hanno stabilito in modo permanente quale sia questo loro luogo di adozione, ma proseguono la loro strada tra un luogo di insediamento ed un altro, spesso non considerando di doversi fermare. È questo uno stile di

vita sempre più comune, soprattutto tra i giovani che approdano nei paesi di montagna, visti come tappa intermedia di un percorso di vita, come approfondirò più avanti. Quindi nelle prossime righe, parlando di ‘migranti’ verso la montagna, non mi riferirò esclusivamente ai cittadini stranieri (ovvero chi è in possesso di cittadinanza diversa da quella italiana), ma al contrario ad una più ampia tipologia di persone che descrivono la migrazione come un processo e come sistemi di relazioni complesse.

Come visto nell’introduzione, questa tesi si basa sulla complementarità di due approcci di studio: quello che caratterizza l’antropologia in quota (Bonato 2021; Clemente, Viazzo 2023) e l’approccio socio-antropologico degli studi sulle migrazioni, che utilizza sempre più spesso la ricerca multisituata (Capello, Cingolani, Vietti 2014; Riccio 2014). Lo stretto legame che unisce le migrazioni nei piccoli comuni, in questo caso montani, e la preservazione delle tradizioni locali che comprendono le produzioni tipiche dei singoli territori, va a scardinare la retorica degli immaginari classici sulla montagna. Servirsi di entrambi gli approcci di studio per analizzare le relazioni intercomunitarie tra ‘vecchi’ e ‘nuovi’ abitanti significa adeguare la ricerca ad un dialogo interdisciplinare costante che fluttua continuamente tra le rilevazioni statistiche sulle migrazioni, le definizioni geografiche ed istituzionali di area montana e le rilevazioni delle peculiarità socioculturali dell’abitare in tali contesti.

Nel prossimo paragrafo si analizzeranno dunque i dati sulle migrazioni tenendo conto delle definizioni specifiche dei contesti e si proverà a fare un quadro degli aspetti più generali della vita degli stranieri nelle aree marginalizzate italiane. Lo studio delle migrazioni in montagna dovrebbe tener conto infatti dell’interconnessione delle fragilità multidimensionali, di natura sociale, ambientale ed economica che caratterizzano le popolazioni montane. L’arrivo di stranieri in aree fragili acutizza disparità già evidenti oppure, al contrario, crea un potenziale di innovazione che sorge dall’interazione tra migranti e popolazione di più antico insediamento, reso più evidente dalla dimensione contenuta dei paesi e dai numeri ridotti dei loro abitanti.

2.2 La presenza migrante nella montagna italiana

Come si è potuto constatare nel primo capitolo, sono molteplici e complesse le definizioni istituzionali di montagna. Questo, oltre a contribuire a influenzare la percezione dei luoghi, ha anche delle ricadute soprattutto nel reperimento dei dati poiché è a partire dalla scelta delle

definizioni di cosa sia o non sia montagna che si determina il numero dei comuni inclusi o esclusi dalle rilevazioni statistiche⁸⁴.

C'è inoltre un percepito errato riguardo al numero di residenti dei comuni montani poiché, come abbiamo visto in precedenza, in questi territori ci sono numerosi proprietari di seconde case, molti dei quali vi fissano la residenza, anche se non è la loro dimora abituale, per eludere le imposte (Symbola 2022). Paradossalmente, dal lato opposto, il tema delle residenze 'negate' ai cittadini stranieri è un ulteriore ostacolo per l'inclusione dei nuovi abitanti che viene così a determinare gravi situazioni di discriminazione (Gargiulo 2015a, 2017, 2019a). Da un certo punto di vista questa lacuna ha delle importanti ripercussioni anche per i comuni stessi, che si trovano privi di mezzi per agire davanti a situazioni talvolta problematiche.

Il conteggio delle persone di diversa cittadinanza incontra poi difficoltà aggiuntive, perché oltre a stabilire che chi acquisisce la cittadinanza italiana non rientra ovviamente più nel conteggio dei cittadini stranieri, si deve anche specificare che le cancellazioni anagrafiche dovute ai trasferimenti delle persone, frequenti soprattutto tra i nuovi abitanti, non avvengono sempre con regolarità e dunque le rilevazioni annuali riportano un lieve sfasamento tra l'istantanea numerica e il dato reale. Vi sono poi casi di grandi difformità poiché le presenze sono temporanee e non rientrano nelle registrazioni anagrafiche seppure il ritorno dei migranti sia annuale⁸⁵.

In particolare, all'aumento della popolazione straniera nei piccoli comuni non corrispondono sempre capacità istituzionali adeguate (Balbo 2015) anche a causa del personale sottodimensionato rispetto al necessario, oppure alla carenza di capacità di comprendere un fenomeno di portata numerica relativamente recente. Il *gap*, in questi casi, è spesso colmato da azioni informali messe in atto da associazioni o singoli individui nell'assenza di un sistema d'azione unico. La risposta ai bisogni (come il segretariato sociale, i corsi di lingua, il sostegno

⁸⁴ Il rilevamento dei dati ha anche conseguenze pratiche sulle decisioni politiche e lo stanziamento di fondi ad essi destinati. Nel precedente paragrafo ho scelto di adottare dati Istat basati sulla classificazione dei comuni montani secondo la legge 991/52 e mi sono appoggiata a studi che utilizzassero lo stesso criterio. In questo secondo paragrafo farò invece riferimento a dati più eterogenei la cui fonte sarà sempre esplicitata. Talvolta si considera il perimetro dell'area *geografica* dell'Appennino escludendo le Alpi; talvolta invece le zone classificate come aree interne dalla SNAI; talvolta il criterio di grandezza individuando i piccoli comuni (inferiore ai 5000 abitanti); talvolta la classificazione Uncem di comune totalmente o parzialmente montano. Nell'ultimo paragrafo si farà riferimento esclusivamente ai territori della regione Emilia-Romagna definiti con ulteriori determinazioni di fascia altimetrica.

⁸⁵ Per fare un esempio, anche se non è comune montano, uno dei casi più eclatanti è quello di Saluzzo (Cuneo) in cui si parla addirittura di migliaia di lavoratori stagionali che permangono sul territorio solo nei mesi della raccolta della frutta e la loro presenza non si riflette nei registri anagrafici comunali perché privi di residenza, strumento considerato ad oggi inadeguato da molti sindaci. La conseguenza è che al comune non viene così riconosciuta la competenza di agire rispetto ad una problematica di ampia portata (intervista al sindaco di Saluzzo - 11 ottobre 2021).

scolastico, l'inserimento nell'associazionismo locale e/o le attività interculturali) talvolta dipendono dalle disponibilità delle singole persone oppure secondo il caso.

Su scala comunale talvolta si riscontra anche un'insufficienza di dati demografici per descrivere la variabilità interna al perimetro municipale. Spesso si tratta di territori composti da numerose frazioni collocate su differenti fasce altitudinali e ambienti con caratteristiche morfologiche differenti. Una rilevazione puntuale consentirebbe di comprendere il grado di attrattività che esercitano talune aree rispetto ad altre dello stesso comune e quali tipologie di 'nuovi abitanti' esse attraggono. Come vedremo, sia i processi di gentrificazione dei territori che la fama loro conferita da alcuni fattori specifici svolgono un ruolo decisivo nel richiamare nuovi abitanti.

Sarebbe inoltre interessante avere un quadro chiaro dei trasferimenti dei cittadini da altri comuni montani in relazione al loro *background* poiché, come evidenziato da Roberta Clara Zanini (2016) per quanto riguarda la popolazione cinese dei paesi di Barge e Bargnolo in Piemonte, dopo un primo radicamento si è manifestato successivamente uno spostamento in altre località alpine. È interessante in questo caso notare come le reti di supporto di connazionali favoriscano la 'migrazione nella migrazione' creando continuità con quella 'cultura della mobilità' tipica del mondo rurale e che per molto tempo ha caratterizzato l'arco alpino. La presenza dei nuovi abitanti della montagna e i suoi aspetti abitativi andrebbero dunque analizzati non solo nella loro dimensione statistica e demografica (non sempre linearmente rilevabile), ma anche sociale, culturale, economica e politica.

Tornando alle rilevazioni statistiche, è poi difficile fornire un criterio univoco per poter quantificare i 'nuovi abitanti' della montagna italiana se si considera anche il forte pendolarismo dei residenti o la tendenza a insediarsi per brevi periodi. Non mi riferisco soltanto alle brevi o lunghe villeggiature che attribuiscono o meno a questi 'abitanti stagionali' un ruolo all'interno delle comunità locali o ai tentativi di insediamento a vario titolo 'mancati'⁸⁶, ma anche ai nuovi progetti di rigenerazione territoriale sempre più frequenti nei comuni delle aree

⁸⁶ È noto come alcuni avvenimenti, in ultimo la pandemia del Covid (Marson, Tarpino 2020), abbiano aumentato il desiderio di montagna e come, contestualmente, siano aumentati i trasferimenti dalle città ai piccoli paesi. Nella mia esperienza ho notato che non sempre questi trasferimenti sono stati anticipati da valutazioni in merito alla sufficiente presenza dei servizi pubblici o privati presenti nel comune di insediamento. Le attività sociali sono state talvolta sovrastimate e invece sottostimate l'incidenza, nella vita quotidiana, delle condizioni meteorologiche. Sarebbero utili ricerche approfondite per comprendere non solo le ragioni della scelta dei trasferimenti in montagna, ma anche i motivi della scarsa tenuta e quindi l'abbandono del progetto di vita.

interne che vedono la presenza – più o meno attiva o ‘interattiva’ (Villa 2021) – nelle comunità locali di persone di diversa provenienza⁸⁷.

Come osserva Giacomo Pettenati (2020), parlare di ‘nuovi’ abitanti non dovrebbe tanto riguardare la dimensione temporale della residenza di un soggetto sul territorio, quanto la *dimensione attiva* della scelta di viverci, indipendentemente dalle proprie origini e traiettorie di vita precedenti. Il termine ‘dimensione attiva’ rimanda a quello che Mauro Varotto (2020) concepisce come *desiderio di cura* di un territorio, differenziando l’abitare ‘in’ montagna, dall’abitare ‘la’ montagna. *Abitare la montagna* assume un significato che va oltre la residenza stabile in un paese, implica un atteggiamento attivo e un desiderio di fondo di prendersi cura dei luoghi da parte di coloro che qui scelgono di viverci. Già Enrico Camanni (2002) si chiedeva se fosse opportuno considerare più montanari quelli ‘per nascita’ che non hanno scelto di venire al mondo in quei luoghi, o piuttosto coloro che, ‘per vocazione’ e spinti da una forte motivazione, hanno scelto di abitarci (Camanni 2002, p. 129).

Il potere attrattivo che la montagna esercita, per i più disparati motivi, sui nuovi abitanti ha portato, negli ultimi anni, ad un proliferare di nuove presenze che è necessario individuare attraverso categorizzazioni ‘mobili’ e non necessariamente fisse e date per assodate, in una classificazione, si potrebbe dire, ‘idealtipica’, come proposto da Andrea Membretti (2019). Se infatti buona parte della letteratura distingue tra i nuovi montanari ‘per scelta’, ‘per forza’ o ‘per necessità’ (Dematteis 2011; Corrado, Dematteis, Di Gioia 2014; Membretti, Kofler, Viazzo 2017; Dematteis, Di Gioia, Membretti 2018), ci si può facilmente rendere conto di quanto il fattore *scelta*, che apparentemente sta alla base della differenziazione tra le tre categorie, sia un elemento mutevole. Se presente prima o durante l’iniziale fase di permanenza, esso può perdersi nel corso del tempo. Oppure, al contrario, se assente nel primo periodo può sopraggiungere in un secondo momento. Mi riferisco ad esempio a quei richiedenti asilo e

⁸⁷ Mi riferisco, solo per fornire un breve esempio, al caso di Pontremoli, nell’Appennino tosco-emiliano. Situato in provincia di Massa Carrara, Pontremoli è un comune di circa 7.000 abitanti che ha sofferto di una perdita di popolazione davvero consistente nei decenni passati. Qui è nato, attraverso l’attivazione di un gruppo di cittadini e insieme all’amministrazione comunale, il progetto Start Working. Si tratta di un progetto di supporto alla residenzialità che inizialmente nasce come temporanea (di qualche mese), ma sempre più di frequente si trasforma in radicamento. Esso è rivolto soprattutto ai lavoratori digitali, chiamati altrimenti ‘nomadi digitali’ o ‘*smart workers*’, che trovano nella cittadina e nel progetto non solo una facilitazione nel reperimento dell’alloggio o la risposta al loro bisogno di riavvicinamento alla natura, ma anche ‘senso di comunità’ e relazioni di prossimità. I nuovi residenti giunti attraverso il progetto (<https://start-working.it/>, ultima consultazione marzo 2024) sono per lo più italiani di medio/alta formazione che provengono da precedenti esperienze di lavoro nelle grandi città italiane o estere, oppure stranieri attratti dalla località lunigianese. Il rientro in Italia dei giovani lavoratori digitali è stato favorito soprattutto dalla pandemia Covid e questo li accomuna ai cosiddetti South Workers (<https://www.southworking.org/>, ultima consultazione marzo 2024) anche se, a differenza di questi che sono in maggioranza emigrati di ritorno (Mirabile, Militello 2022), la comunità digitale di Pontremoli tende a mettere radici in un territorio in cui non hanno mai avuto precedenti legami.

rifugiati che, collocati nei progetti di accoglienza attivati nei paesi montani – dunque giunti in quei luoghi ‘per forza’ e in totale assenza della possibilità di scelta – dopo qualche tempo dall’avvenuto inserimento nel tessuto economico e sociale si trovano ad avere la possibilità di muoversi verso le città o altri territori, tuttavia *scelgono* di restare nel paese montano. Come ho dimostrato in altra sede (Molinari 2020a), i motivi della scelta di restare di questi ‘ex’ montanari ‘per forza’ si possono assimilare alle valutazioni dei montanari ‘per scelta’. Tra le tante, la presenza di abitazioni a costo inferiore rispetto alle grandi aree urbane, la vicinanza alla natura, le relazioni di prossimità, la tranquillità dei luoghi e l’*idea* del senso di comunità sono alcune delle ragioni che muovono la scelta dei nuovi abitanti e che li accomunano.

Benché operazione rischiosa, come accennato in precedenza, penso che il coraggio di categorizzare sia talvolta necessario per scongiurare il rischio di adottare un linguaggio che, benché giudicato politicamente corretto, rischia di rendere invisibili certe fasce di popolazione particolarmente bisognose di essere poste all’attenzione. Più di una volta mi è infatti capitato di confrontarmi con amministratori, per lo più della parte politica del centro-sinistra⁸⁸, che, per il timore di utilizzare un linguaggio giudicato da loro discriminatorio (come per esempio l’uso del termine ‘straniero’), finivano per non riconoscere la differenza di *status* tra le persone. Questa è invece una differenza importantissima nella concretezza della vita quotidiana delle persone poiché, come è noto, la legislazione italiana discrimina fortemente coloro che non posseggono la cittadinanza rispetto a chi invece ne è titolare. Questa errata scelta di linguaggio, che avrebbe la pretesa di essere inclusiva poiché tenta di annullare le differenze tra le persone, si rivela dannosa nella misura in cui, così facendo, congela ogni tentativo di miglioramento che, solitamente, prende avvio dall’individuazione dei problemi. Dunque, la scelta di non fare uso di categorie specifiche non solo rende di difficile interpretazione la realtà, ma ha le nefaste conseguenze di perpetuare situazioni di disagio date dalla misconoscenza dei soggetti che permangono nell’invisibilità. Un’altra tendenza diffusa tra gli amministratori è quella di mantenere sottotraccia il tema delle migrazioni nel discorso pubblico, ritenendo che ridurre la visibilità permetta loro di contenere le reazioni dell’elettorato, che immaginano altrimenti negative.

Quindi la mia scelta è quella di fornire un quadro, seppur variabile e incompleto perché appunto *in itinere*, delle categorizzazioni dei nuovi abitanti della montagna, tenendo anche conto della variabilità del termine ‘nuovo’. Come mi disse un’amica originaria del sud Italia, i cui genitori erano giunti nel mio paese di residenza agli inizi degli anni Novanta: «prima

⁸⁸ Mi è capitato con alcuni sindaci, che ho intervistato per le mie ricerche, ed anche con alcuni consiglieri regionali.

eravamo noi gli stranieri perché siamo stati i primi ad arrivare in paese. Poi sono arrivati i rumeni e noi non eravamo più quelli nuovi. Adesso ci sono i rifugiati e ora sono loro ad essere i più stranieri di tutti, mentre noi non lo siamo più». Insomma, c'è sempre qualcuno che svolge la funzione di 'straniero' per qualcun altro (Agier 2020), e viene perciò da chiedersi quali siano le caratteristiche che una persona che vive in montagna deve avere per essere considerata 'nuovo' abitante o 'non più nuovo'. Molte persone denunciano di sentirsi considerati 'forestieri' anche dopo molti anni dal trasferimento (Molinari 2020a).

Per provare a delineare un quadro generale – nell'ottica delle successive analisi delle relazioni tra le varie comunità⁸⁹ – propongo qui una 'classificazione tipologica' dei nuovi montanari mantenendo il tema della *scelta* come elemento trasversale ai vari gruppi.

Oltre alla categoria dei neo-rurali (o neo-ruralisti di cui ho trattato nel paragrafo precedente), ad un livello, si potrebbe dire, 'geografico', Maria Anna Bertolino e Federica Corrado (2017), in coerenza con i primi studi effettuati sul tema nelle Alpi (Perlik 2006), individuano le aree della pedemontana come luogo di attrazione dei soggetti peri-urbani: persone che si muovono, anche pendolarmente, tra spazi montani e urbani. Il loro trasferimento in queste aree è mosso da motivazioni di tipo soprattutto ambientale: trovano qui un contesto con caratteri rurali ma non isolato, con buoni collegamenti da e per i centri. Personalmente, occupandomi dell'area appenninica, ampliarei questa zona geografica individuata dalle autrici non solo alla fascia pedemontana ma anche alle aree medio montane, escludendo quelle di vetta. Nella media montagna troviamo infatti pendolari (sia residenti di breve o lungo periodo, che montanari 'per nascita') anche in zone che si trovano fino a più di un'ora di distanza dai centri maggiori ma che non sono da considerarsi propriamente aree peri-urbane. Le aree più prossime ai centri urbani diventano talvolta la seconda scelta, come vedremo, dei cittadini italiani o stranieri che nelle zone più alte hanno visto insoddisfatta la risposta ai loro bisogni (principalmente per carenza di servizi) oppure perché hanno acquisito maggiori possibilità economiche per acquistare abitazioni più care.

Ci sono poi le migrazioni di ritorno, ovvero emigrati in città italiane o straniere (sia europee che extra-europee) che, soprattutto in età da pensione, rientrano nei paesi di origine. Come ci ricorda spesso Antonella Tarpino «il *Ritorno* va inteso non come un movimento all'*Indietro* ma anzitutto un'operazione mentale, culturale, sperimentale in *Avanti* a cui è urgente educarsi» (Tarpino 2017, p. 56). Essi sono mossi principalmente da un legame affettivo e spesso da un

⁸⁹ Si tornerà più avanti sul concetto di comunità, sull'*idea* di comunità e sul confine *tra* le comunità poiché sono tutti concetti emici spesso funzionali a costruire una cornice di senso per i soggetti e i gruppi e che producono differenziazioni talvolta escludenti.

desiderio, talvolta nostalgico, di ruralità che sorge in loro, nei loro figli o nei nipoti. Questi, pur non avendo mai conosciuto – se non durante i periodi di vacanza – il paese dei genitori o dei nonni, potendo contare spesso su beni di proprietà già presenti e influenzati da pregresse esperienze lavorative e da un *background* multiculturale derivato dall’essere figli di migranti, si trasferiscono nel paese anche avviando attività in proprio o mantenendo legami lavorativi con il Paese in cui sono cresciuti.

Se dagli ultimi anni del Novecento a oggi si è assistito ad una variazione della concezione di vita in montagna (dall’abbandono al ritorno alla terra), passando per lo sviluppo del settore terziario e l’arrivo dei primi stranieri, oggi si assiste alla presenza sempre più consistente (soprattutto dopo la pandemia) dei *digital workers*: la possibilità di vivere in montagna a contatto con la natura non si declina solo nel *new farming*, ma anche in altre forme grazie alla possibilità del lavoro da remoto. Le pause dall’ufficio ‘immerse nella natura’ fanno da sfondo attrattivo, in tono da *réclame*, dei progetti di supporto all’insediamento di questa tipologia di nuovi abitanti ancora poco studiata. Dal mio campo di osservazione, ho potuto notare che non si tratta solo di un fenomeno di ritorno pressoché stabile ai propri ‘Paesi’ e ‘paesi’ di origine – come nel caso dei *south workers* (Mirabile, Militello 2022) – ma, considerata la flessibilità che permette il lavoro a distanza, più spesso si tratta di soggiorni di breve periodo che consentono ai lavoratori digitali di proseguire nel loro peregrinare. Non a caso questo tipo di abitanti-lavoratori⁹⁰ chiamano loro stessi ‘nomadi digitali’⁹¹. I soggetti appartenenti a questa categoria sono per lo più trenta/quarantenni che hanno accumulato molteplici esperienze di vita e di lavoro spesso all’estero e hanno elevati livelli di istruzione. Il loro insediamento nei paesi di montagna non è privo di conflittualità - più o meno silenziose - con i locali che spesso li vedono alla stregua di villeggianti. Essi sono presenze ‘utili’ per la collettività (aumento degli acquisti in loco e possibilità dell’affitto degli immobili) ma non sempre per il territorio, da intendersi qui nel senso fisico del termine, come luogo bisognoso di manutenzione agricola, forestale e di contenimento delle acque. Una cura che invece i neo-rurali più spesso attuano, seppur in una forma che talvolta si allontana da ciò che è considerato tradizionale dai ‘vecchi’ abitanti.

⁹⁰ Questa è un’espressione che si associa curiosamente a quella dell’‘abitante-produttore’ – incontrata nell’introduzione - cui faceva riferimento Giacomo Becattini (2015). Con lo sviluppo industriale è avvenuto infatti un grande cambiamento, quello della relazione dell’abitante con il luogo di vita, che, prima della rivoluzione fordista, era anche fonte del suo sostentamento in una relazione di produzione reciproca. L’approccio fordista al lavoro ha affievolito il collegamento dell’abitante con il luogo che abita e sancito piuttosto l’appartenenza alla classe dei lavoratori industriali. In questa epoca digitale, in cui il lavoro si è di nuovo trasformato e per taluni non è più ancorato ad un luogo specifico, è il lavoratore stesso che decide come approcciarsi al territorio, come trasformarlo e come farsi trasformare da esso. Questo è un curioso giro di boa che sancisce, più che un ritorno alla terra, un ritorno al territorio.

⁹¹ Alcuni esempi e storie di vita dei nomadi digitali si possono trovare al sito <https://www.nomadidigitali.org/> (ultima consultazione: 4 aprile 2024).

Anche se il permanere dei nomadi digitali talvolta è solo temporaneo, il loro transito nelle singole località permette che queste vengano conosciute da una rete di lavoratori che è potenzialmente globale. Dunque, le possibilità di trasmissione delle loro conoscenze e della contaminazione positiva tra ‘locali’ e ‘nomadi’ è elevata, così come non sono rari i trasferimenti definitivi come conseguenza di legami significativi creatisi con persone o paesi. Ricerche *ad hoc* andrebbero condotte in questo particolare periodo storico per comprendere le dinamiche relazionali con gli abitanti di lungo periodo e come questi intrecci, anche solo temporanei, possano divenire fruttuosi per le demografie indebolite dei comuni montani, considerando soprattutto la fluidità del concetto di abitare che si sta sempre più delineando in montagna.

Arriviamo infine alla presentazione dei soggetti principali di questo capitolo, che sono invece i cittadini provenienti da Paesi terzi e che intrecciano i loro percorsi anche con le realtà appena descritte. Sono i cosiddetti montanari ‘per necessità’ (Perlik, Membretti 2018) che spesso scelgono i piccoli paesi perché qui hanno costruito una rete sociale solida e la montagna è considerata ‘casa’ non solo per loro ma soprattutto per i figli, spesso nati in Italia. Una presenza che, anche grazie a un tasso di natalità che almeno inizialmente tende ad essere relativamente elevato, contribuisce a rallentare l’invecchiamento della popolazione montana e a contenere il fenomeno dello spopolamento - benché gradualmente si rilevi un calo delle nascite anche tra le famiglie straniere presenti da più tempo in Italia - con un impatto ben più rilevante in termini numerici rispetto al fenomeno dei nuovi montanari ‘per scelta’ (Bergamasco, Membretti, Molinari 2021).

L’immigrazione internazionale, che ha preso dunque impulso in Italia nella seconda metà degli anni Settanta (Ambrosini 2011; Colucci 2021), con il nuovo secolo subisce una accelerazione⁹² coinvolgendo anche le aree montane, seppur in misura molto minore rispetto alle aree urbane e con traiettorie molto differenti tra le Alpi e gli Appennini. Se nelle Alpi si nota che da decenni la popolazione è in crescita (Bätzing 2005; Corrado 2010; Dematteis 2011; Viazzo 2012), seppur con un forte grado di variabilità e con differenti fasi di sviluppo nelle diverse porzioni della catena, in Appennino invece continua a registrarsi ancora una forte tendenza all’abbandono delle aree rurali e allo spopolamento (Bernardi, Salgaro, Smiraglia 1994; Scaramellini 1998; Calafati, Sori 2004; Membretti, Kofler, Viazzo 2017; Del Panta, Detti

⁹² L’Istat riporta: «Nei primi anni Duemila, l’accelerazione dell’immigrazione legalmente riconosciuta determina una ripresa della crescita demografica, concentrata nelle aree urbane economicamente più forti del Paese. La regolarizzazione degli immigrati, introdotta dalla legge 30 luglio 2002, n. 189 (meglio nota come legge Bossi-Fini), fa aumentare di oltre 700 mila i permessi di soggiorno in Italia nel 2004, per coloro che già possiedono un contratto di lavoro. Nel decennio 2005-2014 i residenti crescono di 3,2 milioni grazie all’immigrazione regolare e, in piccola misura, alle acquisizioni di cittadinanza. [...] La componente straniera nello stesso periodo passa da meno di 2 a quasi 5 milioni di persone e, in rapporto al totale, da meno del 4 a più dell’8%» (Istat, 2018, p.7).

2019; Cortese 2021; Fondazione Symbola 2022) che però è molto articolato nelle sue componenti centro-settentrionali e meridionali.

Anche in Appennino, come nelle Alpi, questi fenomeni hanno un valore che va al di là del dato numerico delle presenze sui territori. Nell'ultimo ventennio, la dorsale è divenuta meta di attrazione di nuove popolazioni che trasformano i luoghi abitandoli e lavorandoli grazie alle nuove produzioni agricole, artigianali, alimentari e allo slancio della ricettività turistica. Il neo-popolamento si è irrobustito grazie sia ai migranti interni sia alla presenza dei migranti internazionali, in misura sempre maggiore. Infatti, per quanto riguarda questi ultimi, se nel primo periodo le immigrazioni della montagna avvenivano spesso conseguentemente ad un primo approdo nelle città, come in una sorta di 'effetto rimbalzo' (Corrado, Dematteis 2012) delle persone già insediatesi nelle aree urbane e poi richiamate dalle opportunità offerte dalle montagne, in anni più recenti, invece, i migranti sono arrivati direttamente dall'estero, tramite i canali delle comunità etniche e nazionali di appartenenza, persone che inizialmente avevano scarsi mezzi e hanno trovato nella montagna una valida possibilità di radicamento.

Alessandra Corrado (2017, 2018) ha illustrato bene il movimento della popolazione migrante nelle aree interne dello stivale. Come sostiene la sociologa, in questi anni si è assistito ad una 'ri-spazializzazione' delle migrazioni che ha orientato i movimenti migratori verso nuove, e diverse, destinazioni (McAreavey 2017). Ciò è dovuto ad una trasformazione di molte aree rurali avvenuta in seguito alla ristrutturazione post-fordista che, dagli anni Novanta in poi, ha contribuito a trasformare il tessuto socioeconomico in Italia e in Europa. Se già a partire dagli anni Ottanta si erano formati spazi di inserimento lavorativo, la crisi economica del 2008 ha favorito una 'migrazione nella migrazione' nel senso che molti stranieri, i più colpiti dalla crisi, se non hanno fatto ritorno al loro Paese di origine, si sono stabiliti nelle aree rurali, dove, in molti casi, il costo delle abitazioni permane più basso (Membretti, Kofler, Viazzo 2017) e molte opportunità di lavoro sono rifiutate dagli autoctoni (Osti, Ventura 2012; Balbo 2015), sia nei settori del turismo e dei servizi, sia nel settore dell'agricoltura, ambito dove emergono maggiormente rischi di sfruttamento (Colloca, Corrado 2013; Ippolito, Perrotta, Raeymaekers 2021).

Recentemente, con l'arrivo dei migranti e in particolare dei migranti forzati, sono nati nuovi progetti di imprenditorialità e di cooperazione socioeconomica che valorizzano le risorse locali e le capacità dei soggetti coinvolti. Da queste interazioni sono sorte specifiche forme di scambio di beni e servizi - forme di mercato denominate *nested markets*, mercati nidificati (Iocco et al. 2019; Carrosio, Osti 2018; Corrado, Osti 2019; Membretti, Cutello 2019) - che si adattano alla

complessità dei contesti territoriali che presentano particolari elementi di fragilità come quello montano.

Si dovrebbe considerare quindi che i nuovi abitanti di origine straniera assumono un peso maggiore nel plasmare i paesi e le relazioni che si hanno al loro interno rispetto a quello che hanno nelle grandi città, poiché in essi le conseguenze di tali relazioni sono più visibili. Tuttavia, il radicamento dei cosiddetti ‘montanari per necessità’ si è sviluppato sostanzialmente nell’ombra, sia per la carenza di studi sul tema, sia per la mancanza di rappresentazioni e di immaginari socialmente condivisi che potessero raffigurare le montagne come mete di approdo dove stabilire la propria vita ‘produttiva’. L’attenzione verso questa tipologia di nuovi abitanti della montagna ha cominciato a manifestarsi, come accennato nel primo capitolo, solo dopo la cosiddetta ‘crisi migratoria’ del 2015, quando la politica di dispersione territoriale dei richiedenti asilo, messa in atto dal governo italiano, ha avuto come inaspettata conseguenza quella di una prima tematizzazione dello straniero immigrato come uno dei fattori in campo nei processi di trasformazione della montagna (Bergamasco, Membretti, Molinari 2021). I paesi montani hanno infatti cominciato ad essere osservati sia dalla stampa nazionale sia dagli studi sociologici, andando a confermare ancora una volta come le migrazioni possano essere determinanti nella rappresentazione dei luoghi.

Tra il 2014 e il 2015 molte persone migranti si trovarono bloccate alle frontiere⁹³ venendo assistite unicamente dai movimenti della cittadinanza attiva ma non dalle istituzioni⁹⁴. Sul fronte dell’accoglienza il governo italiano emanò quindi il decreto-legge 142 modificando così il sistema vigente: con questo nuovo decreto il già esistente sistema SPRAR (sorto, lo ricordiamo, con la legge 189 del 2002 e caratterizzato dalla completa gestione pubblica / comunale su base volontaristica) vedeva un ulteriore ampliamento dei posti e, in affiancamento, la creazione del sistema CAS (Centri Accoglienza Straordinaria) a gestione privata⁹⁵. La

⁹³ In quegli anni si registrò un picco di arrivi verso l’Europa che fece emergere con chiarezza le difficoltà di controllo delle frontiere esterne dell’Unione Europea. In quel frangente l’Italia adottò la politica del ‘lasciar passare’ non rispettando il regolamento Dublino che identifica nel primo Paese di approdo quello deputato ad accogliere la richiesta di asilo. Da un lato dunque aumentarono drasticamente gli ingressi via terra attraverso la rotta balcanica, con le conseguenze che alcuni stati europei risposero re-istituendo i controlli ai propri confini. Dall’altro l’Unione Europea adottò una nuova agenda politica che esternalizzava le frontiere tramite accordi con i Paesi di transito (come Libia, Turchia, Niger, etc.) e istituì il sistema degli hot-spot in Italia e in Grecia per impedire ai due Paesi di fare oltrepassare i confini ai migranti in transito. Con numeri così alti di migranti bloccati quasi unicamente su due territori (Italia e Grecia) il sistema di accoglienza precedente mostrò tutte le sue fragilità andando incontro ad un assestamento ulteriore (Ciabbari 2020).

⁹⁴ Da questo sorge l’espressione ‘crisi dell’accoglienza’. Si veda Giliberti (2020).

⁹⁵ Dei circa 125.000 richiedenti asilo registrati a livello nazionale nel 2016, oltre il 10% era accolto nei comuni alpini e il 30% nei comuni dell’Appennino, nell’ambito sia dei CAS (centri di accoglienza straordinaria) sia di progetti di accoglienza del sistema SPRAR (Sistema Protezione Richiedenti Asilo e Rifugiati). Si veda a questo proposito il lavoro di Dematteis, Di Gioia e Membretti (2018).

situazione di permanenza coatta di richiedenti asilo e rifugiati in centri di accoglienza (peri)urbani si replicava anche in comuni inizialmente non interessati dal fenomeno, poiché questi divennero soggetti all'obbligo di messa a disposizione di posti in accoglienza tramite provvedimenti prefettizi raramente concordati con le comunità. Questo meccanismo determinò dall'inizio difficoltà nei rapporti tra le comunità montane e i nuovi arrivati ostacolando anche i processi di inclusione.

Tralasciando per un attimo il tema dell'accoglienza nelle aree montane e tornando all'attraversamento dei confini, da un punto di vista mediatico nel 2015 la montagna assunse un ruolo importante. L'attraversamento dei confini nazionali - che nel frattempo era stato reso virtualmente impossibile dai nuovi provvedimenti europei - divenne l'obiettivo dei migranti che attraverso le montagne tentavano di aggirarli in direzione della Francia, lasciando l'Italia ed eludendo così i suoi centri di accoglienza. In quell'anno divenne evidente quanto le frontiere 'della discordia', su cui si concentravano le più atroci sofferenze dei migranti, non fossero più solo rappresentate dallo spazio marittimo, ma si estendessero anche tra le vette montane, coperte di neve, tra il folto dei boschi, nelle difficoltà di orientarsi e progredire sui sentieri⁹⁶. Le immagini riprese dagli elicotteri delle file dei migranti in cammino, privi di scarpe e capi di vestiario adeguati, rendevano la montagna – finora vista come luogo di rilassamento e di vacanza, luogo incontaminato e lontano dalle questioni umane, come del resto il mare – uno spazio conteso da controllare. La montagna diviene così non solo uno spazio da sorvegliare, ma un luogo che assume, esso stesso, il potere di controllare le vite dei passanti che stavolta la attraversavano non con lo scopo di raggiungere una vetta – il fine ludico del viaggio – ma per superarla come un difficile – talvolta fatale – ostacolo alla ricerca del raggiungimento della salvezza. Uno scenario sulla montagna che non si vedeva da decenni e che ricordava molto la guerra di trincea, conclusasi un secolo prima. In questa trama, la criminalizzazione dei salvatori in mare si estendeva anche alle guide alpine in un processo agli intendimenti che vedevano una tensione tra, da una parte, il rispetto per la vita umana e per il comportamento consono in uno spazio potenzialmente pericoloso (il mare, la montagna) e, dall'altra, il rispetto delle politiche di mobilità, arbitrariamente mutate a seconda degli interessi degli Stati⁹⁷.

⁹⁶ Per uno spaccato sugli attraversamenti montani tra Italia e Francia, si veda: <https://www.meltingpot.org/2015/06/con-i-migranti-sul-cammino-della-speranza-tra-italia-e-francia/> e <https://www.meltingpot.org/2019/01/rifiutati-dallitalia-migliaia-di-migranti-dallafrica-cercano-di-raggiungere-la-francia-rischiando-la-vita-attraverso-le-alpi/> (ultima consultazione 4 ottobre 2024).

⁹⁷ Per una maggiore contestualizzazione del transito migrante attraverso i confini montani si veda Vergnano 2020.

Sull'altro fronte, emergevano improvvisamente all'attenzione le preoccupazioni per tutti quegli spazi vuoti e quegli immobili non abitati presenti nei paesi montani. Adottando una strategia di dispersione geografica dei richiedenti asilo per evitare 'ulteriori tensioni' in aree urbane, le strategie governative si apprestavano a beneficiare di questo patrimonio immobiliare inutilizzato, visto ora come panacea di tutti i mali. I comuni interni, caratterizzati da bassa densità abitativa e con disponibilità di alberghi - spesso dovuta ad un settore turistico in declino - dopo decenni di noncuranza divenivano oggetto di nuove attenzioni. Lo spazio 'vuoto', generalmente visto come negativo, diveniva ora la soluzione sia per il governo messo in crisi dalla gestione delle accoglienze; sia per gli abitanti delle città, visti come persone che avevano già fatto la loro parte; sia per i montanari che così, secondo i piani, avrebbero visto nuove opportunità per dare vita ai loro territori.

Tuttavia, troppo spesso lo smistamento prefettizio dei migranti non è stato accompagnato da progetti concreti di affiancamento all'inclusione. Talvolta i numeri imposti ai comuni erano considerati troppo alti in rapporto alla popolazione residente, generando proteste e difficoltà pratiche nell'accoglienza tanto che l'invio dei migranti in certi luoghi di montagna assumeva piuttosto l'aspetto di un 'confinio'. Se infatti sono stati numerosissimi i casi in cui l'arrivo dei richiedenti asilo ha dato vita a processi di innovazione sociale e animazione territoriale, sono stati altrettanto numerosi quelli in cui erano evidenti le condizioni precarie, di sfruttamento e di tensione sociale (Gargiulo 2015b; 2019b; Perlik et al. 2019).

Se dunque la costituzione della SNAI nel 2013 non era riuscita a richiamare l'attenzione sperata sul tema dei piccoli comuni delle aree interne, pare che invece ci sia riuscita la redistribuzione dei migranti avvenuta tra il 2014 e il 2016, benché una prima collocazione fosse avvenuta già qualche anno prima a seguito dell'attivazione dei progetti Emergenza Nord Africa (2011) e le operazioni Mare Nostrum (2013).

Al di là delle attenzioni mediatiche cui è stata sottoposta la montagna in termini di relazione con i richiedenti asilo e i rifugiati, è molto spesso reale il contributo che la redistribuzione ha portato alle economie montane andando a rinforzare ciò che in molti luoghi era da tempo una realtà consolidata. Per esempio, quella che ha permesso la sopravvivenza, e in alcuni casi anche la crescita, di interi sistemi produttivi, con impatti decisivi anche in termini di recupero di abitazioni sfitte o abbandonate. Nonostante ciò, considerato che la crescita demografica è tra gli argomenti che più toccano la sensibilità degli amministratori, la presenza (e soprattutto la permanenza) degli stranieri non è sempre presa in considerazione tra le ipotesi di stabilizzazione demografica dei comuni. Questo è un tema centrale per quanto riguarda il mantenimento di servizi che altrimenti sarebbero chiusi o drasticamente ridimensionati per mancanza di utenti,

come le scuole, gli sportelli pubblici, i trasporti locali (Perlik et al. 2019; Kordel, Membretti 2020). Le politiche ‘dei due tempi’, che prevedono l’organizzazione dei servizi come conseguenza del ripopolamento e non come preconditione di questo, non sono infatti ancora superate (Carrosio, Lo Presti 2018).

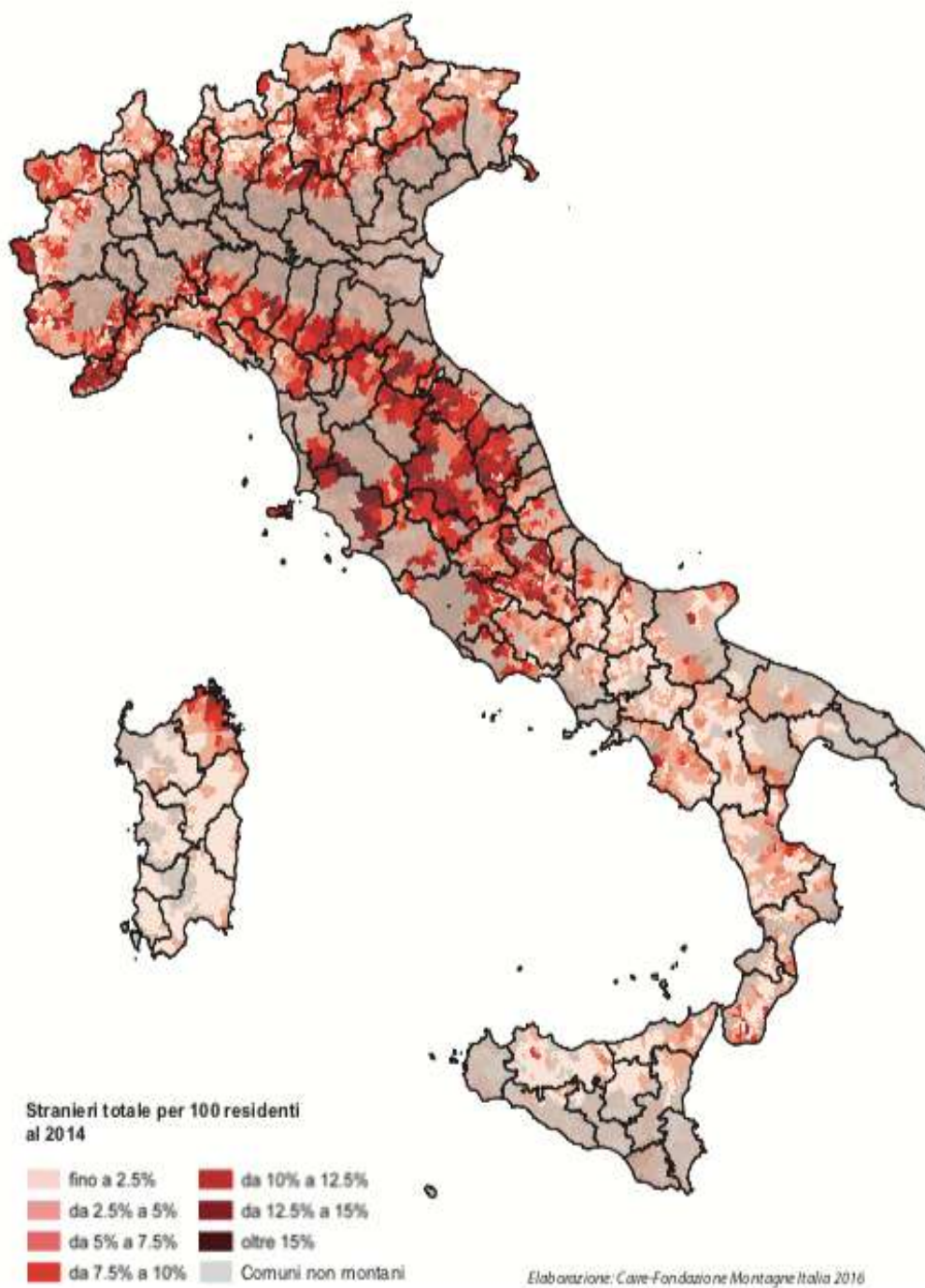
C’è da considerare quindi una sostanziale differenza tra le città e i paesi di montagna per quanto riguarda la rilevanza cruciale che anche poche residenze assumono nel mantenimento i servizi. Rimandando oltre la valutazione generale dei pro e dei contro degli impatti che nuove presenze hanno sulla sopravvivenza dei territori, preferisco qui soffermarmi brevemente sui numeri, proprio in ragione del fatto che il conteggio delle ‘utenze’ rappresenta il principale strumento tanto delle politiche pubbliche per la montagna dal dopoguerra a oggi quanto delle imprese per valutare la sostenibilità di investimento in quei luoghi.

Osservando le analisi che ne fanno le più recenti edizioni del Rapporto Montagne Italia curate dall’Uncem⁹⁸ si può notare che la presenza di cittadini stranieri, oltre che nell’arco alpino, è maggiormente concentrata nell’Appennino centrale e settentrionale rispetto a quello meridionale (Uncem 2015; 2016; 2017).

Benché sia ormai datata (i dati risalgono al 2014), qui di seguito ripropongo la mappa della distribuzione della popolazione straniera nella montagna italiana perché è tra le rappresentazioni ancora maggiormente indicative riscontrate finora (Figura 2). Come si può vedere, la maggiore concentrazione si trova in alcune zone delle Alpi e nell’Appennino centro settentrionale, oltre che nella punta nord della Sardegna.

⁹⁸ Unione Nazionale Comuni Comunità Enti Montani.

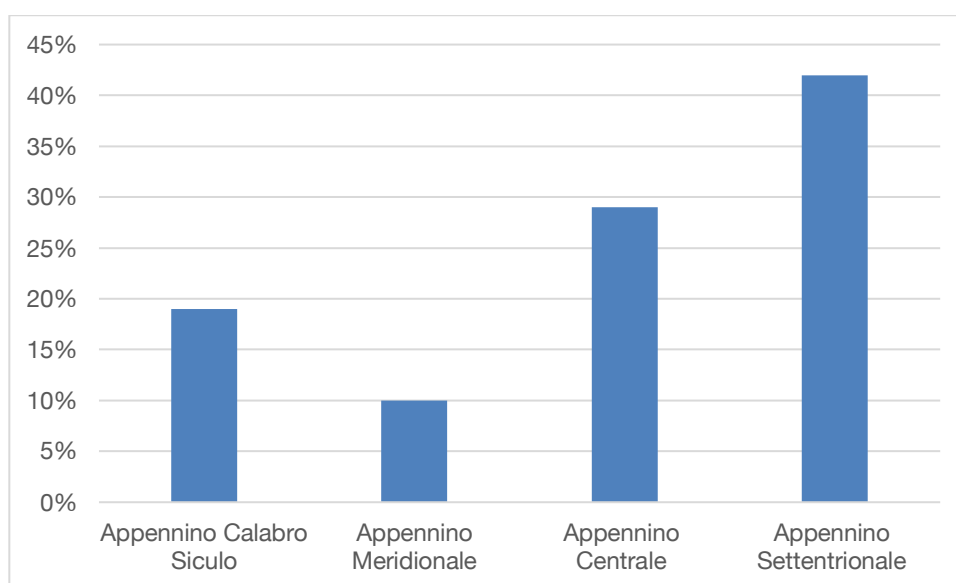
Figura 2 Distribuzione territoriale degli stranieri nei comuni montani, anno 2014.



Fonte: Uncem, 2016, p. 45. Carta elaborata da Caire – Fondazione Montagne Italia 2016.

Un'altra rappresentazione della popolazione straniera in montagna, questa volta esclusivamente appenninica, è proposta dall'Atlante socioeconomico dell'Appennino (2022) che, focalizzandosi unicamente sulla dorsale, la suddivide per fasce geografiche con questi risultati: l'Appennino calabro siculo presenta una percentuale quasi del 19%; quello meridionale circa del 10%; quello centrale del 29%, mentre quello settentrionale del 42%⁹⁹. Si nota quindi come le percentuali di residenti stranieri sul totale della popolazione residente variano anche di molto sulle quattro fasce.

Figura 3 Incidenza della popolazione straniera sul totale della popolazione residente in Appennino.



Fonte: Atlante statistico dell'Appennino (2022).

Come dimostra il grafico, risulta chiaramente evidente come la distribuzione della popolazione straniera sulla dorsale non sia affatto omogenea. Inoltre, come si vedrà in questo paragrafo, vi è una grande variabilità della presenza di cittadini non italiani tra i comuni montani poiché alcuni presentano una concentrazione molto più elevata della media nazionale e quindi anche dei medi grandi centri urbani. Come infatti nota Giovanni Carrosio (2019), se si utilizza la classificazione dei comuni elaborata dalla SNAI, la presenza di immigrati stranieri nei comuni interni è mediamente inferiore rispetto alle aree urbane, tuttavia alcuni comuni montani presentano percentuali molto elevate di presenza straniera. Dei primi 20 comuni per percentuale di presenza straniera residente, 11 sono classificati come interni. Questo ha importanti ripercussioni sulla struttura demografica della popolazione e, come vedremo approfonditamente

⁹⁹ Ricordo che questo dato si riferisce alla partizione *geografica* dell'Appennino ed esclude la popolazione alpina.

in seguito, consente di garantire la sostenibilità dei servizi e di mantenere vive alcune filiere del mercato del lavoro locale.

In accordo con Giovanni Carrosio, anche per queste ragioni è importante mappare la densità dei migranti e tracciare la geografia della loro presenza. Un'analisi ecologica della presenza migrante (Carrosio 2012) permette infatti di studiare l'immigrazione come fenomeno socio-spaziale individuando delle logiche di localizzazione e l'emergere di aree più o meno omogenee. Anche se la mia intenzione non è quella di approfondire lo studio in questo senso, penso sia utile riconoscere l'importanza di questo approccio per potere comprendere quali siano le principali ragioni dell'insediamento della popolazione straniera in alcune aree specifiche. Come è stato per i diversi immaginari sulla montagna, è utile avere alcuni strumenti a disposizione per comprendere le ragioni della distribuzione spaziale sul territorio nazionale poiché il contesto economico, territoriale, sociale e ambientale sono determinanti nel definire la capacità di attrarre persone.

Considerando che quasi la metà della popolazione italiana vive in comuni che non superano i ventimila abitanti e che circa la metà dei migranti vive in piccoli comuni (Osti, Ventura 2012; Balbo 2015), possiamo azzardarci a pensare che l'immigrazione sia un fenomeno strutturale della condizione economica e sociale di buona parte dell'Italia interna. In questo senso i piccoli comuni montani sono un interessante campo di studi sul tema del ripopolamento poiché si riconoscono in essi fattori peculiari come l'importanza della conformazione territoriale, la presenza o meno dei distretti produttivi, il contesto sociale e altri elementi ancora. Anche le sovrapposizioni dei sistemi territoriali (Balbo 2015) e l'inter-comunalità che si concretizza nei fatti a livello informale sono ulteriori fattori da tenere presente. Alcuni elementi che mettono in relazione i territori sono per esempio la presenza di una moschea o di una chiesa che celebra le messe in una determinata lingua, o l'esistenza di servizi di segretariato sociale in un comune piuttosto che un altro. La mancanza di questi elementi in alcuni comuni, e al contrario la loro presenza in altri, determina anche la scelta dell'insediamento oppure la direzione dei flussi di pendolarismo da un comune all'altro. Ciò che rende inoltre interessante lo studio dei flussi migratori nei piccoli comuni è anche l'interazione con la popolazione 'locale' poiché le dimensioni ristrette dei paesi, così come la presenza di pochi e circoscritti ambiti di socializzazione (spesso una sola piazza, un solo bar o un solo circolo o parco pubblico) rendono le dinamiche relazionali maggiormente circoscrivibili, e quindi più facilmente osservabili, rispetto al contesto cittadino.

Per avere dunque un'idea di dove e in che misura si ritrovi esattamente questa densità, ho elaborato la tabella sottostante (Tabella 1) che riporta la percentuale di incidenza della

popolazione straniera sulla popolazione residente nei primi 28 comuni montani o parzialmente montani italiani in cui la percentuale supera il 20%. Ho ricavato questa tabella rielaborando dati Istat del 2022 relativi alla presenza straniera per ogni comune italiano¹⁰⁰: ho quindi ricavato le percentuali di incidenza sulla popolazione residente e, successivamente, ho individuato i comuni montani e parzialmente montani secondo l'elenco elaborato dall'Uncem per l'anno 2002 (classificati ai sensi della Legge 991/1952)¹⁰¹.

¹⁰⁰ Si veda il sito: http://dati.istat.it/Index.aspx?DataSetCode=DCIS_POPRES1 (ultima consultazione 1° aprile 2024).

¹⁰¹ Si veda il sito: <http://www.simontagna.it/portalesim/comunimontani.html#LetteraL> (ultima consultazione 1° aprile 2024).

Tabella 1 Incidenza della popolazione straniera residente nei comuni totalmente o parzialmente montani italiani superiore al 20%, nell'anno 2022.

Denominazione comune	Provincia	Tot. Residenti	Residenti stranieri	Incidenza pop. straniera in %
Lucinasco	Imperia	291	91	31,27
Airole	Imperia	368	115	31,25
Fortezza/Franzensfeste	Bolzano	1.078	329	30,52
Monfalcone	Friuli	29.637	8.916	30,08
Montieri	Grosseto	1.177	339	28,80
Colleretto Castelnuovo	Torino	312	88	28,21
Pragelato	Torino	740	208	28,11
Pornassio	Imperia	652	173	26,53
Monterotondo Marittimo	Grosseto	1.284	333	25,93
Monticiano	Siena	1.536	397	25,85
Triora	Imperia	360	90	25,00
Borgoratto Mormorolo	Pavia	417	101	24,22
Molini di Triora	Imperia	624	148	23,72
Serravalle Scrivia	Alessandria	5.891	1.394	23,66
Chiesanuova	Torino	233	55	23,61
Lisciano Niccone	Perugia	589	135	22,92
Apricale	Imperia	611	140	22,91
Gaverina Terme	Bergamo	867	198	22,84
Giano dell'Umbria	Perugia	3.677	837	22,76
Radicondoli	Siena	921	206	22,37
Seggiano	Grosseto	1.016	226	22,24
Langhirano	Parma	10.714	2.299	21,46
Calestano	Parma	2.054	438	21,32
Sant'Alessio in Aspromonte	Reggio Calabria	330	69	20,91
Montalto Pavese	Pavia	857	179	20,89
Galeata	Forlì	2.432	495	20,35
Chiusdino	Siena	1.765	355	20,11
Pianico	Bergamo	1.446	290	20,06

Fonte: Dati Istat 2022 sulla presenza di cittadini stranieri nei comuni totalmente/parzialmente montani secondo l'elenco elaborato da Uncem.

Come già detto, questa tabella è limitata esclusivamente ai comuni totalmente o parzialmente montani individuati da Uncem. Tuttavia, tra i comuni non inseriti che rappresentano il totale di quelli che hanno una percentuale di stranieri superiore al 20% (76 comuni), solo 8 superano i 15 mila abitanti (tra cui Milano, Prato e Cinisello Balsamo) venendo a confermare come l'incidenza di presenza straniera si rilevi più frequentemente nei piccoli comuni.

Tra quelli in elenco, quasi tutti in crescita demografica, solo alcuni vedono la presenza prevalente di una sola nazionalità: Lucinasco in provincia di Imperia, che vede una popolazione straniera prevalentemente albanese; Pragelato (città metropolitana di Torino) in cui vive una popolazione straniera quasi esclusivamente rumena; e Calestano in provincia di Parma, oggetto della mia ricerca, che si distingue per la netta prevalenza di cittadini srilankesi. Montalto Pavese (Pavia), un altro comune in cui prevale nettamente una sola nazionalità (anche in questo caso rumena) è però, a differenza degli altri tre, uno dei comuni in decrescita demografica. Tutti gli altri comuni totalmente o parzialmente montani in elenco presentano una popolazione straniera più variegata dove convivono, insieme agli italiani, almeno altre tre cittadinanze prevalenti.

Si può concludere quindi che i tre casi citati paiono davvero degni di nota sia per evoluzione demografica, sia per presenza straniera quasi omogenea: nel primo caso albanese, nel secondo rumena e nel terzo srilankese. Questi comuni sono tutti collocati nelle catene montuose del nord Italia, venendo a confermare quanto l'incidenza straniera sia maggiormente concentrata nella montagna settentrionale.

Oltre a considerare che margini di differenza rispetto alla realtà possono essere aggravati dal fatto che le statistiche si basano ovviamente sui rilevamenti delle cittadinanze e quindi di presenze regolari sui territori, come ben evidenziato da Giovanni Carrosio (2012), è importante tener conto che anche la dispersione geografica sui territori montani ha una grande variabilità. Per esempio, le superfici delle regioni della Val D'Aosta, del Molise e del Piemonte sono occupate prevalentemente da piccoli comuni, intendendo per 'piccoli' quelli in cui la popolazione è inferiore ai 5000 abitanti, che corrispondono a circa il 70% dei comuni italiani (ad oggi 5.521 su 7.899). Nel sud Italia sono meno rilevabili comuni con alta concentrazione di popolazione straniera. Come si può osservare infatti dalla tabella da me elaborata, v'è solo un comune meridionale che supera la soglia del 20%, ovvero Sant'Alessio (Reggio Calabria). La presenza puntiforme nelle aree interne meridionali, benché il lavoro migrante sia fondamentale nei campi, è dettata dal fatto che questa è spesso irregolare o temporanea (Colloca, Corrado 2013; Ippolito, Perrotta, Raeymaekers 2021).

Nello studio di Giovanni Carrosio (2012) compare il comune di Sassetta, la cui percentuale di presenza straniera si aggirava, nel 2012, intorno al 24% mentre oggi è al 18% e dunque, pur

essendo comune totalmente montano, non è presente nella mia tabella. È quindi interessante riscontrare la variabilità demografica nel confronto delle due analisi (la mia e quella del sociologo) notando come in alcune aree la presenza straniera subisca notevoli variazioni. La variabilità può dipendere da numerosi fattori tra cui, come vedremo per il caso studio al centro di questa tesi, l'apertura o la chiusura di uno stabilimento¹⁰².

Per comprendere quali siano le ragioni di tali distribuzioni, Carrosio (2012) individua anche alcuni casi rilevanti in cui la presenza migrante si 'giustifica' per le opportunità lavorative in ambito agricolo. Per esempio, la presenza di aziende nel settore viti-vinicolo e nell'allevamento di animali a Rocca de Giorgi, e tipologie di immigrazione decisamente differenti come quella che caratterizza Airole (individuata da Carrosio) e Molini di Triora (individuato da me) entrambi nell'imperiese. Questi sono comuni la cui popolazione straniera proviene soprattutto da Germania, Paesi Bassi, Francia, Regno Unito, Svizzera e Svezia. Come nota Carrosio, sono quelli che risentono maggiormente del cosiddetto 'effetto Florida', ovvero l'insediamento favorito dalle qualità climatiche dell'area. Un effetto che porta come conseguenza l'aumento significativo del valore degli immobili rendendo così il paese poco accessibile ad altri tipi di immigrazione. Una sorta di gentrificazione con effetto poco positivo in cui si è creata una nicchia capace di 'selezionare' gli immigrati in termini di capacità di spesa. Quindi l'area dell'imperiese pare caratterizzata da diversi tipi di immigrazione e modelli di integrazione socio-lavorativa. Qui ne coesistono due: un'immigrazione per così dire ricca, agiata, e una più 'classica', formata da persone provenienti dall'Est europeo, che si dedicano soprattutto ai lavori edili o sono impiegati nell'economia dei servizi legata al turismo balneare, e che vivono nei paesi dell'entroterra dove il costo della vita è minore, ma lavorano sulla costa ligure (Torre 2017).

Questo è un altro fattore di rilevante importanza di cui tenere conto nell'ottica di un'analisi tra le differenti 'comunità' di 'nuovi' abitanti nei luoghi di montagna, ovvero quello dettato dalle forme di integrazione socio-lavorative subalterne, attraverso le quali gli immigrati sono visti relativamente bene, ma sono associati a ruoli umili, nei lavori poco attraenti per la popolazione autoctona e senza spazi di miglioramento e di progressione sociale (Ambrosini 2001). Situazioni simili si possono trovare in altre aree, come ad esempio nei pressi del Lago di Garda, dove impiegati del turismo convivono con i residenti molto benestanti che abitano le

¹⁰² Nella lista dei comuni con rilevante presenza straniera (Tabella 1), un altro caso interessante è quello di Pragelato, esaminato anche da Federica Corrado e Maurizio Dematteis (2012), che ha visto l'arrivo di professionisti dell'edilizia richiamati inizialmente dalle opportunità di lavoro aperte dalle olimpiadi invernali di Torino nel 2006, seguito successivamente dall'offerta di servizi turistici e infine stabilizzandosi anche in quello dell'assistenza alla persona.

ville affacciate sul lago. Oppure nella Maremma toscana, in cui gli stranieri sono rappresentati dai lavoratori della silvicoltura da una parte e dai ricchi americani ed europei attratti dalla celebre campagna toscana dall'altra.

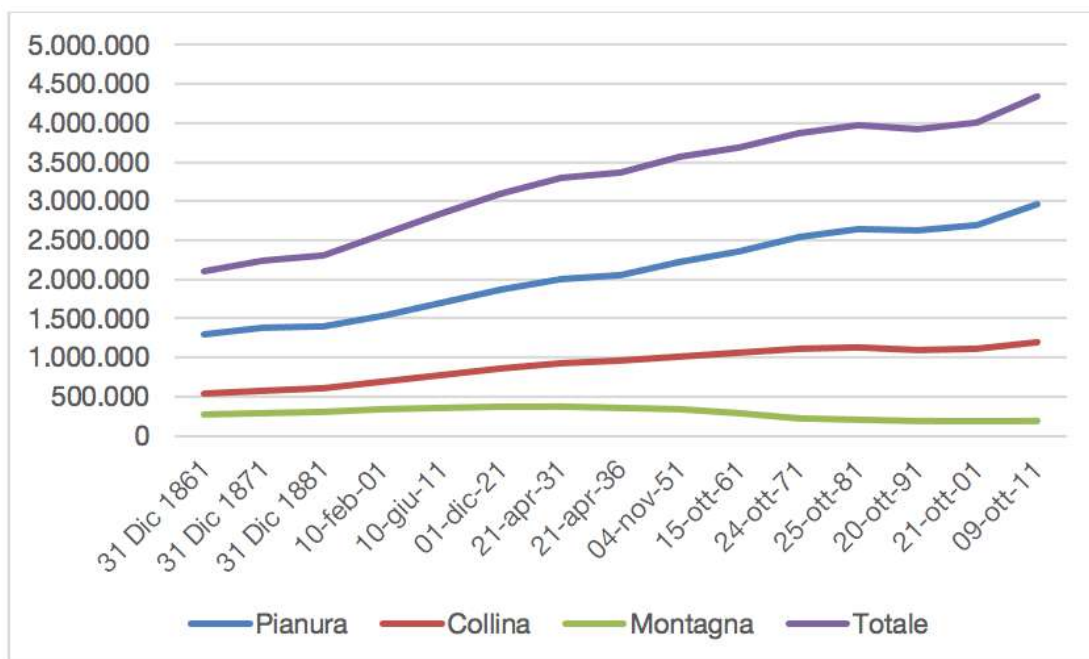
Oltre a queste contrapposizioni, vi sono poi zone dove sono particolarmente evidenti le nicchie 'etnicizzate' (Ambrosini 2011), presenti per esempio nelle Langhe, dove i migranti trovano impiego nel settore vitivinicolo, e nella pianura cremonese, dove la popolazione straniera è rappresentata da indiani del Punjab impiegati per lo più nelle stalle di produzione del Grana Padano (Azzeruoli 2021), che rientrano all'interno di uno dei sistemi produttivi diffusi individuati da Maurizio Ambrosini (2001), in cui è impiegata la manodopera straniera.

Il caso studio su cui si concentra la mia tesi e che mi appresto a presentare si colloca precisamente nel modello dei 'sistemi produttivi diffusi' dell'Emilia-Romagna. Oltre quindi a riconoscere l'importanza dello spazio ad un livello micro per comprendere come i nuovi abitanti risignificano il territorio dei paesi montani – quello dell'unica piazza del paese, come vedremo, oppure il parco o la chiesa – è ancor prima importante avere un quadro generale della geografia economica di questa regione e della distribuzione delle comunità migranti nella fascia montana.

2.3 Spopolamenti e ripopolamenti nell'Appennino tosco-emiliano

Anche la montagna emiliano-romagnola ha subito notevoli variazioni demografiche nel corso del XIX e del XX secolo. Nel grafico sottostante si possono osservare le variazioni di popolazione nelle tre fasce altimetriche della regione (pianura, collina, montagna) e, nella Tabella 2 i dati demografici in dettaglio. Risulta chiara la perdita della popolazione montana a favore di quella di pianura e di collina.

Figura 4 Evoluzione della popolazione della regione Emilia-Romagna per zona altimetrica. Serie storica dal 1861 al 2011.



Fonte: portale statistica regione Emilia-Romagna.

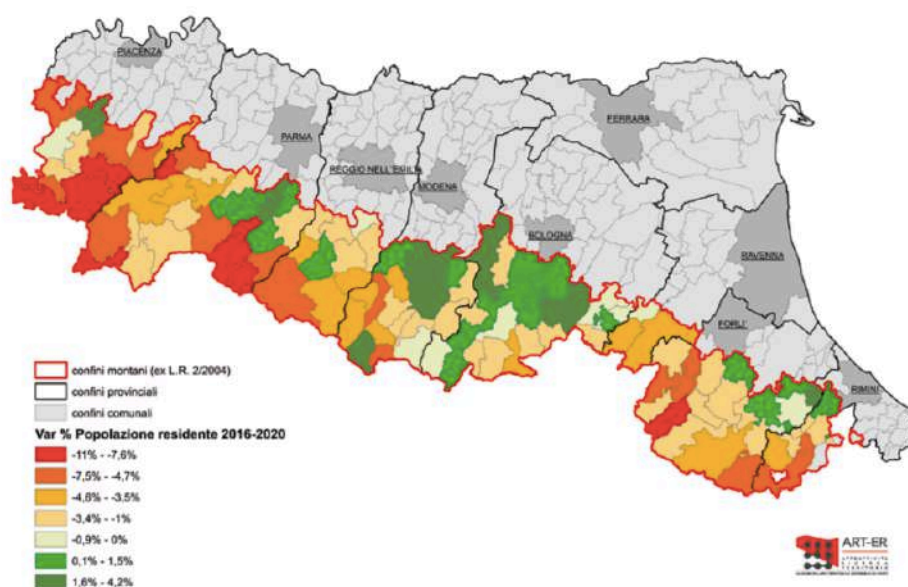
Tabella 2 *Variazione della popolazione regionale per zona altimetrica. Serie storica dal 1861 al 2011.*

	31 Dic 1861	31 Dic 1871	31 Dic 1881	10-feb-01	10-giu-11	01-dic-21	21-apr-31	21-apr-36	04-nov-51	15-ott-61	24-ott-71	25-ott-81	20-ott-91	21-ott-01	09-ott-11
Pianura	1.288.975	1.377.096	1.399.446	1.539.567	1.708.092	1.866.673	2.002.202	2.047.361	2.218.188	2.350.578	2.534.618	2.644.772	2.634.937	2.695.619	2.957.808
Collina	540.587	577.761	605.491	699.083	776.371	864.315	926.831	963.458	1.016.805	1.058.483	1.110.070	1.127.147	1.098.834	1.112.978	1.192.022
Montagna	270.553	292.294	305.152	331.616	353.252	372.542	365.938	357.198	339.021	280.721	218.966	202.698	192.651	192.106	192.305
Totale	2.100.115	2.247.151	2.310.089	2.570.266	2.837.715	3.103.530	3.294.971	3.368.017	3.574.014	3.689.782	3.863.654	3.974.617	3.926.422	4.000.703	4.342.135

Fonte: portale statistica regione Emilia-Romagna.

Ad oggi, nella montagna emiliano romagnola vive il 10% della popolazione regionale (il cui totale dei residenti in regione ammonta a circa 4 milioni e mezzo persone). Lo spopolamento che ha avanzato inesorabilmente nelle tre fasce montane di bassa, media e alta montagna e che ha coinvolto particolarmente quest'ultima¹⁰³, ha tuttavia subito un rallentamento nella seconda metà del decennio compreso tra il 2011 e il 2021. Gli stranieri rappresentano l'11% della popolazione montana (Regione Emilia-Romagna, 2022). Nella Figura 5, tratta dallo stesso rapporto, è riportata la variazione della popolazione montana residente tra gli anni 2016 e 2021. È particolarmente evidente come i comuni piacentini e alcuni comuni parmensi - insieme anche a Premilcuore, in provincia di Forlì Cesena (che comunque ha una percentuale di presenza straniera che si aggira sul 13%) - siano quelli che ancora oggi soffrono maggiormente del declino demografico.

Figura 5 Variazione della popolazione residente nella fascia montana della regione Emilia-Romagna tra gli anni 2016 e 2021.



Fonte: Regione Emilia-Romagna, 2022, p. 12.

¹⁰³ Come indicato nel rapporto, in questo caso le tre fasce montane sono individuate sulla base della metodologia di estrazione delle altitudini dal modello digitale del terreno (DEM Digital Elevation Model ISPRA 20*20) sviluppato da Istat. I valori dell'altimetria media dei 119 comuni montani emiliano romagnoli (ex L.R. n.2/2004), sono stati utilizzati da ART-ER per individuare i *range* altimetrici che caratterizzano tre zone montane: BASSA Montagna (da 146 a 498 metri medi); MEDIA Montagna (da 499 a 849 metri medi); ALTA Montagna (da 850 a 1357 metri medi).

Sul piano dello sviluppo economico, è utile notare come la regione Emilia-Romagna sia oggi diventata, insieme alla Lombardia e al Veneto, una delle regioni ‘locomotive d’Italia’, come vengono chiamate dalla stampa nazionale¹⁰⁴. Durante gli anni Novanta si è registrato infatti un arretramento economico del Piemonte, che un tempo formava con la Lombardia e la Liguria il cosiddetto ‘triangolo industriale’. In particolare, oggi l’Emilia-Romagna si configura come la terza regione traino dell’economia italiana grazie alla presenza chiave di alcuni distretti economici tra cui, secondo per importanza, quello dell’agroalimentare (Intesa San Paolo 2021)¹⁰⁵. Secondo il rapporto sull’agroalimentare dell’Emilia-Romagna (2023) in questa regione si trova il cuore della produzione nazionale, in un Paese europeo che già di per sé è quello con la più grande varietà di prodotti agroalimentari distintivi (Fondazione Symbola 2018). Se collochiamo la montagna emiliana nel quadro più ampio della dorsale appenninica, in cui si produce il 42% del totale nazionale di questa varietà (Fondazione Symbola 2018), si comprende quanto possa essere interessante osservare quale sia il contributo che la manodopera migrante, che vive in parte nelle aree montane, dà a questo distretto. Nello specifico è utile analizzare il ruolo dei migranti in quelle produzioni locali conosciute fino ad oggi per essere oggetto di trasmissione di un patrimonio che passa di generazione in generazione all’interno delle famiglie dei produttori. I casi più importanti a livello economico e che fanno leva sulla trasmissione intergenerazionale nella comunicazione del prodotto, assumendo un valore simbolico importante, sono soprattutto il prosciutto di Parma e il formaggio Parmigiano Reggiano¹⁰⁶.

Considerando le opportunità lavorative come fattori di attrazione di manodopera straniera, l’importanza economica del distretto alimentare emiliano romagnolo si riflette anche nella demografia delle aree montane della regione. Nella Tabella 3 è rappresentata l’incidenza della

¹⁰⁴ <https://mondoeconomico.eu/le-lancette-dell-economia/lombardia-veneto-emilia-romagna-piemonte-economia-rapporto-intesa-sanpaolo> (ultima consultazione 7 ottobre 2024).

¹⁰⁵ I distretti economici della regione sono distinti in cinque aree. Il primo e più diffuso è quello della meccanica: macchine per l’imballaggio di Bologna; il *food machinery* di Parma; ciclomotori di Bologna; macchine agricole di Reggio Emilia e Modena; macchine per il legno di Rimini; macchine utensili di Piacenza; macchine per l’industria ceramica di Modena e Reggio Emilia e meccatronica di Reggio Emilia. Subito dopo viene quello dell’agro-alimentare, che si estende alle pendici montane, comprendente: l’alimentare di Parma; i salumi del modenese; l’ortofrutta romagnola; i salumi di Parma; il lattiero-caseario di Reggio Emilia e quello parmense; i salumi di Reggio Emilia. Ci sono poi quelli del ‘sistema casa’ (piastrelle di Sassuolo e mobili imbottiti di Forlì). I distretti del ‘sistema moda’ (maglieria e abbigliamento di Carpi, calzature di San Mauro Pascoli e l’abbigliamento di Rimini). Infine, i poli tecnologici: polo I.c.t. Emilia-Romagna; biomedicale di Mirandola e di Bologna (Intesa San Paolo 2021).

¹⁰⁶ Relativamente al decennio 2010-2020, il rapporto dell’agroalimentare dell’Emilia-Romagna specifica: «la manodopera familiare si è ridotta in misura consistente (-44,2% delle persone e -30% giornate lavorate), pur rimanendo largamente prevalente, mentre quella non familiare è notevolmente aumentata (+38,8% delle persone e +46,4% giornate lavorate), caratterizzandosi sempre più per una maggiore temporaneità ed un’ampia presenza di lavoratori stranieri. Anche all’interno delle due tipologie aziendali (familiari e non) i cambiamenti riguardano le diverse categorie della manodopera» (Emilia-Romagna, 2023, p. 231).

popolazione straniera residente nelle regioni italiane affiancata a quella nei comuni classificati come totalmente o parzialmente montani raggruppati in regioni. La particolarità della regione Emilia-Romagna è che questa si trova al primo posto in entrambe le colonne, mentre altre regioni ad alta presenza straniera (come Lombardia e Veneto) non presentano le stesse alte percentuali nei loro comuni montani.

In considerazione di ciò, si può georeferenziare la presenza regionale grazie agli strumenti di mappatura messi a disposizione dal portale statistica della regione Emilia-Romagna¹⁰⁷, ottenendo la rappresentazione geografica dei comuni dove l'incidenza di popolazione straniera sul totale dei residenti è più elevata. Dopo quindi aver fatto una prima perlustrazione statistica e mappale della popolazione straniera in Emilia-Romagna ed aver individuato i comuni con maggiore incidenza della popolazione straniera (>14%), ho isolato quelli montani di piccola dimensione (inferiore o uguale a 5.000 abitanti) ottenendo l'elenco ordinato presentato sotto nella Tabella 4.

¹⁰⁷ <https://statistica.regione.emilia-romagna.it/> (ultima consultazione 7 ottobre 2024).

Tabella 3 Percentuale di residenti stranieri nei comuni classificati come totalmente o parzialmente montani e residenti stranieri nelle regioni. Dati Istat relativi all'anno 2019.

Regioni italiane	Residenti stranieri nei comuni classificati come totalmente e parzialmente montani (%)	Residenti stranieri nella Regione (%)
Emilia-Romagna	11.97%	12.28%
Lazio	11.83%	11.62%
Umbria	11.07%	11.06%
Toscana	9.56%	11.19%
Friuli-Venezia Giulia	9.19%	9.08%
Trentino-Alto Adige	9.13%	9.13%
Marche	8.59%	8.97%
Liguria	8.57%	9.44%
Lombardia	8.30%	11.75%
Veneto	7.83%	10.22%
Piemonte	7.25%	9.84%
Abruzzo	7.23%	6.81%
Valle d'Aosta	6.60%	6.60%
Calabria	5.08%	5.66%
Molise	4.09%	4.55%
Sicilia	3.76%	4.00%
Campania	3.68%	4.57%
Puglia	3.44%	3.45%
Basilicata	3.40%	4.12%
Sardegna	3.35%	3.41%

Fonte: Dati Istat 2019 rielaborati dagli autori (Bergamasco, Membretti, Molinari 2021, p. 69).

Tabella 4 Elenco dei comuni montani piccoli (sotto i 5000 abitanti) per provincia che presentano la maggiore incidenza di stranieri sul totale della popolazione residente (dati Istat al 1° gennaio 2023).

Denominazione comune	Totale pop.	% Incidenza pop. stranieri	Classificazione comune montano
CALESTANO (PR)	2.078	21,2	Totalmente m.
GALEATA (FC)	2.466	20,6	Totalmente m.
PORTICO E SAN BENEDETTO (FC)	724	16,9	Totalmente m.
PIEVEPELAGO (MO)	2.273	15,2	Totalmente m.
TIZZANO VAL PARMA (PR)	2.139	15,1	Totalmente m.
CIVITELLA DI ROMAGNA (FC)	3.655	14,8	Parzialmente m.
ZOCCA (MO)	4.662	14,6	Totalmente m.
MONTESI (MO)	3.278	14,0	Totalmente m.

Fonte: Rielaborazione dei dati Istat relativi al 1° gennaio 2023 reperiti sul portale statistico della regione Emilia-Romagna.

I comuni elencati presentano una storia demografica sostanzialmente simile poiché vedono la popolazione crescere fino ai primi decenni del Novecento¹⁰⁸, per poi decrescere inesorabilmente fino agli anni Novanta. Tutti i comuni presentano una curva demografica che torna a salire tra gli anni Novanta e i primi anni Duemila. Fanno eccezione Civitella di Romagna (unico comune in elenco parzialmente montano) e Tizzano Val Parma, che si trovano entrambi in una situazione di stabilità, ma non propriamente di decrescita.

Un'altra particolarità che si può dedurre dall'osservazione statistica è la preponderanza di certe nazionalità di provenienza rispetto al totale. Alcuni comuni infatti spiccano per la prevalenza di una nazionalità rispetto alle altre presenti sul territorio comunale¹⁰⁹: Calestano ha una netta prevalenza di cittadini srilankesi (circa il 45% degli stranieri); a Galeata il 41% degli stranieri sono marocchini; a Zocca la percentuale dei marocchini raggiunge il 50%; e infine, a

¹⁰⁸ Ovvero fino al 1911 oppure il 1921, mentre solo Zocca, Civitella di Romagna e Montese presentano il calo a partire dal 1936.

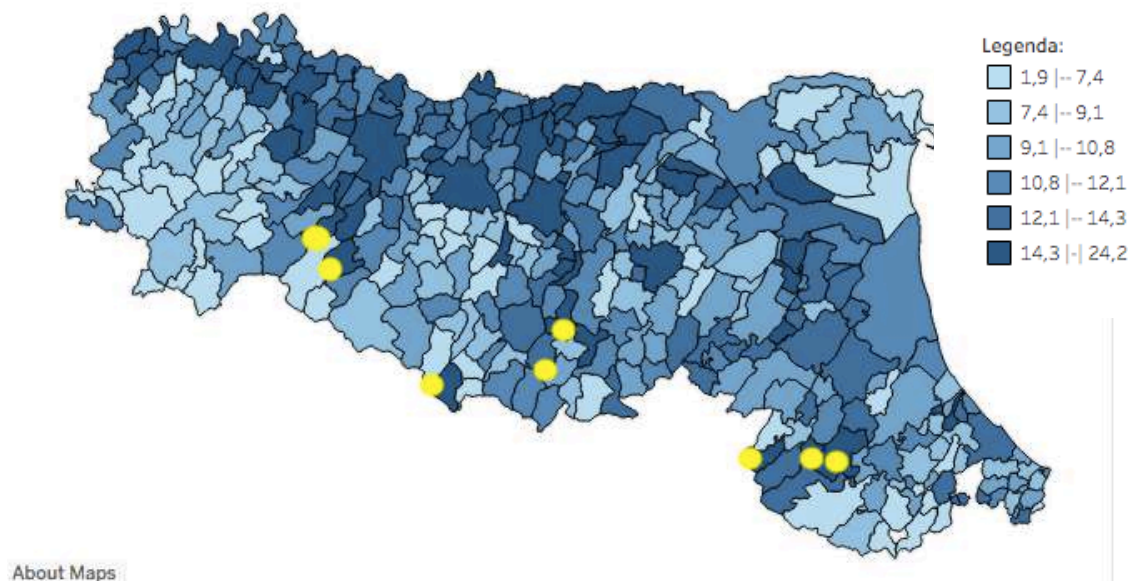
¹⁰⁹ Dati al 2021 reperibili sul sito: <https://ugeo.urbistat.com/adminstat/it/it/demografia/dati-sintesi/> (ultima consultazione 7 ottobre 2024).

Portico e San Benedetto la nazionalità prevalente (il 44%) è nigeriana. Negli altri comuni le nazionalità prevalenti sono almeno tre.

Una rilevazione che è difficile da effettuare attraverso i dati Istat, è quella della distribuzione territoriale. Non si è infatti in grado di comprendere se i nuovi abitanti di origine straniera vivano nel capoluogo comunale o nelle frazioni. Per questo motivo, nella primavera del 2021, decisi di affrontare un viaggio di circa un mese con lo scopo di visitare quei comuni situati sulla catena montuosa della regione per rendermi maggiormente conto di quali fossero gli ambiti e gli ambienti di insediamento delle nuove popolazioni. Nella Figura 6 sono evidenziate con un punto di colore giallo le aree da me visitate. Questo mese di sopralluogo - svolto tra maggio e giugno 2021 per mezzo di un camper per potere permanere qualche giorno in ciascuno dei comuni oggetto del mio interesse - mi ha portato ad effettuare alcune interviste con persone chiave dei vari comuni in cui facevo tappa: sindaci, esponenti dell'associazionismo locale, responsabili di spazi pubblici. Oppure con persone incontrate casualmente nelle piazze o nei bar.

Lo scopo del sopralluogo era anche quello di rendermi conto di quanto il contesto territoriale più ampio influisse sulle dinamiche demografiche dei piccoli comuni e in particolare in che modo avesse una influenza sulla scelta di stabilirsi da parte dei nuovi abitanti di origine straniera. La presenza di piccoli o medi centri di produzione nei pressi dei comuni; la presenza di una rete di trasporto pubblico efficiente; un tessuto sociale dinamico e connesso ad altri contesti territoriali, sono elementi che potevano spiegare, in parte, il potere attrattivo di certi comuni rispetto ad altri. Avevo infatti la sensazione che i distretti produttivi, insieme ad altri fattori che andavano individuati, fossero in una dinamica relazionale tra loro in grado di permettere la sopravvivenza di quei territori. Se infatti si osserva la mappa dei sopralluoghi effettuati si nota una vicinanza geografica dei comuni montani in cui la percentuale della presenza straniera è più elevata. Questo anticipa in qualche modo il concetto di 'sistema territoriale' (Balbo 2015) che si andrà ad approfondire nei capitoli successivi.

Figura 6 Incidenza della popolazione straniera nei comuni dell'Emilia-Romagna (dati 1° gennaio 2023) con segnalazione dei comuni sopralluogo tra il mese di maggio e giugno 2021.



Fonte: mappa componibile sul sito della statistica regione Emilia-Romagna su dati Istat al 1° gennaio 2023¹¹⁰.

Tralasciando per il momento i comuni parmensi, la situazione che ho potuto cogliere nel modenese, in quei brevi giorni di sopralluogo, mi ha portata ad evidenziare un contesto interessante a Pievepelago, dove una presenza prevalente di rumeni, kosovari e moldavi impiegati nel settore forestale e della cura alla persona sta facendo crescere il paese. Il comune è inserito nel contesto del vicino Parco del Frignano e, oltre al settore forestale, sono presenti anche alcune imprese nel settore della meccanica e dei motori. La presenza kosovara e rumena caratterizza anche Montecreto, uno dei comuni che compongono le pendici del Monte Cimone (2.165 m s.l.m., maggiore rilievo dell'Appennino settentrionale), che insieme a Fiumalbo, Sestola, Fanano e Riolunato, sente l'influenza del turismo legato a questa pendice montana, così come Montese.

Anche questo comune, dopo la forte emigrazione che ha caratterizzato tutto il XX secolo (verso Brasile, Cile, Argentina e Venezuela), ha visto crescere la popolazione a partire dagli anni Duemila e oggi le cittadinanze diverse da quella italiane sono prevalentemente quelle rumena, albanese, marocchina e indiana. In questa zona del modenese è presente qualche fabbrica che produce infissi, prefabbricati in legno e gomma. Il comune rientra ancora nella zona di produzione del Parmigiano Reggiano, che anche qui coinvolge soprattutto cittadini di

¹¹⁰ <https://public.tableau.com/app/profile/servizio.statistica.regione.emilia.romagna> (ultima consultazione 7 ottobre 2024).

origine indiana. Anche a Montese, come in molti comuni reggiani e parmensi, gli indiani vivono soprattutto nelle frazioni andando a delineare una geografia abitativa piuttosto simile agli altri comuni attraversati. Altri distretti di richiamo sono quelli della meccanica e quello della macellazione delle carni collegato, come vedremo, alla produzione salumiera del parmense. La raccolta delle impressioni sulle nuove presenze a Montese mi ha portato inizialmente a confrontarmi con le persone presenti nel principale bar del paese, che ha sede nella piazza. Successivamente sono stata indirizzata alla biblioteca dove mi sono resa conto della multifunzionalità di tale luogo. La bibliotecaria, oltre ad occuparsi del prestito dei libri, era attiva sul fronte della ricerca dell'impiego per tutti coloro che, soprattutto stranieri, avevano difficoltà nella compilazione di un curriculum vitae, la creazione dello Spid, il reperimento dell'alloggio. La biblioteca era a disposizione per l'uso del computer e della stampante per chi non ne possedeva a casa. Oltre a notare come nei paesi molto spesso questo tipo di servizi dipendano dalla energia e dalla volontà delle (poche) persone attivamente impegnate, piuttosto che dalla presenza garantita dalle istituzioni di certi servizi di base, il confronto con lei ha evidenziato che la relazione tra le differenti comunità presenti in paese era caratterizzata da differenze e discontinuità. Per esempio, non trovava che vi fosse relazione tra gli indiani, che di rado frequentavano il paese, e i residenti di lungo periodo. Mentre era più probabile che si osservassero interazioni tra cittadini dell'est Europa e gli anziani residenti. Anche a Montese si è confermata una più favorevole situazione alloggiativa poiché i costi delle case erano più contenuti rispetto ai paesi di bassa valle come Vignola, Pavullo e Porretta. La presenza delle seconde case era particolarmente evidente e il comune è sede di molte residenze fittizie, le cosiddette 'residenze Imu'. A Montese come altrove, il periodo del Covid ha richiamato molti nuovi abitanti italiani.

L'itinerario modenese si è concluso a Zocca, una cittadina cresciuta molto velocemente e che mostrava i segni di questa crescita nelle numerose palazzine stile anni Sessanta e Settanta. Zocca risente dell'economia dei comuni circostanti, tra il modenese e il bolognese, dove si concentrano, tra le altre, le produzioni della castagna (Fanano, Montefiorino, Pievepelago, Sestola, Castel d'Aiano, Lizzano in Belvedere, Vergato) e della patata (Castel d'Aiano, Tolè e Vergato). A Zocca, come a Vergato, la presenza straniera è soprattutto rappresentata dalla cittadinanza marocchina, presente in quei luoghi già dagli anni Novanta. In particolare, il centro islamico di Vergato costituisce un riferimento per i migranti di fede islamica delle zone circostanti. Appresi inoltre che, in particolare a Vergato, sono molti anche i residenti italiani pendolari con Bologna. Il costo delle case nel capoluogo emiliano è sempre più proibitivo e Vergato costituisce un ottimo compromesso tra il desiderio di tranquillità verde, il reperimento

di sistemazioni abitative a costi abbordabili e la necessità di spostarsi per lavoro, con un collegamento in auto di circa un'ora, o un'ora e mezzo. Vergato assume dunque le caratteristiche di paese dormitorio, dal momento in cui chi lo sceglie lo fa anche e soprattutto per ragioni di sostenibilità economica. Ricordo che il mio interlocutore parlava in termini nostalgici del 'Vergato di una volta', di quando in paese c'era tanta gente del posto, mentre oggi anche qui sono molti i 'residenti Imu' che non si conoscono.

Il mese di viaggio si è concluso infine in provincia di Forlì-Cesena. Sono stata richiamata fin qui dalle percentuali elevate di presenza straniera che sono emerse in due comuni in particolare, Galeata e Civitella di Romagna, entrambi facenti parte della Romagna toscana che, a differenza di quella emiliana, è stata inclusa nella grande ricerca promossa dall'Istituto Nazionale di Economia Agraria (INEA) i cui risultati sono confluiti nella famosa pubblicazione *Lo spopolamento montano in Italia* (1934) curata da Ugo Giusti (Volume VI, l'Appennino-Emiliano-Tosco-Romagnolo). Come visto, se per alcuni comuni non si può parlare di una crescita strutturale, Galeata e Civitella di Romagna sentono entrambe l'influenza delle produzioni di pollame, in particolare di una grande azienda (l'azienda Pollo del Campo del gruppo Amadori) che qui impiega più di mille operai.

La sindaca di Galeata (di centro sinistra e in carica dal 2009, denominata da alcuni in tono dispregiativo 'la sindaca degli stranieri') mi raccontò di come l'opposizione, allora rappresentata dalla Lega, spesso si riferisse al paese con l'espressione 'la feccia della Val Bidente' proprio in riferimento all'alta percentuale di stranieri nel paese. Mi riferì che dal comune i giovani non smettono di andarsene ma che, appunto, la tenuta demografica è garantita dai nuovi abitanti che trovano un richiamo soprattutto nelle possibilità di lavoro aperte in zona dall'industria agricola nel settore aviario, ma anche grazie alle politiche della casa che hanno visto i comuni in collaborazione con la regione per valorizzare immobili inutilizzati. Il tema della casa è stato decisivo nel determinare l'arrivo dei nuovi abitanti, in maggioranza di origine marocchina.

Galeata è in collegamento con i vicini territori di Civitella di Romagna e di Santa Sofia grazie alle attività economiche che richiamano la presenza straniera, ma Civitella è descritta, dalla responsabile dell'ufficio stranieri, come una cittadina più favorevole a cedere in affitto le case agli stranieri rispetto a Galeata.

Dopo aver constatato, insieme alle mie interlocutrici, l'assenza di un tasso di criminalità rilevante, il che dovrebbe silenziare le voci allarmiste di una certa parte politica, entrambe le testimonianze romagnole mi hanno fatto riflettere sulle forme del controllo sociale che si sviluppano nelle cittadine di ridotte dimensioni. Se in città gli immaginari sullo straniero sono

spesso opportunisticamente associati alla criminalità e all'instabilità, è stato per me interessante notare come in questi paesi – già di per sé indeboliti e provati da dinamiche demografiche che li hanno impoveriti – gli immaginari si sovrappongono curiosamente in modo del tutto inedito e assumono colori contrastanti. Per fare un esempio, anche in questa parte della Romagna, che spicca per una particolare produzione agro alimentare, da una parte emerge la narrazione che porta la tipicità a baluardo di una purezza incontaminata, che in questo caso rappresenta la tradizione che si sta perdendo. Dall'altra ci sono per così dire gli 'scarti' degli immaginari (Varotto 2020) rappresentati da un tipo di popolazione che non ti aspetteresti di trovare in quei territori (la feccia della Val Bidente, appunto). Una popolazione marginalizzata all'interno dei territori del margine, la cui presenza è percepita come una invasione con il pericolo che si sostituisca all' 'autentico' abitante del posto.

Nonostante le percentuali non fossero particolarmente elevate nella provincia reggiana, le settimane di sopralluogo hanno portato molte informazioni e stimolato riflessioni legate ad alcuni specifici territori dell'Appennino reggiano. Sono state preziose le interviste con i sindaci di Toano, Carpineti, Casina, Castenovo ne' Monti e quelle ai tecnici del Parco dell'Appennino tosco-emiliano e dell'Unione Montana dei comuni dell'Appennino reggiano. Tuttavia, poiché questo excursus ha la funzione di fornire solo alcuni elementi di riflessione utili a contestualizzare il caso etnografico che verrà introdotto nel capitolo successivo, è stato necessario circoscrivere le descrizioni dei comuni attraversati.

Tra i comuni reggiani, a Toano le attività lavorative sono concentrate nell'industria lattiero casearia che permette l'insediamento stabile di mungitori e casari per lo più di origine straniera. Geograficamente il territorio è come fosse suddiviso in due parti: alcune frazioni sono abitate da cittadini stanziali, mentre in altre la popolazione aumenta annualmente durante l'estate ma diminuisce in inverno poiché sede per lo più di villeggiatura estiva. L'immagine con cui chiudo la descrizione di questa esperienza è stata scattata proprio nel comune di Toano e penso descriva bene la sensazione della sovrapposizione, talvolta conflittuale, degli immaginari che si considerano 'legittimi' con quelli 'illegittimi' relativi alla montagna appenninica tosco-emiliana. Nel cartello di ingresso del paese, qualcuno ha forse voluto ironizzare sull'eterogeneità della popolazione residente richiamandosi all'esotismo di Kuala Lumpur, capitale della Malesia.

Figura 7 Cartello di ingresso di Quara, una frazione di Toano (Reggio Emilia).



Fonte: Foto dell'autrice.

Capitolo III

Ambiente e popolamento in Val Baganza

La sera della Vigilia del 2021, dopo aver ricevuto l'avviso dell'orario della messa da una mediatrice culturale srilankese che avevo letteralmente pedinato telefonicamente per oltre un mese fino ad ottenere finalmente una risposta solo il giorno prima, alle 19 arrivai sola alla chiesa di S. Pietro e Santa Maria della Pace a Marzolarà, frazione del comune di Calestano. La mediatrice infatti, che ancora non conoscevo personalmente, non poté venire con me e non sapevo bene cosa aspettarmi da quella serata.

Il parcheggio del paese era pieno e io mi avvicinai alla chiesa entrando come in punta di piedi con la sensazione di stare entrando a casa di qualcuno. Per di più a mani vuote. Speravo, dentro di me convincendomene, che forse del tutto a mani vuote non ero. Mi misi ad un lato della chiesa, che era già piena di persone. Cominciai a guardarmi intorno rendendomi subito conto di essere l'unica 'italiana' in una pletora di fedeli di origine srilankese.

Non ero mai entrata nella chiesa di Marzolarà. Raramente ero passata da queste parti e le volte che avevo fatto questa strada in macchina non mi era mai venuta la curiosità di fermarmi perché questa chiesa, non piccola per un paese di circa seicento persone, aveva per me l'aspetto di una tipica chiesa di Appennino: solitamente vuote, poco frequentate e, per questo, molto spesso chiuse. La carenza di fedeli e di parroci rende questi ultimi pendolari tra una parrocchia e l'altra. Intravedendola passando in macchina mi risultava in qualche modo anonima ed avevo l'idea che fosse certamente troppo grande per i pochi fedeli che abitavano la frazione. Questa è una storia comune in molti paesi della montagna parmense cioè quella delle nuove costruzioni pubbliche che risalgono ai primi decenni del Novecento ed è successo soprattutto per le chiese e le scuole. Gli abitanti, in quegli anni, sentivano l'esigenza di ampliare le strutture decisamente troppo piccole per accogliere la moltitudine di persone che vivevano allora in paese. Ed è stato proprio grazie alle emigrazioni che sono arrivati i fondi per costruire le nuove chiese e le nuove scuole. Ironia della sorte è che quelle edificazioni – sostenute da chi viveva oltremare con il pensiero che il proprio luogo di origine rimanesse uguale a sé stesso – sono avvenute proprio quando le persone se ne stavano andando e i paesi stavano cominciando a svuotarsi, subendo le trasformazioni più radicali. Doppie scuole e doppie chiese si trovano ora in molti luoghi della montagna. In questo caso la chiesa vecchia di Marzolarà – molto più piccola di quella nuova – è proprio attaccata a questa e oggi funge da salone per le feste.

Guardandomi intorno mi rendevo conto che c'erano invece ben pochi spazi vuoti nelle panche all'interno della grande chiesa e che questa era decisamente gremita di persone vestite tutte in modo molto elegante. Era piena di famiglie. I bambini erano molti e gli adolescenti apparivano come i più attivi nella preparazione della messa: portavano fiori, collegavano cavi elettrici, preparavano l'altare... Delle donne, quasi tutte con i capelli lunghi tenuti sciolti sulle spalle, qualcuna portava un velo bianco ricamato sul capo. Osservandole, ho pensato che questa chiesa non avesse visto donne velate sedute tra i suoi banchi per almeno sei o sette decenni.

Figura 8 La nuova e la vecchia chiesa di Marzolaro.



Fonte: foto dell'autrice.

Me ne stavo dietro ad una colonna della navata di sinistra pensando a queste cose, sentendomi anche un poco osservata, quando sobbalzai per l'alto volume della musica elettronica che sancì così l'inizio della messa. Un inizio direi, per gli standard ai quali ero abituata, piuttosto spettacolare. Una lunga fila di bambine vestite da angelo con rotondi tutù bianchi e grandi ali di piuma che ballavano danze srilankesi a ritmo di musica, erano seguite dalla sacra famiglia: un piccolo Giuseppe con una finta barba scura e una bambina vestita di velo azzurro che proteggevano un bambolotto. Poi, dietro di loro, mentre canti in singalese erano amplificati da casse elettroniche e accompagnati da un'orchestra polistrumentale, una fila

piuttosto lunga di chierichetti e parroci si recava all'altare. Gli officianti erano tre parroci e la messa ha seguito le stesse fasi di quelle da me conosciute. Inizialmente l'unica differenza pareva la lingua, nessun accenno in italiano, e i canti, che mi richiamavano alla memoria melodie che avevo sentito in India tanti anni prima. Solo al termine della messa, durata quasi tre ore a causa di una lunga predica in singalese del parroco – molto vivace e interattiva con l'assemblea – e dei numerosi canti, c'è stato un momento che ho pensato essere particolare: quello dell'offertorio. Nella mia esperienza la processione offertoriale si esplicitava nel semplice percorso di pane, vino, acqua ed offerte per la chiesa dal fondo di questa fino all'altare. Mentre in questo caso questi oggetti, portati da una famiglia, sono stati seguiti da una movimentazione generale di tutti i partecipanti che, con un brusio di fondo, rovistavano dentro borse e sacchetti per poi mettersi in fila e portare al parroco i doni che avevano preparato. È stato un momento che è durato a lungo e che ha coinvolto tutti i partecipanti.

In chiusura, si spalancò il portone della navata centrale e, nel cortile della chiesa, erano già pronti due banchetti di cibo. Una macchina parcheggiata a lato emetteva, dalle sue casse, musica vivace ad alto volume. I tre parroci srilankesi si trovavano già all'uscita, privi dei loro paramenti sacri, per salutare i fedeli che si apprestavano ad andare a casa mentre alcune persone trafficavano ancora all'interno della chiesa per sistemare perché, dopo questa messa, sarebbe iniziata quella degli italiani.

Anche per me era giunta l'ora di andare a casa e così, dopo aver salutato, ripresi la macchina pensando che la chiesa di San Pietro e di Santa Maria della Pace non era poi così tanto una 'tipica' chiesa di Appennino. Racchiudeva al suo interno qualcosa che doveva essere osservato meglio: era una chiesa piena – non vuota – e viva, che in ogni angolo era stata curata e abbellita di fiori profumati e cosparsa di abbondanti dosi di incenso (un'altra cosa che mi colpì molto fu proprio l'uso copioso di incenso e candele durante tutta la messa). Sulle pareti interne c'erano targhe che potevano maggiormente significare qualcosa per gli anziani del posto, come quella dedicata a Don Giovanni Consigli: il parroco benvenuto del paese morto nel 1923 a cui si deve la dedizione della chiesa alla Madonna della Pace. Nel libro parrocchiale (Ollari, Viola 2000) c'è un richiamo alla storia di Don Luigi Consigli a cui sono legati i ricordi dei tristi giorni del luglio del 1944 quando, andando a pregare in ginocchio sul corpo di un tedesco ucciso e disteso sulla piazza, evitò, con questo gesto, il pericolo di rastrellamento nell'intero paese. Ci sono appesi gli ex voto e poi anche i ricordi di ringraziamento per la scampata peste del 1885. C'è anche un affresco, su una parete vicino al presbiterio, raffigurante Sant'Antonio da Padova.

Proprio ai suoi piedi si è formato un piccolo solco, poi ridipinto, perché «fatto dai cingalesi»¹¹¹ a forza di andare a salutare toccandolo», mi disse successivamente un'anziana parrocchiana. Se dunque scarso significato assumono quelle targhe e quegli ex voto riconosciuti probabilmente solo da buona parte della popolazione locale, per lo più anziana, l'affresco di Sant'Antonio da Padova riceve invece un'attenzione particolare da parte dei fedeli srilankesi.

Sant'Antonio, nato in Portogallo nel XII secolo e morto a Padova nel XIII, fu frate francescano che viaggiò molto per predicare prima in Portogallo, poi in Francia e poi in Italia. Il suo culto arrivò fino in Sri Lanka portato dai missionari portoghesi che attraversarono l'Oceano Indiano nel XVI secolo. Una devozione che rapidamente si diffuse portandola ad essere la più sentita di tutta la parte cattolica dell'isola e che si è rafforzata anche grazie all'arrivo nel Paese, nel 2011, delle reliquie del santo (Cordova 2022a). Oggi la venerazione srilankese per Sant'Antonio è evidente in modo particolare il giorno del 1° maggio poiché a Padova ha luogo ogni anno il più grande raduno della diaspora srilankese in Italia, alla quale partecipa una massa di persone formata da migliaia di migranti provenienti dal nord al sud dello stivale (Nardella 2024)¹¹².

Una volta salita in macchina, pensando all'affresco di Sant'Antonio nella chiesa di Marzolaro, ho immaginato che quello fosse un angolo di chiesa che probabilmente la fa sentire più vicina agli srilankesi del posto. Quella che c'è con Sant'Antonio è un'interazione densa che non c'è invece con altri simboli presenti nella chiesa. Uno spazio di significazione che assume un'accezione particolare, un rapporto intimo speciale e in gran parte sconosciuto ai locali, che richiama altri luoghi sacri e maestà presenti in Sri Lanka. Un santo che, come vedremo, insieme alla Madonna della Pace, contribuisce a ricostruire un 'pezzo di casa'.

Fu quindi quello il mio primo momento sul campo. Ripercorrevi i tornanti in macchina, inconsapevole che a quella messa ne sarebbero seguite tante altre. Presi, nel frattempo, appunti vocali rendendomi conto che il gesto del dono, che avevo osservato durante l'offertorio, mi dava l'impressione di essere qualcosa di più ampio rispetto alla processione offertoriale prevista dal rito cattolico romano. Una liturgia che racchiudesse significati più estesi rispetto al precetto, fatta con modalità che descrivevano reti di relazioni complesse e che ancora non potevo vedere.

¹¹¹ Uno dei miei interlocutori mi spiegò che il termine 'cingalese' è inappropriato poiché è un'eredità dello stato coloniale (lo Sri Lanka era la colonia di Ceylon, da qui il termine cingalese). Anche l'uso del termine 'singalese' è problematico poiché si riferisce ad una sola popolazione dello Sri Lanka e, come nota Giovanni Cordova (2022a), riproduce i meccanismi di discriminazione alla base del conflitto nel Paese. Con il termine 'srilankese' invece ci si riferisce ai cittadini provenienti dallo Sri Lanka e dunque, per estensione, esso comprende anche gli altri gruppi etnolinguistici del Paese, non solo quello singalese.

¹¹² Si parlerà dell'importanza del pellegrinaggio alla basilica padovana più approfonditamente nell'ultimo capitolo.

Decisi dunque che se mai avessi voluto iniziare nel modo giusto un rapporto duraturo e profondo con le persone che avevo appena osservato - e con cui mi ero sentita partecipe in ogni momento della celebrazione pur non conoscendo la lingua singalese - avrei dovuto fare del dono il mio principale strumento di interazione e presentazione. Non sarei quindi più tornata sul campo a mani vuote.

La chiesa di Marzolarà mi pareva un buon luogo in cui iniziare a studiare le relazioni tra locali e nuovi abitanti del paese. Successivamente mi resi conto che quell'edificio non era che uno dei luoghi di interazione, o mancata interazione, tra le comunità che lo abitano. Da chi è abitato il borgo e quali sono state le popolazioni che hanno attraversato la valle anche in epoche meno recenti?

È necessario descrivere a grandi linee il popolamento della Val Baganza per comprendere le geografie territoriali e le intersezioni delle traiettorie delle comunità che la abitano oggi. Per fare questo è anche utile descriverla nelle sue caratteristiche ambientali e rendersi conto così di quanto le peculiarità del territorio abbiano plasmato, e contribuiscano ancora a plasmare, i destini delle popolazioni che vi abitano o che sono venuti ad abitarci in tempi più recenti.

3.1 Geologia e ambiente

Il torrente Baganza nasce alcuni chilometri a est del Passo della Cisa, posto nella parte sud della regione Emilia-Romagna al confine con la Toscana, e si sviluppa per circa sessanta chilometri verso nord andando a confluire nel torrente Parma, presso il capoluogo di provincia. La valle segue la direzione orografica di molti altri torrenti e fiumi che sorgono sul crinale e scorrono lungo il versante nord dell'Appennino tosco-emiliano. Essi appaiono come disposti a pettine confluendo nei centri della pianura padana. Marzolarà è collocata proprio nelle adiacenze del torrente e Calestano, il comune di cui fa parte e che è considerato totalmente montano, ha una variazione altimetrica che oscilla da un minimo di 293 m s.l.m. ai 1.313 m s.l.m. nei pressi del crinale che divide la Val Baganza dalla Val Parma (Zanzucchi 1977a). Marzolarà, collocata, a 323 m s.l.m., rappresenta l'ultima appendice montana prima di raggiungere la porzione collinare e poi pianeggiante rappresentata dal comune di Felino. La vicinanza ai declivi più impervi che stanno nella parte sud della frazione fa di Marzolarà il primo paese di montagna che si incontra provenendo da Parma.

Figura 10 Veduta di un tratto della valle.



Fonte: foto dell'autrice.

Come detto nel capitolo I, il Monte Sporno, situato proprio alle spalle di Marzolarà, era meta di escursioni già all'epoca dei Borbone e la frazione, come vedremo, è stata per lungo tempo una frequentatissima località sciistica grazie alla sua vicinanza alla città di Parma e al fatto che fosse il primo paese dove cadeva copiosa la neve. Il torrente Baganza, nel suo millenario fluire, ha causato – e causa ancora oggi – profonde erosioni, dando forma alla valle e provocando numerosi movimenti franosi anche nei pressi dei centri abitati, molto spesso causando l'interruzione dei collegamenti tra le località, talvolta isolandole del tutto¹¹³. La geologia della valle è infatti caratterizzata da una varietà di rocce di natura sedimentaria e di ambiente marino, formate per deposizione lenta milioni di anni, di fanghi, sabbie e ciottoli su fondali più o meno profondi (Zanzucchi 1978; 1996). Anche se le rocce maggiormente diffuse nella valle (dette *flysch*) risultano particolari per la loro stratificazione e colorazione - che varia dal bruno al giallo ocra, fino al grigio chiaro e al bianco calce - sono presenti tuttavia, in alcune specifiche località, particolarissimi affioramenti degni di nota (Zanzucchi 1997). Vi sono sia alcuni blocchi di rocce ignee¹¹⁴ sia conformazioni di arenaria molto peculiari sorte inizialmente dalla stratificazione di sabbie e, in seconda fase, dal movimento della tettonica a placche che ha fatto in modo che queste stratificazioni orizzontali di arenaria si sollevassero verso l'alto assestandosi in posizione verticale. Tale movimentazione ci permette oggi di osservare delle lingue di pietra grigia, alte centinaia di metri e del tutto isolate, stagliarsi verso l'alto nel mezzo della vegetazione mista dei boschi della valle. Queste conformazioni, che si estendono nel sottosuolo fino all'Appennino modenese¹¹⁵, in Val Baganza sono perfettamente visibili in un'area circoscritta di soli cinque chilometri. Grazie al processo dell'erosione selettiva che hanno subito in questa zona, qui sono meglio esposte mostrandosi in tutta la loro spettacolarità. Esse vengono chiamate dalla popolazione locale Salti del Diavolo¹¹⁶.

¹¹³ L'anno a cavallo tra il 2023 e il 2024 è stato un anno speciale per le frane poiché, a seguito delle piogge copiose di fine inverno, ho potuto contarne una decina solo lungo la strada provinciale. La viabilità da e per Marzolarà ha subito lunghe interruzioni. Gli smottamenti, che si riversano sulla strada, sono un fenomeno in crescita negli ultimi anni anche a causa del mancato drenaggio delle acque nei campi, un tempo curati da chi li lavorava e sanati anche dall'istituzione provinciale, oggi del tutto indebolita.

¹¹⁴ Le rocce ignee sono formate per consolidamento di magmi e di materiali fusi ad altissime temperature e raffreddati lentamente a grandi profondità. È il caso dei graniti (rocce ignee intrusive) che si trovano in località Rombeco (graniti di Rombeco) e dei Groppi Rossi, entrambi situati in prossimità delle sorgenti del torrente Baganza e databili circa 250 milioni di anni (Zanzucchi 1977b).

¹¹⁵ Questa linea di arenarie è conosciuta nella letteratura geologica, dalle colline del Monferrato fino alla valle dello Scoltenna, in provincia di Modena (Zanzucchi 1978).

¹¹⁶ Sono interessanti le note lasciateci da Antonio Boccia (1804), già citato nel capitolo I, relativamente a questi Salti: «Questa pietra è il primo di que' massi chiamati dagli indigeni *Salti del Diavolo*, che dal nord-ovest al sud-est scendendo verso la Baganza vanno sull'istessa linea sino al di là del monte di Ravarano. La distanza dall'uno all'altro non è sempre uguale, a riserva di quelli che sono al disopra di Ravarano, che sono uniti, al pié de' quali vi sono delle cavità, asilo dei lupi, o delle volpi nella rigida stagione. La loro figura è per lo più un cono schiacciato. Assicurasi da quanti abitano queste ville circonvicine, che questi così detti Salti del Diavolo continuano nell'istessa

3.2 Antico popolamento

Ai piedi di questi Salti, oggi valorizzati da percorsi turistici (Dall'Olio et al. 2008), si sono sviluppati, in passato, oltre alle leggende¹¹⁷, anche importanti mestieri artigianali come quello dello scalpellino, occupazione tra le più diffuse della zona fino alla metà del secolo scorso. Le arenarie dei Salti infatti sono state utilizzate per secoli come pietre da lavorazione da generazioni di scalpellini per dare forma ai blocchi utili per la costruzione di abitazioni e stalle, ma anche fabbricati di importanza collettiva, come le chiese e i castelli (Zanzucchi 1985; 1989). Tuttavia, se la cosiddetta 'grana fina' - situata nel lato a monte della roccia (a nord dei Salti e detta localmente *mass ladéin*) - era utilizzata per costruzioni di pregio (come decorazioni, stemmi e capitelli ancora oggi visibili negli edifici dei paesi della valle), la 'grana grossa' invece – che veniva cavata nel versante a valle (lato sud) ed era composta da conglomerato di pietre per lo più alloctone – era utilizzata per la costruzione delle macine da mulino, per la macinatura sia delle granaglie grosse (la castagna e il mais, detto *melica*) sia dei cereali più fini (principalmente grano).

È anche la quantità di mulini presenti nella valle, oggi per lo più in stato di abbandono e completamente invasi dalla vegetazione o, in qualche caso, riadattati ad usi esclusivamente abitativi, che ci fa comprendere come questa fosse una valle fertile. Anche in Val Baganza risulta chiaro infatti come l'essere umano e l'ambiente abbiano condizionato l'uno il rapporto con l'altro. Si può ipotizzare una frequentazione umana già nei periodi del Neolitico e dell'Eneolitico grazie ad alcuni ritrovamenti di accette di pietra levigata, rinvenute anche a Marzolaro (Catarsi, Dall'Aglio 1996). Sono inoltre presenti attestazioni di due culture dell'età del bronzo: quella terramaricola¹¹⁸ nel pedemonte, e quella detta del 'bronzo di montagna' che viveva di agricoltura e pastorizia nelle alture (ibidem). La convivenza di culture differenti è interessante da osservare anche nei secoli successivi. Nella valle sono state rilevate infatti

linea fino all'Alpi di S. Pellegrino nel Modenese, e al di là s'inoltrano fin nella Romagna seguendo gli Appennini. Io però difficile a credere le ciance del volgo non posso prestarvi fede, tanto più che non ne ho veduto alcuno nelle valli trascorse intermedie alle alpi di San Pellegrino. Questi massi ciononostante presentano un vaghissimo spettacolo al fisico, e curioso osservatore non tanto per la loro struttura, quando per la loro posizione. L'istessa Baganza viene rinserrata nel suo passaggio all'est di Cassio tra due di questi salti» (Boccia 1804, p. 77). Il volgo, come lo chiama Boccia, non aveva del tutto torto poiché, come visto sopra, le arenarie si estendono dal Monferrato al modenese.

¹¹⁷ Il motivo per cui vengono chiamati Salti del Diavolo è perché Lucifero osò sfidare un eremita che qui era solito meditare. Un giorno il diavolo si presentò a lui nelle vesti di una provocante fanciulla e tentò di distoglierlo dalla preghiera offrendogli cibo e acqua. L'eremita, accortosi dell'inganno, lo cacciò mostrandogli il crocifisso. La fuga di Lucifero fu così disperata che enormi fiamme divamparono lungo il suo itinerario e da queste restarono le pietre che noi oggi possiamo ancora osservare, chiamate appunto Salti del Diavolo.

¹¹⁸ Le terramare sono oggi motte formate da un terreno nero e ricco di sostanze organiche la cui origine è da ricondurre al disfacimento di abitati preistorici. In passato sono state usate dai contadini emiliani come fertilizzanti.

testimonianze dell'espansione etrusca del V secolo a.C., ma anche, nel IV secolo a.C., la discesa in Italia delle popolazioni celtiche. Se i Galli Boi si insediarono nella pianura emiliana, la montagna rimase saldamente in mano ai Liguri per molto tempo. È della metà degli anni Cinquanta del Novecento il ritrovamento in valle di un elmo di bronzo a 'casco di fantino', il quale connubio delle caratteristiche estetiche dell'elmo e della tipologia di sepoltura nella quale fu rinvenuto induce a pensare ad una convivenza di queste due popolazioni in questo territorio (Ghillani 1996; Catarsi 2019). Personalmente ho sempre ritenuto questo reperto (attualmente conservato presso il Museo Archeologico Nazionale di Parma) davvero interessante poiché è la dimostrazione di come questi luoghi non solo siano stati per lungo tempo punti di collegamento tra ampie porzioni di territorio del nord e sud Europa, e quindi peculiari per il transito, ma anche di insediamento di popolazioni diverse tra loro.

La prima penetrazione dei Romani (III secolo a.C.) è stata dunque preceduta dall'insediamento di altre popolazioni che per il loro sostentamento agricolo già utilizzavano i corpi delle paleo-frane di valle, le cui caratteristiche fisiche (terreni 'sciolti' e leggeri, ricchi di acqua, con una copertura vegetale meno fitta e declivi meno impervi rispetto alle aree più vicine al crinale) sono importanti per comprendere il popolamento antico della bassa valle (Dall'Aglia 2009).

È anche in funzione anti-ligure che i Romani, nel 183 a.C., fondarono due colonie lungo il tratto della via Emilia tra Bologna e Piacenza: Parma e Modena. L'ubicazione delle due colonie è da ricondurre alla necessità di controllare le vallate appenniniche a queste afferenti (Ghiretti 2017)¹¹⁹. Dopo la sconfitta dei Liguri (150 a.C.) i Romani poterono impadronirsi così, oltre che della pianura, del settore collinare e poi montano descrivendo una regione a popolamento diffuso e capillare costellato da fattorie isolate e piccoli nuclei che, se in pianura erano stati organizzati entro maglie centuriali, in Appennino si costruivano entro unità morfologiche favorevoli, come i pianori, i terrazzi alluvionali e i corpi di antiche frane. È su queste che molti paesi della valle (recanti il suffisso *-anum*, che indica la proprietà fondiaria romana) sono stati costruiti, tra cui, appunto, Calestano (Dall'Aglia 1998).

Nei periodi successivi, un'altra caratteristica fisica ha favorito l'insediamento, ovvero le alture che hanno sostenuto l'arroccamento di difesa dalle invasioni. Si venne a costituire (nell'Appennino tosco-emiliano già dal VI secolo) un sistema limitaneo (Catarsi, Dall'Aglia 1996) ordinato da una catena di fortezze lungo tutto l'arco appenninico, collegate a vista e collocate in siti alti e naturalmente difesi, dove in alcuni casi si può ipotizzare una

¹¹⁹ Ci si riferisce a quelle dei fiumi Panaro e Secchia per Modena; il Parma, il Baganza, l'Enza e il sistema Taro-Ceno per Parma.

sovrapposizione tra antichi insediamenti e le successive strutture fortificate. Tuttavia, nel caso della Val Baganza, Manuela Catarsi e Pier Luigi Dall’Aglia (1996) sono prudenti nel delineare una continuità degli insediamenti (dall’età del Bronzo, ai *vici* di età romana, alle pievi medievali) poiché in questa valle si riconoscono condizioni ambientali differenti rispetto a quelle circostanti. Ciò è dovuto a una sostanziale difficoltà di passaggio di valico: nella parte più alta infatti v’è una scarsa quantità di siti di epoca medievale, dove le chiese spesso dipendono dalle pievi poste nelle vallate vicine. Se dunque gli insediamenti sono diffusi in bassa valle, lo stesso non è per quella porzione di valle più a monte, oltre Calestano, verso sud.

La scarsa presenza di insediamenti è anche spiegabile attraverso la viabilità antica. L’asse principale che risaliva il Baganza era infatti disposto sulla destra orografica del fiume, luogo in cui i terrazzamenti sono più ampi. Le vallette laterali al torrente¹²⁰ non sono solo state favorevoli all’insediamento umano grazie alla debole clivometria data dall’innescio di grandi paleo-frane, ma costituiscono un passaggio per la viabilità trasversale verso le valli attigue. Questo contribuisce a spiegare l’importanza di Calestano all’interno della paleogeografia della valle, poiché «posto appunto di fronte ad una paleo-frana terrazzata, all’incrocio della bisettrice di valle con un asse est-ovest, in corrispondenza di un guado là dove la valle, fino a quel momento stretta tra ripidi versanti, si apre e il fiume allarga il proprio letto» (Catarsi, Dall’Aglia 1996, p. 47)¹²¹.

¹²⁰ Ne è un esempio la Val Moneglia che collega Calestano alla Val Parma verso est.

¹²¹ La viabilità antica della Val Baganza molto probabilmente dunque si sviluppava nella parte destra risalendo la valle fino all’altezza di Fugazzolo o località Casaccia, per passare sul lato sinistro puntando verso l’antica strada di Monte Bardone (via Romea e poi Francigena) che conduceva in una parte più praticabile del valico verso la Toscana (Dall’Aglia 1981). Si può dunque sostenere, in accordo con Ghiretti (2011), che, soprattutto dopo il periodo romano, la strada del Baganza non avesse una sua autonomia itineraria, ma fungesse da asse di supporto alla più importante strada per il Passo della Cisa.

GENEVINA DESCRIPTIO
TOTIVS DITIONIS
PARMENSIS ANNO MDLII

PO F

SEPTENTRIO

111

3.3 Dal Medioevo alla fine del potere feudale

Dopo un breve excursus sulla storia del popolamento antico in Val Baganza, avendo messo in evidenza soprattutto l'importanza delle direttrici di comunicazione viaria, è utile focalizzare l'osservazione – seppur brevemente – sulla storia di Calestano per alcune ragioni. Innanzi tutto, per comprendere la direzione delle vie commerciali, che sono anche quelle che hanno permesso lo sviluppo dei paesi. In secondo luogo, anche per dimostrare che, grazie a queste vie di comunicazione – il cui controllo era ambito dalle principali famiglie dominanti del nord Italia – Marzolaro e il comune a cui oggi appartiene sono da sempre luoghi di transito e abitati anche da popolazioni provenienti da altre parti d'Italia e d'Europa. In periodo medievale queste importanti casate hanno portato con sé vaste alleanze politiche e successivamente, in epoca moderna, la trasformazione dei domini nel comune di Calestano ha fatto oscillare il pendolo delle influenze esterne sul territorio alternativamente verso Genova e verso Parma.

Un terzo elemento che emerge dalla storia del comune di Calestano è infine quello che ci conduce alla comprensione delle produzioni alimentari della valle e della sua economia attuale, ragioni che sono ancora alla base dell'attrattività di nuova popolazione anche ai nostri giorni, ovvero i prodotti alimentari derivanti dalla lavorazione del suino che ha basato il suo sviluppo sul commercio del sale.

La Val Baganza, così come l'adiacente Val Taro e la Val Magra in Lunigiana, sono state fondamentali accessi appenninici per il Mar Ligure. Questo era ben noto alla famiglia Fieschi. Discendenti dei Conti di Lavagna, erano una delle più importanti famiglie della nobiltà feudale nella Repubblica di Genova e avevano iniziato a ingrandire i loro feudi già nell'XI secolo. Tradizionalmente di parte guelfa, i Fieschi erano riusciti a dominare i principali passi appenninici di collegamento tra la pianura e il mare. Originari dell'entroterra di Levante, si contendevano i passi ma lasciarono i domini sui porti alla famiglia Doria¹²². Calestano era il più importante possedimento dei Fieschi nel versante a nord dell'Appennino tosco-emiliano. Luca Fieschi fu il primo ad ottenere pieno e legale possesso dei castelli di Calestano, Vigolone e Marzolaro nel 1313 (De Rosa 1996). Calestano, seppur politicamente indipendente da Parma, ha continuato a gravitare sulla città in termini di scambi economici e culturali. La Val Baganza, come asse di raccordo importante tra Parma e il mare, era dunque una direttrice che i Fieschi cercavano di padroneggiare nel tentativo di creare uno stato feudale unico tra la pianura e gli Appennini. Da allora, per lungo tempo, Calestano è stata contesa tra i duchi di Milano e i

¹²² La Val Baganza del XIV secolo era un territorio dominato principalmente dalle famiglie Rossi e dai Pallavicino. Confinante con i domini dei Landi e dei Malaspina, non ci si stupisce come i Fieschi cercassero di consolidare le fortezze nel territorio di Calestano (come quella di Apicella e Marzolaro).

Fieschi. Quando nel 1344 Parma passò al ducato di Milano per oltre un secolo si modificarono gli accordi per il dazio del sale tra Fieschi e Comune di Parma. Le dispute con quest'ultimo non mancarono ed è particolarmente sul commercio del sale che si manifestarono le più aspre divergenze (De Rosa 1996). Tuttavia, Riccardo De Rosa descrive il governo della famiglia genovese sul territorio di Calestano in generale come un «mite buon governo» (1996, p. 22) in cui anche nelle controversie sul sale il popolo calestanesi preferiva appoggiare i propri feudatari piuttosto che il Comune di Parma, visto come estraneo. Secondo lo storico, il fatto che non ci siano giunte notizie di tumulti contro i Fieschi da parte dei calestanesi è forse da ricondurre al rispetto dell'autonomia e degli usi che i signori assicuravano alla popolazione, questo forse in parte dovuto alla lontananza dal luogo di residenza della famiglia e la sua assenza dal castello per lungo tempo¹²³.

È anche a causa dei continui e costosi attacchi a Calestano da parte dei vicini Landi e dei Rossi – le famiglie nobili che controllavano le valli adiacenti – e delle minacce viscontee che il ramo parmense dei Fieschi cominciò a staccarsi dal ramo genovese e andò a cercare appoggio nelle famiglie locali come i Pallavicino (signori di Ravarano, attuale frazione di Calestano).

Quando nel 1426 Parma tornò ai Visconti, anche Calestano passò così alla corte milanese che acquisì piena autorità su località, terre e castelli della zona. Anche le gabelle del sale subirono delle modifiche e i Fieschi persero la loro prerogativa su questo commercio.

Il periodo successivo fu caratterizzato da un rimpallo del possedimento calestanesi tra i Fieschi, i francesi, gli spagnoli, infine i Farnese (signori di Parma) fino a che, dal 1500 in poi, i Fieschi mantennero i feudi, ma senza risiedervi. Come riassume De Rosa: «L'economia della zona era basata quasi del tutto sul passaggio di carovane di sale in transito per Toscana e Liguria» (De Rosa 1996, p. 40). Sappiamo che Marzolaro era uno dei presidi di questi transiti.

Calestano entrò dunque allora sotto le misure fiscali del Nuovo Ducato di Parma capeggiato dai Farnese senza essere incluso tra i diretti possedimenti ducali, ma restando un semplice presidio militare. In questa prima parte dell'epoca moderna quindi, dopo oltre due secoli, i Fieschi si sottomisero ai Farnese riconoscendoli come loro signori, convivendo a Calestano in una forma di gestione 'mista': ai Fieschi era garantita una difesa contro gli aggressori e ai Farnese era garantito il controllo di una zona strategica per il transito del sale, importante merce per il ducato. La convivenza tra Fieschi e Farnese durò fino al 1650, quando sopraggiunsero i Tarasconi, una famiglia di origini francesi (da Tarascon, città della Francia meridionale)

¹²³ Inoltre, bisogna considerare che i vari rami della famiglia Fieschi non sempre erano coesi, come dimostra il legame di Antonio Fieschi con i Visconti di Milano che, come rappresentanti dell'impero in Italia avvaloravano un rientro della comunità calestanesi sotto il diretto dominio del Comune di Parma.

presenti in Italia dall'inizio del Quattrocento. L'atto di vendita di Calestano sancì la fine dei Fieschi in Val Baganza e quindi anche dei loro privilegi acquisiti, che passarono così alla famiglia Tarasconi.

Secondo De Rosa l'ingresso del Conte Tarasconi portò una ventata di aria nuova e in Val Baganza ricominciarono a fiorire i commerci, precedentemente ostacolati soprattutto a causa delle contese tra Fieschi e l'impero, che non si era mai rassegnato a rinunciare a quel feudo in Val Baganza sempre rimasto guelfo. Con i Tarasconi si stabilì un regime pacifico ma intransigente sulle tasse. Il fatto che vi fossero due soli soggetti ad amministrare il feudo (il commissario e il consiglio comunale) dimostra come venissero tenute in considerazione le funzioni di autogoverno della comunità che invece aveva sempre visto con astio il potere accentratore dei Farnese di Parma. I Tarasconi si liberavano così di buona parte delle spese di gestione e di difesa del feudo: il presidio militare fu ridotto al minimo e i castelli di Alpicella e Marzolaro vennero lasciati decadere (Reggiani 1989; Catarsi, Dall'Aglio 1997). I nuovi feudatari mantennero buoni rapporti con i vicini Rossi, Landi e Malaspina e gli esiti degli investimenti dei Tarasconi sono riscontrabili ancora oggi nelle architetture del paese, che vide uno sviluppo edilizio particolarmente fiorente tra il 1650 e il 1700.

Mentre durante il Settecento si spegneva il dominio dei Farnese su Parma, iniziò la lotta per il ducato resosi vacante: prima i francesi, poi gli austriaci, poi ancora i Farnese. Si avvertivano i primi sintomi del crollo del sistema feudale quando fu definitivamente abolito da Napoleone nel 1805. Durante il XIX secolo si assistette quindi ad una crescita maggiore del potere comunale che, dopo la caduta dell'impero napoleonico, rafforzò il suo rapporto con il Ducato di Parma, rappresentato allora dalla duchessa Maria Luisa D'Asburgo Lorena, moglie di Napoleone e ricordata a Calestano soprattutto per avere fatto coprire nel 1830, per motivi igienico-sanitari, il rio che scorreva dove oggi c'è la via principale del paese.

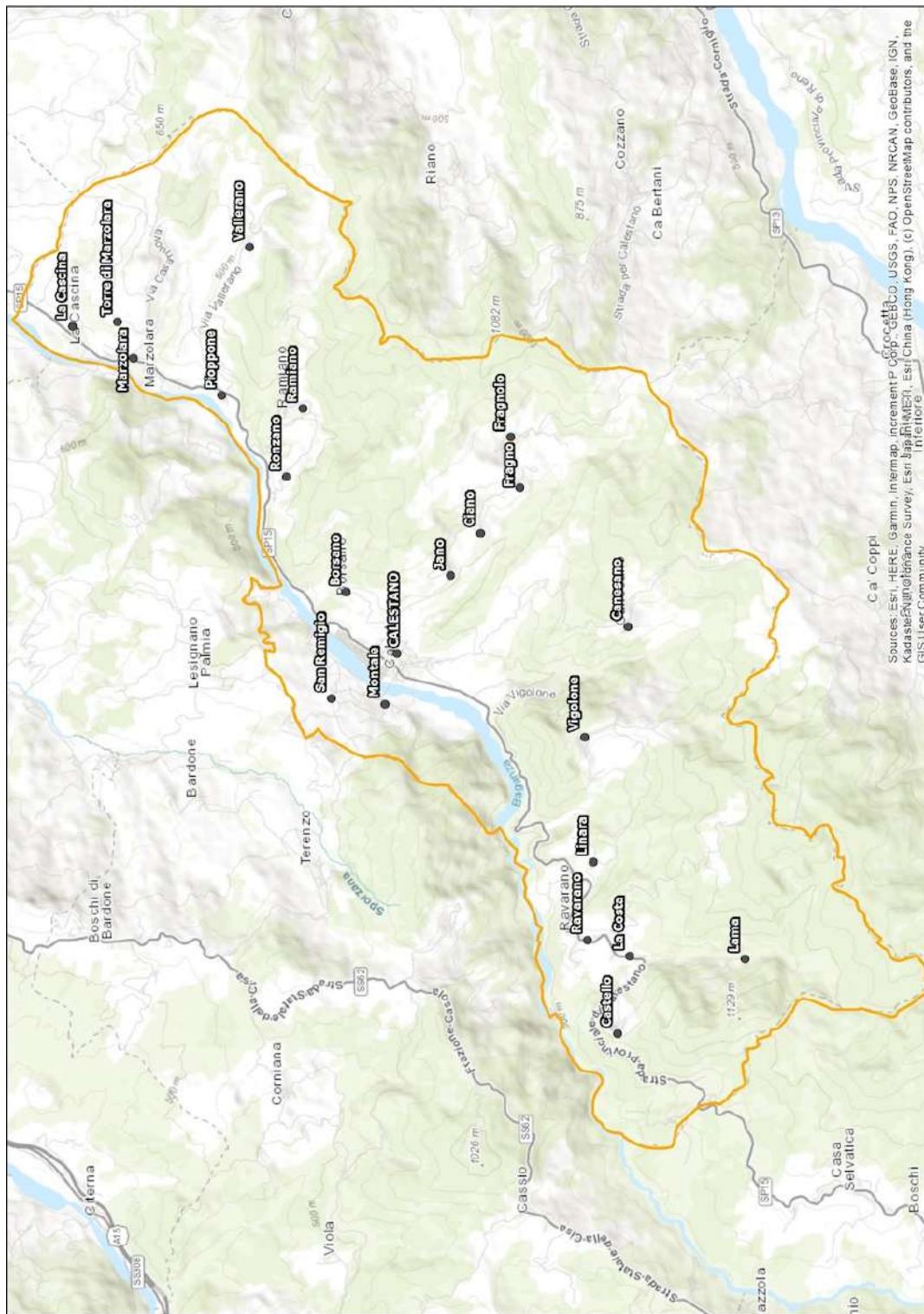
È interessante leggere ciò che in quegli anni il generale Antonio Boccia (1804) scriveva in merito ad alcuni castelli in rovina della zona, in particolare quelli di Marzolaro e di Vigolone; riguardo a quest'ultimo dà inoltre molto rilievo al pagamento di un inutile tributo a cui era sottoposto anche il comune di Marzolaro. Questi stralci sono anche utili per orientarci nella mappa sottostante delle frazioni di Calestano, (Figura 12):

La villa di Marzolaro popolata da 226 anime locata sulla destra sponda del Baganza confina all'est con Tordinaso, e Valerano, al sud con Ramiano, all'ovest colla Baganza in faccia a Cella, e al nord con S. Ilario di Baganza. Il suo territorio lungo la sponda della Baganza è di tre miglia, e di due in lunghezza. Mezzo miglio all'est della Chiesa di Marzolaro sulla costa superiore eravi

anticamente un Castello, signoria dei Fieschi di Genova, sulle rovine del quale è stata fabbricata una casa colonica. (Boccia 1804, p.80)

Sul monte di Vigolone veggonsi pochi avanzi di un antico Castello nel feudo di Calestano. Chi il crederebbe! I Comuni di Calestano, Alpicella, Vigolone, Fragno, Canesano, Ramiano, Ronzano, Marzolaro e Valerano pagano anche al dì d'oggi al feudatario lire 465 e soldi otto per salario del castellano che più non esiste da secoli dopo il diroccamento del Castello. L'intestazione di questo ridicolo salario l'ho letta nel libro del Mistrale di Calestano. (Boccia 1804, p.80)

Figura 12 Mappa di Calestano e delle sue frazioni.



Fonte: Mappa elaborata con sistema cartografico ArcMap.

3.4 Movimenti migratori e mutamenti territoriali tra il XIX e il XXI secolo

Il Ducato di Parma e Piacenza aveva decretato che venisse effettuato un censimento a Calestano così come in tutti i suoi comuni. È dall'analisi di questo censimento che Bianca Marchi (1987) può mostrare che il comune di Calestano, nella metà del XIX secolo, era composto da frazioni, all'epoca detti 'comunelli', corrispondenti alle parrocchie che gravitavano sul comune, che si differenziavano leggermente da quelle attuali. I comunelli di Calestano erano: Calestano, Canesano, Casaselvatica (oggi appartenente ad altro comune), Fragno, Marzolarà, Ramiano, Ravarano, Vallerano e Vigolone. Da questo studio, seppur da prendere con cautela per le possibili imprecisioni delle registrazioni avvenute nella metà dell'Ottocento, si delinea il quadro di una popolazione per lo più concentrata nel capoluogo dove v'è il più alto tasso di alfabetizzati – dato probabilmente anche dalla presenza di scuole – soprattutto maschi. Le persone solite a emigrare si trovavano soprattutto nei comunelli, a indicazione di quanto le migrazioni stagionali fossero importanti per il sostentamento delle famiglie contadine del posto.

Tabella 5 Censimento dei comunelli di Calestano, 1851.

Frazione	Maschi	Femmine	Alf. maschi	Alf. femmine	Alf. totale	Soliti a emigrare maschi	Soliti a emigrare femmine	Pop. Totale	% soliti a emigrare
Calestano	366	341	104	26	130	31	--	707	4%
Canesano	59	48	5	--	5	16	--	107	15%
Casaselvatica*	192	170	14	--	14	25	--	362	7%
Fragno	160	153	5	--	5	16	--	313	5%
Marzolarà	156	130	24	1	25	35	--	286	12%
Ramiano	108	85	10	--	10	13	--	193	7%
Ravarano	267	228	49	2	51	89	--	495	18%
Vallerano	77	66	5	--	5	22	--	143	15%
Vigolone	80	61	4	--	4	25	--	141	18%
Totale	1465	1282	220	29	249	272	--	2747	10%

Fonte: Tabella riportata in Bianca Marchi (1987, p. 41). Rielaborata da me con l'aggiunta delle percentuali e l'eliminazione di alcuni dati.

Come confermato anche da Corrado Truffelli (2023), in quell'epoca il comune di Calestano presentava aspetti molto diversi tra le parti più elevate del suo territorio e quelle di fondovalle. L'emigrazione stagionale, dall'autunno alla primavera, era diretta per circa il 90% in Corsica¹²⁴ e per il resto in Toscana. Circa due terzi degli emigranti sono definiti 'agricoltori' nei registri e pare che a Calestano fossero maggiormente presenti mezzadri, mentre invece nelle ville, nelle frazioni o comunelli, vivessero per lo più piccoli proprietari o salariati e braccianti. Le terre dunque più ricche, e che riuscivano a garantire il sostentamento per tutto l'anno, erano quelle del capoluogo, mentre gli appezzamenti di terreno più piccoli e che portavano meno rendita erano probabilmente quelli delle ville circostanti.

Secondo Pio Sgarbi (1978) già dall'inizio della dominazione napoleonica nel parmense (1796) si ebbero le prime conseguenze della forte depressione economica che si accentuò con periodi di carestia anche a causa delle continue sottrazioni di braccia e delle requisizioni dei prodotti agricoli dalle campagne. Nel secolo successivo, venne imposto un severo regime fondiario che ebbe come conseguenza contestazioni in particolare per la tassa sul macinato, introdotta nel 1868 dal governo Menabrea, alla quale si aggiunse la discesa dei prezzi dei cereali dovuta alla concorrenza straniera dal 1896 e al fatto che i metodi colturali locali si potevano ancora considerare piuttosto arretrati.

Guido Pisi (1987) ci restituisce un'interessante analisi dei resoconti dell'Inchiesta Jacini, un'inchiesta parlamentare del Regno di Italia condotta dal 1877 al 1886 per esaminare le condizioni dell'agricoltura nel Paese con l'intento di modernizzare l'agricoltura italiana. L'inchiesta, che prende il nome dal suo direttore Stefano Jacini, fu effettuata trasmettendo questionari ai sindaci dei comuni italiani e anche Calestano fu coinvolto in questa compilazione. Il documento di riferimento, che è stato compilato dal sindaco in carica nell'anno 1879, è oggi conservato all'Archivio di Stato di Parma e descrive il paesaggio e l'economia del territorio in quel periodo. Ne riporto alcuni stralci, ricavati dal testo di Pisi, per comprendere come si presentava il paesaggio calestanesi all'indomani dell'Unità di Italia.

Innanzitutto, il paesaggio arboreo pare fitto di querce, con pochi gelsi e castagneti, che però danno prodotto sufficiente, così come le piante da frutta «noci, nocciuole, pesche, susine, meli, peri, fichi, etc. abbondano in questo territorio e sono molto ricercate per il loro squisito sapore e durata». Di recente si era iniziato a coltivare la vite con risultati superiori

¹²⁴ In merito all'emigrazione calestanesi in Corsica si veda Massimo Giuffredì (1988). Per una più approfondita analisi del mestiere del segantino (tagliatore di legname, diretti principalmente in Corsica) si veda Pasquinelli (2003).

alle migliori aspettative. I vigneti, formati da piante a basso ceppo, erano impiantati col sistema detto 'alla Casalese' rimasto circoscritto alle zone di altura (Pisi, 1987, p. 44).

Spicca un frumento coltivato in alcune frazioni che «è molto ricercato per l'ottima qualità, peso del grano e bianchezza della farina». Ancora nel novero delle piante alimentari è sottolineata l'abbondante produzione di fava e veccia¹²⁵, insieme a fagioli di diverse specie, tra i quali «sono assai ricercati per la loro particolarità e dolcezza i bianchi del territorio di Calestano». La coltivazione della canapa è strettamente limitata alle necessità della tessitura domestica: lenzuola, tovaglie e biancheria della famiglia contadina. Il paesaggio agrario è completato da una certa estensione di prati stabuli, mentre sono «in proporzione discreta i prati artificiali di trifoglio ed erba medica», innovazione questa piuttosto recente. Il foraggio di questi prati serviva ad alimentare il patrimonio bovino piuttosto scadente, costituito esclusivamente da esemplari della razza «montanina-nostrana; la qualità è insieme da latte e da lavoro» (Pisi 1987, p. 45).

Guido Pisi sottolinea come questi questionari, di cui dovevano farsi carico sindaci facenti spesso parte del notabilato dei proprietari terrieri, potevano presumibilmente presentare lacune sul disagio mezzadrile e sulle difficoltà dei rapporti con i proprietari terrieri. Lo studioso ci informa infatti che la mortalità infantile nel calestanesi era più alta della media provinciale, ad indicare come le condizioni dei contadini di Calestano non fossero ottimali. Con i primi anni del Novecento e il decollo dell'industria, sotto il governo Giolitti, furono istituite le cattedre ambulanti di agricoltura che aiutarono il settore ma non fecero aumentare in modo degno di nota gli scarsi rendimenti dell'agricoltura montana, la cui produzione si manteneva all'interno di un'economia di consumo anziché di mercato.

Sempre dallo studio di Pio Sgarbi si comprende che un nuovo periodo di stasi fu dovuto a cause belliche tra il 1915 e il 1918 e la crisi del '29 non contribuì certo al miglioramento delle condizioni economiche dei contadini della Val Baganza. È negli anni Trenta che migliorarono i raccolti, ma fu trascurato notevolmente il settore zootecnico. Il secondo dopoguerra fu poi caratterizzato da alcuni interventi in ambito agricolo, come i finanziamenti destinati alla meccanizzazione e l'apertura degli uffici agricoli a Calestano, che garantirono un'assistenza tecnica e finanziaria alle aziende attuando in parallelo una politica di selezione del bestiame bovino (Sgarbi 1978).

¹²⁵ La *veccia* è una pianta erbacea delle leguminose (*vicia sativa*), che si trova comunemente nei prati ma è soprattutto coltivata come foraggio. Caratteristica per i fiori rossi e i semi rotondi e scuri, un tempo usati per la panificazione.

Se quindi le migrazioni stagionali, con partenza prevalentemente a novembre e qualche volta in ottobre per prevedere il ritorno tra aprile e maggio, non si arrestarono nel corso del XIX secolo, dal Novecento molte di queste emigrazioni periodiche, che prima duravano dai cinque agli otto mesi, assunsero progressivamente carattere permanente.

Dall'analisi dei registri¹²⁶ delle emigrazioni che ho potuto effettuare presso l'anagrafe comunale ho constatato che le emigrazioni del periodo 1876-1931 si indirizzarono maggiormente verso la provincia parmense. Considerato che molte persone vengono qualificate negli elenchi come 'mezzadro', 'agricoltore', 'contadino', v'è da dedurre che, come accadeva anche in altri comuni montani parmensi, i trasferimenti verso la bassa fossero dovuti al reperimento di poderi più grandi, più facilmente coltivabili e che davano maggiori rendite, anche se non sono assenti trasferimenti verso altri comuni montani circostanti. Altre provincie, o città di destinazione, che compaiono nei registri sono per lo più Genova, Mantova, Reggio Emilia, Firenze e Milano. Nel periodo 1931-1975, oltre ad intensificarsi le emigrazioni interne, cominciano ad apparire più frequenti le mete estere: durante il ventennio fascista soprattutto nei luoghi del colonialismo italiano (quali Libia, Eritrea, Etiopia) e, a partire dalla fine della guerra, soprattutto Svizzera, Francia, Argentina, U.S.A. e Inghilterra. Nel secondo dopoguerra infatti, mentre si verificava l'ascesa dell'industria, in agricoltura si ebbero localmente i primi grandi esodi dovuti soprattutto alla caduta dei prezzi di alcuni prodotti come la carne e il latte (Sgarbi 1978). Gli interventi dello Stato tentarono di arginare la crisi agricola con l'edificazione in Val Baganza di otto nuovi caseifici per la produzione del Parmigiano Reggiano. Tra gli anni Settanta e Ottanta si ebbe un nuovo riassetto dell'agricoltura attraverso il passaggio dei poteri economici dallo Stato alle regioni e con la formazione dei comprensori e delle comunità montane, ma molte persone se ne erano ormai già definitivamente andate.

Nella Tabella 6, rielaborata da me a partire da una tabella più completa realizzata da Romeo Medici (1981), ho ripreso i dati del movimento migratorio di quattro comuni della Val Baganza in quanto penso sia interessante confrontare il movimento della popolazione nello specifico in due comuni di alta valle (Terenzo e Calestano) e due di bassa valle, più vicini alla città (Felino e Sala Baganza). Si può notare come nel periodo 1959-1980 siano i due comuni 'totalmente' montani a perdere buona parte della popolazione, mentre i due 'parzialmente' montani ne guadagnano.

¹²⁶ Presso l'anagrafe comunale del comune di Calestano ho potuto consultare il registro delle emigrazioni 1876-1931; il registro delle emigrazioni 1931-1975; il registro delle immigrazioni 1876-1931 e quello delle immigrazioni 1931-1975.

Tabella 6 Movimento migratorio della popolazione di quattro comuni della Val Baganza, 1959-1980.

Comune	Da altri comuni	Dall'estero	Per altri comuni	Per estero	Saldo
Calestano	1.210	93	1.809	129	- 635
Felino	3.933	65	3.661	14	+323
Sala Baganza	3.229	53	3.056	26	+200
Terenzo	754	111	1.637	6	-833

Fonte: rielaborazione della tabella realizzata da Romeo Medici (1981, p. 32).

Cominciando ad entrare nel merito della storia demografica di Marzolarà, riporto alcune statistiche storiche relative al numero di abitanti rilevate dallo spoglio della letteratura: 227 nel 1787 (Siri 1983); 226 nel 1804 (Boccia 1804); 263 nel 1833 (Siri 1983); 292 nel 1855 (Siri 1983) e infine 556 nel 1921 (Istat 1927). Si può dunque dedurre che anche Marzolarà si allinea alla crescita demografica di Calestano e di buona parte dei comuni dell'Appennino. Lo stesso si può dire del calo della popolazione fino al 2001. Si veda l'evoluzione della popolazione marzolarese dal 1971 al 2021 messa a confronto con quella di Calestano nella tabella sottostante, che mostra anche quanto fosse diminuito il numero degli abitanti nel mezzo secolo che separa il 1921 dal 1971.

Tabella 7 Popolazione di Marzolarà, serie storica 1971 – 2021.

Anno	n. abitanti Marzolarà	n. abitanti Calestano
1971	383	2.164
1981	331	1.914
1991	195	1.796
2001	295	1.813
2011	535	2.033
2021	647	2.060

Fonti: relativamente a Marzolarà, per gli anni 1971 e 1981, dati Istat (1973; 1981); per la serie 1991-2001-2011, portale della Provincia di Parma¹²⁷; per l'anno 2021, anagrafe comunale. Relativamente a Calestano, dati Istat.

¹²⁷ <https://www.provincia.parma.it/servizi-informazioni/censimenti-popolazione> (ultima consultazione 8 novembre 2024).

I movimenti della popolazione hanno, tra le loro conseguenze, quella di trasformare i paesaggi. Sulla base di un'interessante comparazione dei catasti relativi al territorio comunale di Calestano – quelli preunitari, quelli del 1929 e quelli degli anni Sessanta / Settanta – Massimo Giuffredi (1987) nota come vi sia stato, nei tre periodi analizzati, un progressivo aumento dei seminativi, una riduzione consistente dei pascoli (diffusi soprattutto nella parte più montuosa a sud di Calestano) e una diminuzione drastica degli incolti. Va notato che v'è stato altresì un aumento del colto alberato e vitato, presente soprattutto nei comunelli di Marzolaro, Vallerano, Fragno, Borsano e Calestano. Lo studio sottolinea anche che gli ultimi catasti analizzati (anni Sessanta / Settanta) fotografano la situazione di quel periodo, quando la messa a coltura delle terre a scopo foraggero è avvenuta in relazione allo sviluppo dell'allevamento.

Successivamente a quella fase l'accentuato declino connesso allo spopolamento della montagna fornisce un quadro degli anni Ottanta, periodo in cui scrive Giuffredi, completamente differente dagli anni precedenti: egli nota che molte terre del catasto che risultano ancora a seminativo sono nel frattempo state abbandonate e sono tornate alla funzione di pascolo. L'allargamento del bosco è poi dovuto alla perdita della funzione del taglio per la produzione di legna da ardere e quindi v'è una riappropriazione degli spazi da parte del bosco misto e dell'alto fusto.

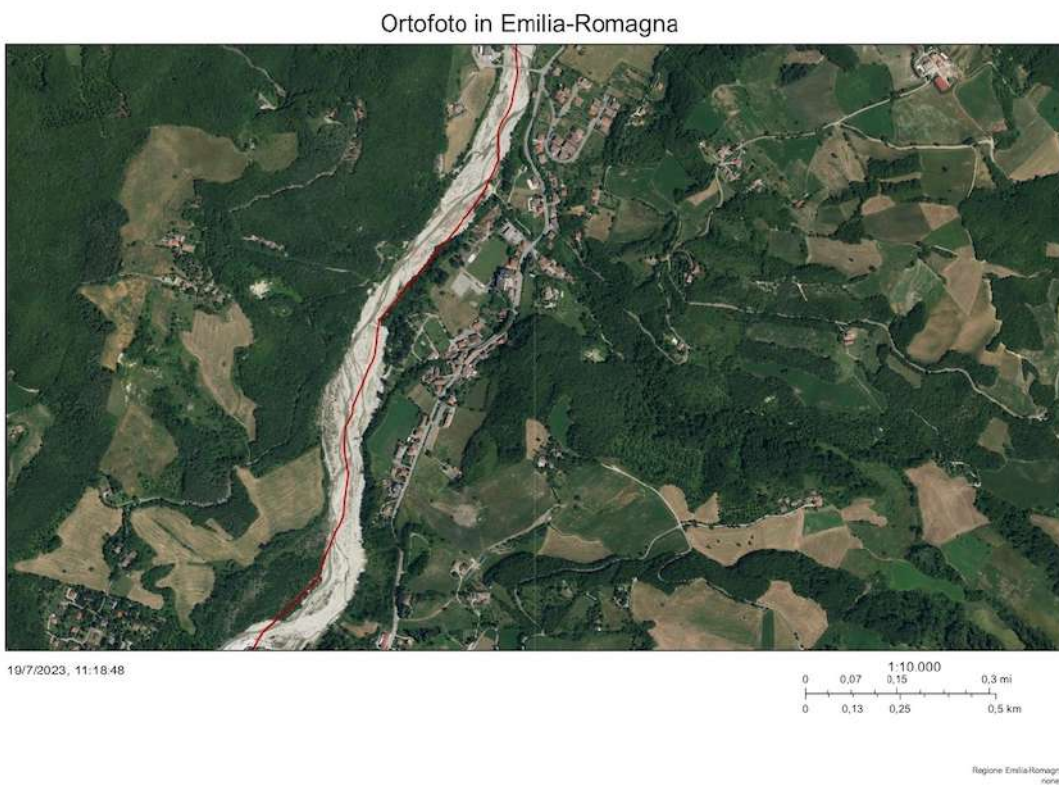
Per esempio, dalle fotografie satellitari (Figure 13 e 14), che rappresentano Marzolaro e il territorio circostante rispettivamente nell'anno 1976 e nel 2020, si può osservare che tra i due periodi è aumentato evidentemente l'incolto: alcuni campi che nel 1976 erano ancora coltivati sono stati progressivamente sostituiti dalla macchia boscosa¹²⁸. Anche il paese si è allargato, o per meglio dire allungato, presentando un considerevole aumento degli edifici, sia per destinazioni d'uso commerciali (prosciuttifici e capannoni) sia abitativi. Si può constatare quindi che il calo della popolazione di Marzolaro (dal 1971 al 1991) ha, in un certo qual modo, mutato il 'colore' dell'ambiente naturale, mentre il suo successivo aumento (dal 2001 al 2021) ne ha mutato anche la forma, facendo sviluppare il paese soprattutto nella sua parte settentrionale ed espandendolo.

¹²⁸ Fino alla fine degli anni Sessanta a Marzolaro, oltre alle piccole proprietà, c'erano anche grandi poderi mezzadrili (come quello delle località Pian della Cascina e della Torre) dove le terre erano più fertili ma erano di proprietari terrieri (localmente chiamati *signori*) che vivevano da Parma e salivano nei loro poderi mezzadrili solo in estate.

Figura 13 Fotografia satellitare di Marzolara, e territorio circostante. Anno 1976.



Figura 14 Fotografia satellitare di Marzolara, e territorio circostante. Anno 2020.



Fonte: Ortofoto Emilia-Romagna: <https://geoportale.regione.emilia-romagna.it/> (ultima consultazione 9 gennaio 2025).

Alcune testimonianze mi sono state molto di aiuto per comprendere il movimento della popolazione all'interno dei confini comunali tra gli anni Sessanta e Ottanta. In quel periodo l'abbandono dell'agricoltura ha maggiormente fatto confluire verso Calestano le persone dalle frazioni più a monte del capoluogo, mentre invece da Marzolarà, collocata a nord e più vicino alla città, le persone si spostavano in pianura. Un ex sindaco, nato e cresciuto a Calestano, e un'impiegata comunale ormai in pensione che vive in una frazione, ipotizzano alcuni motivi di questi movimenti:

La popolazione qui si è avvicinata. Di Calestano, delle vecchie famiglie, c'è rimasto poco... C'è stata una grande emigrazione negli anni Sessanta, poi sempre una emorragia progressiva. Devi calcolare che negli anni Sessanta c'erano più di 3.000 abitanti e anche le frazioni erano popolate, ma anche Calestano paese. Dopo si è smontato eh! Calestano paese... Dopo sono stati quelli delle frazioni che in parte sono venuti ad abitare qui. Per esempio, il quartiere qui dietro la scuola, quello è stato edificato negli anni Settanta... La gente di Vigolone, Canesano, eccetera... sono venuti ad abitare qui in paese. Però la popolazione è calata notevolmente (intervista del 25 gennaio 2023 ad un ex sindaco).

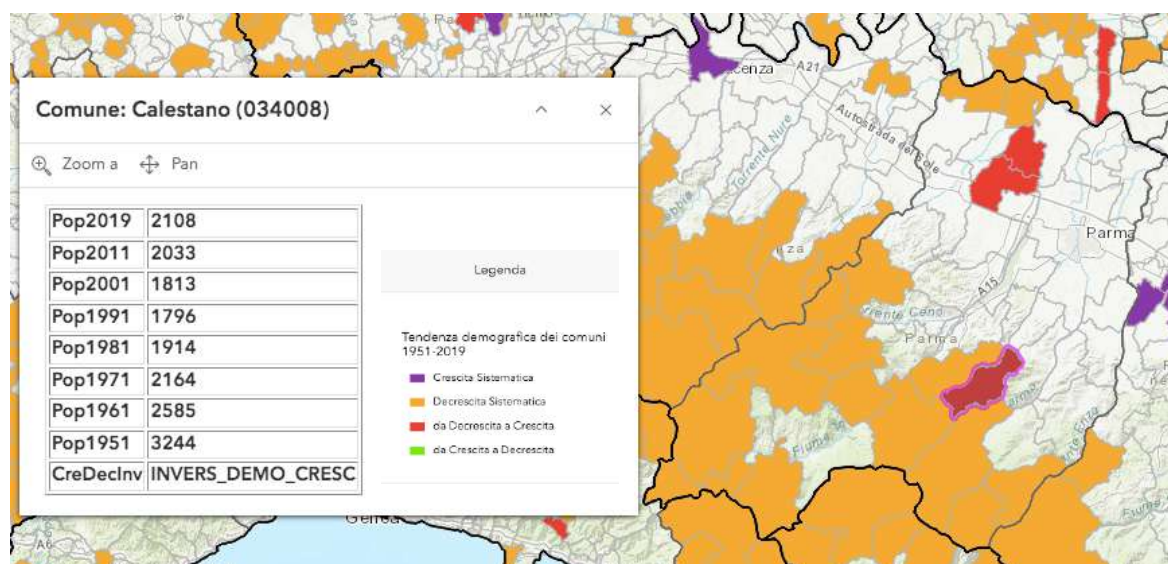
Io ho iniziato nel 1977: ho fatto dal '77 al 2007 in anagrafe. Ho visto trasformarsi Calestano sì, perché poi ci sono state delle azioni... degli spostamenti dalle frazioni. Cioè... non so se sei pratica però dove c'è l'assistenza pubblica [del capoluogo] ... quella parte lì è stata fatta in quegli anni lì, negli anni Settanta. Diciamo che erano villette che ognuno poi la faceva a suo modo, diciamo. La lottizzazione in sé è nata negli anni Settanta, quindi molti dalle frazioni si sono fatti la casetta lì e si sono spostati nel capoluogo quindi... ma non da Marzolarà eh! Non più di tanto eh Marzolarà, perché [gli abitanti di Marzolarà] sono rimasti lì o sono andati altrove. Da Marzolarà non c'è stato un rientro in su [verso Calestano, sito a monte]. Sì, forse Marzolarà tendono a fare più da soli o andare più verso il Poggio o Felino... [verso valle]. Quindi non per tutte le cose eh, ma ecco diciamo che loro sono più distaccati dal capoluogo. Mentre invece se parliamo di Fragno o Canesano o Vigolone o Ravarano sono confluiti tutti a Calestano. In particolare, sì, quando magari i vecchi hanno smesso di fare i contadini perché erano tutti agricoltori prima eh. Hanno fatto qualche soldino, si sono fatti la casa, si sono poi trasferiti anche per i figli, per farli andare a scuola in modo più comodo. [...] Beh, c'erano la scuola media che serviva sia a Calestano che Terenzo e però era servita dagli autobus sia verso Fornovo che verso Parma per cui c'era l'opportunità di fare scelte diverse insomma... Quindi erano per lo più anziani, vecchi contadini che ormai andavano in pensione e si sono avvicinati al capoluogo per comodità con la famiglia, logicamente. Dopo, adesso, ci sono i figli... Molti da Canesano e da Vigolone han preso un pezzetto e si sono fatti la casa lì [a Calestano]. Quindi, eh... si è depauperato il numero di abitanti

delle frazioni ed è aumentato quello del capoluogo. Erano gli anni Settanta, Ottanta, ecco sì (intervista del 23 febbraio 2023 con un'ex impiegata comunale).

Ciò che è interessante constatare riguardo al movimento interno della popolazione è una concentrazione verso il capoluogo che 'asciuga' le frazioni circostanti – come è stato per molti altri comuni della dorsale – con l'eccezione di Marzolaro, che segue la direzione della valle piuttosto che andare verso Calestano. È da rimarcare che tuttavia il comune non cessa di perdere popolazione fino al 2001 quando appunto cominceranno ad arrivare a Marzolaro soprattutto cittadini stranieri, che hanno trovato impiego nel prosciuttificio aperto in paese nel 1997.

C'è quindi da sottolineare che la zona di media valle riflette alcune caratteristiche demografiche descritte nel capitolo precedente. In particolare, mi avevano richiamato a Calestano alcuni motivi principali: quella percentuale particolarmente elevata o per meglio dire, la più elevata della regione montana (oltre il 21% di incidenza della popolazione straniera sul totale dei residenti); la prevalenza di una cittadinanza su tutte (quella srilankese) e il fatto che Calestano avesse decisamente invertito la rotta demografica rispetto agli altri comuni totalmente montani, come ben evidente nella Figura 15 in cui il comune di Calestano è raffigurato in rosso contornato di rosa.

Figura 15 Tendenza demografica dei comuni: periodo 1951-2019.



Fonte: portale Gis-Istat¹²⁹

¹²⁹ <https://gis.censimentopopolazione.istat.it/> (ultima consultazione 8 novembre 2024).

Questi motivi già di per sé erano sufficienti per giustificare la scelta di Calestano come caso studio all'interno degli obiettivi della mia ricerca ma, recandomi a Marzolarà, mi resi presto conto di quanto questo luogo rendesse particolare il caso scelto, poiché la presenza srilankese non era dislocata su tutta la superficie comunale bensì si trovava particolarmente concentrata in questa frazione.

Nella Tabella 8 è mostrata l'evoluzione demografica di Marzolarà e del suo comune lungo il corso dei quattro anni di ricerca: dal 2021 al 2024. Come si nota, la presenza srilankese di Marzolarà dà un importante contributo alla crescita comunale (anche se non sono assenti altre cittadinanze, prevalentemente est europee con la presenza anche di camerunensi, burkinabé, guineani e altri, in misura minore).

Tabella 8 Evoluzione demografica del comune di Calestano e della frazione Marzolarà negli ultimi quattro anni.

Anno	Tot. Residenti Calestano	Tot. Stranieri Calestano	Tot. Srilankesi Calestano	Tot. Residenti Marzolarà	Tot. Stranieri Marzolarà	Tot. Srilankesi Marzolarà
2021	2.068	434	203	647	208	135
2022	2.075	427	191	669	251	153
2023	2.062	426	189	746	231	144
2024	2.101	444	199	760	255	123

Fonte: Elaborazione dati provenienti dal sito Istat e dall'anagrafe del comune di Calestano¹³⁰.

Nell'ultima colonna a sinistra, che rappresenta la variazione demografica della popolazione srilankese di Marzolarà, si può notare come questa sia in calo negli ultimi due anni. Tenendo in considerazione che le cancellazioni anagrafiche per cambio di residenza non avvengono generalmente in modo regolare e quindi considerando un possibile grado di imprecisione dei dati, quello dei trasferimenti di residenza dei nuovi abitanti immigrati è un aspetto molto importante da osservare e su cui si tornerà nei prossimi capitoli. Per ora si consideri che alcune famiglie srilankesi, dopo un primo periodo trascorso a Marzolarà (spesso primo approdo) in cui hanno potuto godere del sostegno della comunità dei connazionali, hanno deciso di spostarsi

¹³⁰ Nello specifico provengono dal sito Istat il totale dei residenti e i residenti stranieri di Calestano (<https://www.istat.it/>). Il totale dei cittadini srilankesi proviene dal sito Demo Istat (<https://demo.istat.it/>). Infine, il totale dei residenti e i residenti stranieri di Marzolarà sono stati ottenuti da un confronto annuale con l'ufficio anagrafe del comune di Calestano.

nei comuni di bassa valle adiacenti, per lo più Sala Baganza e Felino. Questa scelta è spesso derivata dal fatto che con la nascita dei figli, le coppie hanno sentito l'esigenza di trasferirsi in comuni più densamente popolati e dunque con una maggiore presenza di servizi pubblici. Una migrazione nella migrazione dunque, che segue le linee tracciate negli anni dalle famiglie italiane.

Figura 16 Scorcio su Marzolaro



Fonte: Foto dell'autrice.

Capitolo IV

Memorie di luogo tra Calestano e Marzolarà

4.1 Quante persone vivono a Marzolarà?

Considerato che la diminuzione della popolazione è tra le principali preoccupazioni delle amministrazioni comunali e degli abitanti dei paesi, ho ritenuto il tema della numerosità della popolazione importante da indagare secondo la prospettiva dei cittadini di Marzolarà. Rendendomi conto, nei colloqui informali, che non v'era una generale percezione dell'esatto numero degli abitanti, ho chiesto più volte ai miei interlocutori di dirmi quante persone pensavano vivessero in paese. La cosa mi ha incuriosito a tal punto da volere esplorare questa percezione più sistematicamente attraverso un sondaggio, compilato anonimamente online, nel quale si chiedeva innanzitutto di fornire alcune generiche informazioni personali, come il proprio genere e l'età, e poi di indicare la propria nazionalità, che veniva però chiesta non secondo ciò che dichiarava il documento di identità, ma secondo il sentire personale. Una verifica incrociata, come la richiesta di specificare la cittadinanza dei propri genitori, avrebbe poi permesso di comprendere il background culturale dei partecipanti al sondaggio.

Nel questionario si chiedeva, tramite risposte multiple, di fare un'autovalutazione sulla conoscenza del paese di residenza: quanto se ne conoscesse la storia, la conformazione ambientale, le peculiarità gastronomiche, le persone che vi abitano. Quest'ultima domanda aveva lo scopo di comprendere se la frequentazione amicale avveniva per lo più tra persone della stessa cittadinanza ed era accompagnata da un'autovalutazione sulla conoscenza dei Paesi di provenienza altrui. Infine, prima di concludere con una domanda su quante persone si pensava vivessero a Marzolarà, il questionario poneva alcune domande relative ai progetti di vita futuri: il luogo dove pensavano di passare la pensione o il luogo che pensavano avrebbero scelto i propri figli. Il link al questionario, con la richiesta di compilazione, è stato diffuso in alcuni gruppi WhatsApp e Facebook di cui faccio parte: quello della parrocchia, quello dell'organizzazione srilankese dei pellegrinaggi a Padova, quello del circolo, eccetera.

Ne è emerso un quadro interessante, che qui riassumo brevemente¹³¹. Le risposte sono state 22 e, ad alcune domande, 23. La maggior parte dei partecipanti erano donne e, a giudicare dalla cittadinanza dei genitori di coloro che hanno risposto alla domanda, 13 erano di origine italiana

¹³¹ Per una presentazione e un'analisi più completa dei risultati dell'indagine si rimanda all'Appendice 2.

e 9 srilankese. La maggior parte delle persone concepisce il territorio di Marzolarà come collinare¹³². Le parti più conosciute sono le zone del paese e i prodotti tipici della zona. Lo sono meno le aree boschive circostanti e le montagne. Il contributo che si dà personalmente al territorio è considerato importante, tramite sia il lavoro sia il volontariato, mentre si desidererebbe conoscerlo maggiormente soprattutto nei suoi aspetti naturalistici e umani poiché si ammette, ancora una volta, di non conoscere sufficientemente le persone del paese. Tuttavia, la conoscenza reciproca è vista come un positivo motore di sviluppo del luogo, intendendo come sviluppo il miglioramento delle condizioni di vita dell'intera frazione. La maggioranza delle persone vede il proprio futuro a Marzolarà, mentre una buona parte vede il futuro dei propri figli in loco e per una restante significativa porzione in città. Nessuno dei partecipanti di origine straniera vede il futuro dei propri figli 'nel mio Paese di origine', mentre solo due persone è proprio lì che si vedono tra qualche anno.

La domanda che più mi interessava porre era volta soprattutto a verificare la percezione numerica della popolazione di Marzolarà sia da parte di chi abitava in paese al momento del sondaggio, sia di chi viveva nei territori circostanti. Sul totale delle risposte (22), 16 persone hanno dichiarato di vivere nel paese; 2 persone hanno cumulato le località (Marzolarà / Pioppone e Marzolarà / Langhirano); 2 persone hanno indicato luoghi adiacenti al paese, ma facenti quasi parte di esso perché in assenza di servizi o luoghi di ritrovo gli abitanti gravitano su Marzolarà (Poggio e Pioppone); 2 persone hanno indicato infine Felino e Calestano. In questo insieme, considerando che 16 persone hanno dichiarato di vivere a Marzolarà, solo due persone hanno risposto circa 600 abitanti, mentre la maggioranza ha risposto tra i 300 e i 500. Tre persone hanno ammesso di non averne idea e altre tre si sono riferite ai loro territori di residenza (Calestano, Langhirano e Felino). Se dunque si sottraggono queste ultime risposte, si conclude che, su 16 persone residenti a Marzolarà, solo 2 conoscevano il numero approssimativo dei suoi abitanti.

Senza voler dare troppo peso al sondaggio che, in quanto tale, mostra tutti i suoi limiti di rilevazione – soprattutto per l'informalità con cui è stato condotto e la costruzione delle domande poste in modo volutamente generico – vorrei tuttavia notare che il questionario e le risposte ottenute hanno fornito alcuni fermi immagine su cui mi è capitato poi di lavorare spesso nei mesi successivi alla sua diffusione nei primi mesi del 2023.

Tra le spiegazioni che si possono ipotizzare vi sono anche alcuni fatti esposti nel capitolo II: i movimenti delle persone non si sono arrestati nel secolo scorso, ma sono proseguiti in

¹³² Sull'importante tema della percezione di montanità del territorio a cui si appartiene e sul tema della relazione con Calestano (a monte) e Parma (a valle) tornerò più avanti.

particolare dopo il periodo della pandemia, cambiando direzione. Come vedremo successivamente, oltre all'arrivo di persone straniere, anche alcuni giovani italiani hanno fatto ritorno a Marzolaro decidendo di stabilirsi nella dimora di famiglia o di costruirsi un'abitazione per conto proprio. Altri, non avendo alcun legame con il paese, hanno acquistato casa nelle località sparse nei suoi pressi. Quest'ultima tipologia di abitanti non si è resa molto visibile agli ai residenti di più lungo periodo sia per la collocazione scelta – volutamente lontana dal paese – sia per la tendenza a mantenere i rapporti sociali a Parma, spesso la prima zona di provenienza, a discapito della costruzione di relazioni con la gente del posto, ad eccezione solo di alcuni casi. Il ripopolamento complessivo c'è stato in particolare nell'ultima decade del Novecento durante la quale si sono aggiunti più di 100 residenti. Dunque, nonostante i numeri dimostrino il contrario, v'è ancora la percezione che a Marzolaro non sia rimasto più nessuno con cui poter continuare, per esempio, a fare le feste.

Il cambiamento della popolazione del paese ha lasciato un segno soprattutto nel modo di socializzare dei suoi abitanti e questo è evidente nei racconti dei residenti di più lungo periodo. Mentre raccoglievo le testimonianze degli abitanti origine italiana, ho potuto rendermi conto che il fatto di non aver condiviso un passato insieme agli ultimi arrivati li conduce a rimanere ancorati ad un tempo che non esiste più e a voler continuare a spendere energie per la preservazione del gruppo originario per continuare a 'fare le cose come una volta', piuttosto che investire nella conoscenza dei nuovi arrivati e del *loro* modo di fare le feste.

Cercherò, nei paragrafi che seguono, di descrivere il passato e il presente delle attività sociali del paese provando a fornire un quadro di massima utile per giungere a delle considerazioni conclusive. Il passato di Marzolaro infatti è un elemento costitutivo del modo di vivere e di relazionarsi di alcuni cittadini della frazione e la presentazione di alcuni suoi frammenti penso vada oltre la sua utilità contestuale. Come per alcuni angoli della chiesa, descritta precedentemente e che contiene ricordi per alcuni abitanti più anziani, penso che vi siano anche altri luoghi del paese le cui memorie hanno il potere di includere o escludere alcuni abitanti dalla cerchia comunitaria. Avere o non avere avuto esperienze passate in quei luoghi e poter ricostruire reminiscenze che si possono mettere in comune con quelle degli altri abitanti ha un'importanza cruciale¹³³.

¹³³ La funzione del ricordo è centrale in un lavoro di Jon P. Mitchell (1998) che illustra chiaramente come la memoria contribuisca a creare un'immagine idealizzata del passato con lo scopo di rafforzare l'identità sociale del gruppo comunitario. Mitchell esplora le memorie degli ex residenti di un quartiere di Valletta, nell'isola di Malta, che ricordano nostalgicamente la loro comunità come un luogo di armonia e solidarietà. Questi ricordi hanno la funzione di rafforzare i legami sociali tra gli ex abitanti e il sentimento della nostalgia, in questo contesto, non è solo personale, ma una risorsa strategica utilizzata per costruire un senso di ordine e identità.

4.2 Feste marzolaresi tra passato e presente

Gli ambienti dove si concentra la popolazione marzolarese per eventi di condivisione sono sostanzialmente tre: la chiesa (e in generale i luoghi della parrocchia); il circolo del paese; il campo sportivo. Oltre che nelle case di alcune famiglie, questi tre sono stati i principali luoghi in cui ho svolto l'etnografia marzolarese. In questa sede mi dedicherò a presentare gli ultimi due luoghi della socializzazione, lasciando all'ultimo capitolo l'approfondimento del contesto parrocchiale.

Il circolo del paese sorge sulla vecchia scuola elementare di Marzolarà, dismessa negli anni Novanta per mancanza di alunni. Gli ultimi studenti che hanno potuto studiare nella vecchia scuola hanno oggi quarant'anni e sono in gran parte gli stessi che animano il circolo ogni settimana.

Con il benessere del comune, l'edificio è stato messo a disposizione della popolazione e si compone di due saloni di ingresso, che sono divenuti un salone refettorio e un bar, e di un corridoio posteriore su cui affacciano alcune stanze, ex aule che sono state trasformate in locali cucina. I locali sono gestiti su base volontaria e costituiscono un luogo importante per i marzolaresi poiché, dopo un breve periodo di inattività – soprattutto per un cambio di testimone nel periodo della pandemia tra la generazione dei 'vecchi' (oggi ottantenni) e la generazione dei 'giovani' (per lo più famiglie di trenta/quarantenni, alcuni tornati a vivere nel paese della loro infanzia) – ha ripreso oggi vita grazie ai giovani locali che fanno funzionare il bar con turni di volontariato prestabiliti. Il mercoledì pomeriggio è sempre aperto per poter permettere ai pochi anziani di giocare a briscola, anche se v'è sempre il problema di trovare il numero sufficiente per la 'briscola a quattro'. In estate riapre tutte le sere dopo le otto, per poter permettere ai bambini di giocare a calcetto e al resto dei frequentanti di scambiare qualche chiacchiera al bar. Nei fine settimana sono organizzate moltissime serate gastronomiche – spesso a base di torta frita e salumi – che, soprattutto in estate, richiamano decine di partecipanti che comprendono abitanti del posto che vivono a Marzolarà tutto l'anno, abitanti dei paesi limitrofi, villeggianti che trascorrono qui solo il periodo estivo, nonché alcuni giovani della pianura che scappano dalla calura estiva anche solo per una serata. Non è presente, solitamente, l'altra fetta consistente di popolazione del paese, ovvero gli srilankesi. A parte qualche caso isolato, il circolo non vede la presenza di immigrati africani o asiatici, anche se, nelle serate della torta frita, ho potuto vederli spesso prendere la vivanda da asporto senza però mai fermarsi ai tavoli con gli altri. È invece frequentemente affittato il salone refettorio, accanto al bar, per le feste private. Questo salone è utilizzato soprattutto dalle famiglie srilankesi, che

in generale danno molta importanza alle feste di compleanno, e i locali del circolo rispondono al bisogno comune di stare insieme e di celebrare gli eventi dedicati sia ai bambini sia agli adulti. In queste feste sono presenti qualche volta amici italiani o maestre di scuola.

Si potrebbe dunque affermare che le interazioni *quotidiane* all'interno del circolo 'La Vigna' – diversamente dagli eventi occasionalmente creati per l'incontro tra le comunità – siano senz'altro intergenerazionali, poiché v'è spazio di condivisione per i bambini, per gli adulti e per gli anziani, ma poco interetniche nella partecipazione routinaria. L'uso quotidiano è anche quell'elemento che, con il tempo, permette di fare propri gli spazi e di riadattarli alle proprie esigenze ed abitudini. Non v'è frequentazione abitudinaria del circolo da parte degli stranieri di Marzolarà mentre, sul fronte dell'occasionalità, v'è da riconoscere che, come mi raccontarono alcuni anziani, nei primi anni dell'arrivo consistente delle famiglie srilankesi, l'associazione sportiva e la parrocchia avevano organizzato un pranzo con la finalità di conoscere i nuovi arrivati. Si parla di questo evento con la consapevolezza della mancata costanza nell'organizzare più occasioni di ulteriore incontro e conoscenza reciproca. Una consapevolezza che per alcuni suona come una sorta di *mea culpa*.

Lo stesso salone delle feste è poi utilizzato due volte alla settimana dal CPIA¹³⁴ per le lezioni di italiano per stranieri. Il corso di italiano, dove ho svolto volontariato per poter conoscere meglio le persone straniere del posto, è stato tenuto per molti anni da una docente originaria di Calestano e, durante il mio periodo di ricerca, vedeva una media di frequentazione di circa una quindicina di iscritti, per lo più donne srilankesi. Le lezioni, che alla fine degli anni Novanta erano state dapprima avviate in via informale dalle volontarie della parrocchia che si erano rese conto dei bisogni dei nuovi arrivati, trovano oggi una maggiore accettazione da parte dei giovani del circolo rispetto alla gestione anziana precedente. La conduzione attuale mi è stata descritta da più parti come aperta e vivace rispetto a quella capeggiata dagli anziani fino a qualche anno prima. Durante quel primo periodo le nuove presenze che iniziavano a frequentare le lezioni al circolo hanno suscitato inizialmente sentimenti di contrarietà perché andavano a scompigliare abitudini consolidate da tempo. Il sentimento di opposizione si esplicita talvolta anche attraverso il saluto negato, che nei piccoli paesi è percepito spesso come un vero e proprio affronto. Più di uno straniero ha lamentato il mancato saluto da parte soprattutto degli anziani di Marzolarà, mentre non ha mai percepito alcuna frizione con la parte giovane del paese. È interessante notare come, in questo caso, la definizione di 'vecchi' abitanti, inteso come sinonimo di 'autoctoni', si sovrappone anche alla dimensione generazionale, poiché mi riferisco

¹³⁴ Centro provinciale per l'istruzione degli adulti. I CPIA, in convenzione con le Prefetture, rilasciano i certificati di lingua per il rinnovo dei permessi di soggiorno.

in questo caso agli abitanti anziani del posto. Su questo aspetto, come fanno notare Pier Paolo Viazzo e Roberta Clara Zanini (2022), sembra che ciò che spesso accomuna i giovani e i nuovi abitanti e li separa invece dagli abitanti più anziani della stessa comunità locale sia una cornice generazionale. La distanza percepita tra i nuovi abitanti e i giovani del posto è inferiore rispetto a quella che li separa dalla popolazione più anziana. La frequente assenza dei nuovi abitanti di origine straniera in occasioni pubbliche, più spesso appunto organizzate dalla parte più anziana del paese, è un fatto che mi è balzato agli occhi fin dai primi giorni di frequentazione del campo.

Come vedremo per la storia recente della parrocchia, anche per il circolo il periodo della pandemia ha segnato una sorta di linea spartiacque: prima del 2020, con la gestione degli anziani, gli eventi erano per lo più privati e a porte chiuse, con l'aggiunta di qualche torneo di briscola. Invece, con la gestione dei giovani, il bar si è aperto ad uso pubblico e gli eventi hanno avuto maggiore risonanza. Ho avuto spesso l'impressione, uscendo dopo le serate di volontariato passate a servire vettovaglie tra i tavoli e le cucine, che il circolo costituisse il cuore di Marzolarà anche perché non c'è una vera e propria piazza in paese, essendo questo attraversato dalla trafficata strada provinciale. Passando in macchina sulla strada, l'ex scuola elementare pare una sorta di lampadina che accende il paese nei momenti collettivi organizzati dal circolo, più numerosi tra la primavera e l'estate. Nel resto delle serate la strada attraversa un paese piuttosto spento, se non fosse per un altro angolo di strada che è luogo di ritrovo di un gruppo di uomini srilankesi che trascorrono qualche ora dopo il lavoro chiacchierando tra loro davanti al negozio di alimentari, che oggi porta il nome di Ceylon Market.

Gli eventi festivi di Marzolarà hanno un lungo trascorso, tale da permettere ai giovani volontari di muoversi tra i tavoli e in cucina con una certa dimestichezza dovuta ad anni di esperienza. I ragazzi del circolo infatti, ma soprattutto i soggetti di mezza età, portano con sé i ricordi delle feste campestri che si sono fatte per decenni nella vasta piana del campo sportivo. Queste grandi feste sono state soprattutto sorrette dal lavoro di gran parte delle donne del paese (in dialetto si direbbe *rezdôra*, letteralmente 'reggitora', donna di casa) che si avvicinavano nella preparazione di salumi, tortelli e carni alla griglia dando da mangiare a centinaia di persone. Una condivisione del lavoro per il buon funzionamento della festa a proposito della quale una mia interlocutrice oggi settantenne ha parlato in termini entusiastici, «una gioia indescrivibile fare le cose insieme» (dal diario di campo del 18 marzo 2022). Sono state frequentatissime le annuali feste del villeggiante, la festa della birra, del pesce di mare e quelle del prosciutto.

Il circolo mantiene quindi viva la passione per le feste facendo in modo che la fiammella della socializzazione resti accesa per gli abitanti di Marzolarà e continuando, in parte, a tenere

vivi i ricordi di quando erano bambini. D'altra parte, grazie alle attività del campo, si conserva l'interesse per il calcio e i momenti di socializzazione legati allo sport. Le relazioni tra l'associazione sportiva e il circolo sono in parte mantenute da un elemento della vecchia guardia che è rimasto nel direttivo di quest'ultimo.

Figura 17 Foto di una festa campestre nei primi anni Duemila.



Fonte: Allodi (2017, p. 183).

L'altro cuore pulsante del paese è dunque stato, e in un certo qual modo lo è anche oggi, il campo sportivo che si trova proprio di fianco al torrente. Le feste campestri, molto frequentate fino all'interruzione dovuta alla pandemia, erano infatti finalizzate a finanziare il funzionamento dell'AC Marzolaro, squadra che è conosciuta in tutta la provincia e che oggi ha giocatori stipendiati.

L'Unione Sportiva Marzolarese nacque nel 1950 e diede seguito non solo alla formazione di una squadra di calcio, ma anche alla nascita di altre attività sportive come le gare motociclistiche e il tiro al piattello. In particolare, dagli anni Sessanta, si costituì uno *Sci Club* che cominciò a promuovere un'attività molto in voga già dagli anni Venti del Novecento, quando Marzolaro costituiva la principale località sciistica della provincia di Parma. Grazie allo *Sci Club* si susseguirono una serie di campionati sciistici promossi dagli abitanti del posto attraverso l'organizzazione dei trasporti dal centro del paese fino agli attacchi delle piste e con

la battitura delle stespe fatta a mano. La fortuna di Marzolarà come località sciistica si doveva soprattutto alla presenza del tram che dal centro di Parma risaliva le località prospicienti il torrente fino a raggiungere Marzolarà capolinea¹³⁵.

Il campo sciatorio dove facevano anche le gare (e venivano da Parma a fare le gare) è quello lì di Marzolarà eh! Fino agli anni Settanta, fine anni Sessanta, la domenica non passavi mica eh! Sai, con il boom economico, c'erano macchine tutte incolonnate in ogni buco che andavano da infondo a Pian della Cascina, ma in fondo eh, erano chilometri, andavi in su e si passava con una macchina sola. C'erano sempre i carabinieri disperati perché c'era murato [era pieno] di macchine parcheggiate. Per sciare, sì, e in quel campo lì partivano dalla Torre e arrivavano giù fino in fondo. Sembrava una selva di teste. Già negli anni Venti avevano già cominciato e gli ultimi anni avevano messo su una corriera che portava gli sciatori da Marzolarà alla Torre che son tre o quattro chilometri e poi venivano giù. Dopo poi c'è stato Schia e poi dopo ha cominciato anche a nevicar poco... (intervista ad un abitante, 25 gennaio 2023).

Figura 18 Primi anni del Novecento: la fila degli sciatori in fila sulle autovetture nella principale via del paese.



Fonte: Allodi (2017, p. 155).

¹³⁵ La linea tramviaria forese fu realizzata nel 1910 corredata da edifici per le biglietterie e piazzali per il cambio linea. Oltre al trasporto passeggeri, la linea trasportava materia prima, come i massi da costruzione prelevati dal torrente Baganza. Come vedremo in seguito, la tramvia fu causa di frizioni tra il capoluogo e la frazione.

Figura 19 Fine anni Sessanta. Sciatori caricano gli sci sul tetto del pullman chiamato 'il direttissimo della neve'.



Fonte: Allodi (2017, p. 145).

La fama di Marzolaro come stazione sciistica si spense tra gli anni Settanta e Ottanta, quando fu sostituita, a causa del calo progressivo delle nevicate, appunto da Schia, collocata a 1.250 m s.l.m. nel comune di Tizzano¹³⁶.

Il «tempo in cui a Marzolaro si sciava ancora» è ricordato come un tempo mitico, in cui il paese aveva più di un'attrattiva: oltre alla neve in inverno, che richiamava sciatori di passaggio, c'era anche il fresco d'estate che invece attirava per lo più villeggianti di lungo periodo. Era «pieno di gente», era «come Parigi» e molte persone del posto erano impiegate nei ristoranti e

¹³⁶ In un libro di memorie sull'Unione Sportiva Marzolarese si legge: «Tutta Parma sciatoria ammirava la passione dei valligiani che in gara usavano gli sci che non si sapeva quale forma avessero: sembravano persino privi dell'indispensabile curvatura delle punte. Gli attacchi erano costituiti da autentico filo di ferro e corda. Uno di questi pionieri, uscito di pista in una curva e spezzato un simile attacco, non trovò di meglio che mettersi il legno sulla spalla e tagliare così il traguardo. Nel gennaio del 1933 sorge Schia e Marzolaro ne risente la concorrenza, ma si rifà piazzando al primo e secondo posto Bonelli e Allodi nel campionato provinciale di fondo, proprio a Schia. La vicinanza e il collegamento tramviario accordarono tuttavia a Marzolaro il favore di sempre nuovi sciami di comitive e gruppi familiari finché, col '39 e la guerra, si chiude il primo vero decennio sciatorio marzolarese (dal 1919 al '29 si era trattato di un embrione; l'altro che va dal '45 al '55 pur ricco di intensa attività e di numerosi nomi è nuova cronaca relativamente recente, che esula dalla nostra rievocazione)» (Alfieri, Allodi 1990, p. 17).

nei locali che lavoravano anche grazie a queste presenze. È molto ricordato il Dancing Serenella, un locale adiacente all'attuale trattoria che, grazie alle serate danzanti, richiamava persone da tutta la provincia. Sono ancora cari i ricordi legati alle villeggiature estive che, diversamente da oggi, duravano dai due ai tre mesi e i villeggianti divenivano parte del paese, non più sconosciuti, ma persone con cui stabilire legami e con cui, talvolta, organizzare, appunto, feste e tornei.

Nei loro sforzi quotidiani volti a riattivare la comunità, spesso i miei giovani interlocutori del circolo rimandano ancora a questi ricordi, propri o di riflesso, prendendo come riferimento un passato ormai remoto in cui ci si conosceva tutti e in cui c'erano tante persone con cui legare. L'attività del circolo, preso in gestione nel periodo post-pandemia e portato avanti non senza un dispendio di tempo e di energie sottratte al riposo o alla famiglia, ha oggi proprio la finalità di mantenere vivi i legami tra la gente del posto.

Un altro motore trainante, che dà vita allo stare insieme attraverso la condivisione di pranzi o cene collettive, è quello costituito dalla parrocchia, tenuta unita anche dalle festività religiose. Queste, un tempo, si celebravano soprattutto nelle frazioni circostanti ma continuano in parte anche adesso. Le feste della parrocchia, diversamente da allora, richiedono oggi il contributo dei giovani del circolo in termini di energia ed organizzazione, mentre anni addietro erano organizzate dalle persone che vivevano ancora nelle frazioni circostanti. Ancora una volta le donne svolgevano il prezioso compito di cucinare non solo per gli abitanti dei paesi ma anche per i villeggianti o gli emigrati che per quell'occasione tornavano. Oggi si mantiene soprattutto la festa di San Pietro a Marzolaro ma le altre sono andate scemando a causa dello spopolamento delle frazioni, come mi hanno raccontato una coppia di pensionati.

M.: una volta si celebravano i santi. Per esempio, S. Antonio a Ramiano, poi S. Ilario a S. Ilario, San Bartolomeo a Cella, San Pietro qui a Marzolaro... Era bello perché quando c'erano i santi quelle lì erano sagre grossissime, c'era una ammassata di feste bellissime che ora non si fanno più.

T.: Qui a Marzolaro San Pietro era la più grande e poi c'era festa anche il giorno successivo che si chiamava *lundiana*, si chiamava così perché era il lunedì dopo e si faceva festa anche il lunedì. Non si lavorava, no, si faceva festa, era considerata quasi come la domenica. C'era da finire la roba da mangiare. La si faceva poi in ciascun gruppo di case.

M.: Erano feste bellissime. Si mangiava, si ballava, si andava a trovare i parenti. Feste grandi quasi come Natale! Poi dopo hanno cominciato ad andare in città e adesso che vengono su, io dico: ‘c’ho piacere!’¹³⁷

T.: Sì perché prima in villeggiatura venivano a Marzolarà, perché allora non avevano i mezzi e venivano su con la tramvia e non potevano andare oltre. Adesso invece in vacanza vanno a Marina di Massa, in Sardegna e così via... E poi c’erano le altre feste della chiesa che erano diverse: c’erano i contadini che portavano le croci a benedire in chiesa e poi le portavano nei campi, le rogazioni. Le hanno fatte fino agli anni Settanta, diciamo. Si facevano d’estate. Poi il Corpus Domini, che facevano la processione fino in fondo al paese. I giovani e le donne facevano l’infiorata, il percorso della processione con i petali di rose e di papaveri. Era la festa della Madonna e si portava in processione il baldacchino con la Madonna, i bambini vestiti di bianco, poi la banda, diversi preti... (M. e T., intervista del 18 marzo 2022).

Oltre ad aver partecipato a numerosissimi eventi nel periodo soprattutto primaverile-estivo, ho compreso, conversando con le persone del posto, che il tema della festa è centrale e questo accadeva soprattutto quando chiedevo di parlarmi delle tradizioni a cui più tenevano e che speravano fossero preservate nel tempo. Il modo di socializzare lavorando insieme *per* il paese, per fare in modo che le persone si divertano ma anche per dare una ragione di tornare alle persone di fuori, pare ancora una priorità diffusa tra gli abitanti originari che ammettono di provare un senso di nostalgia verso i tempi andati, quando era soprattutto la numerosità delle persone a rendere grande la festa. Il modo di stare insieme lavorando per il paese è una prassi consolidata da molto tempo, le cui memorie ci portano indietro agli anni Sessanta. Si racconta di questi tempi come di un’era in cui non v’erano divisioni tra famiglie e in cui «si era tutti più uniti e si condivideva di più».

Una volta a Marzolarà di gente ce ne veniva davvero, c’era il Dancing Serenella, tutti i sabati e domenica ballavano anche in inverno nel salone. C’era della vita, io ho fatto anche il parcheggiatore di biciclette. A quel tempo c’era uno stanzone pieno, pieno di biciclette e noi dovevamo dare il cartoncino... Venivano su a ballare anche con il tram: da Parma, Fidenza, Sala Baganza... Allora era tutta un’altra cosa. Quel poco che c’era... Per esempio, alla trattoria La Pelta, c’erano le bocce, gli spazi per le tavolate in agosto... Venivan su con il tram per fare le tavolate! (T., intervista del 18 marzo 2022).

¹³⁷ Si fa riferimento al fatto che nel periodo post-pandemico anche a Marzolarà sono ritornati alcuni di coloro che se ne erano andati tanti anni prima. Chi è rimasto prova spesso un senso di rivalsa verso coloro che hanno lasciato il paese nel tempo in cui andavano tutti via e ora ritornano.

4.3 Rappresentazioni del paese tra spazi di interazione e tempi di separazione

Ancora una volta, il «tempo in cui a Marzolarà si sciava ancora» non è ricordato solo per le attività sportive e per le persone che salivano dalla pianura per trascorrere la villeggiatura o anche solo una serata danzante, ma anche e soprattutto per la numerosità delle attività che c'erano nel centro del paese e che ora non ci sono più, ad esclusione di una trattoria, un bar e l'unico negozio di alimentari (Ceylon Market) attualmente gestito da un negoziante srilankese di nome Kurukulasuria Pieris Maris Christianthas Dilshan, chiamato 'Mario' dai locali. Questo unico negozio resta un riferimento importante soprattutto per quegli anziani che vivono in paese, che non possono permettersi di spostarsi in auto per andare verso i supermercati di pianura e che parlano con nostalgia del tempo, non troppo lontano, in cui in paese c'erano le edicole, le macellerie, le sartorie, i negozi di frutta e verdura e più di una trattoria. È altresì riferimento per gli srilankesi che qui possono trovare prodotti di importazione dallo Sri Lanka (anche freschi, ogni giovedì pomeriggio), ma lo è poco per tutti coloro che, automuniti, preferiscono recarsi presso i centri commerciali o i grossi supermercati di Felino e Sala Baganza.

Uno spegnimento generale in cui le attività sono state chiuse, il paese si è svuotato di persone del posto ma al contempo si è ampliato espandendosi verso nord: ci sono più case e ci sono più persone perché, a differenza di molti altri paesi di Appennino, queste case non sono vuote ma sono tutte piene e si fatica a trovarne di vacanti. In un qualche modo il fatto che non ci siano più le persone di una volta perché sono andate via porta un senso di spaesamento e di vuoto che non corrisponde ad un *vuoto reale* del paese, situazione invece diffusa nei paesi di montagna e descritta nel capitolo precedente. V'è una sorta di rammarico per aver perso i compaesani, talvolta anche di rivalsa quando essi tornano e, nello stesso tempo, di consolazione per le nuove presenze che sono arrivate negli ultimi vent'anni perché si ammette: «Se non ci fossero i cingalesi ci sarebbero le case vuote come, non so, a Fugazzolo!¹³⁸»; oppure «Non ci sono più negozi, non c'è nulla. Non c'è neanche più gente. Ci sono gli anziani, e il resto... *ien tut zingalés* [sono tutti *cingalesi*]». O ancora: «Se Tino Prosciutti chiude non ci resta più nessuno a Marzolarà perché gli srilankesi se ne andrebbero tutti via».

Da un lato quella degli stranieri è una presenza rassicurante, poiché c'è la consapevolezza diffusa che senza le giovani famiglie srilankesi il paese sarebbe più spento e quel poco di servizi rimasti (come per esempio la posta che apre gli uffici due volte alla settimana) e l'economia del

¹³⁸ Frazione del comune limitrofo che vede attualmente 20 abitanti circa.

territorio ne verrebbero gravemente compromesse, così come la vitalità della parrocchia. Allo stesso tempo permane lo spaesamento di trovarsi di fronte a persone con cui non si è avuto un passato in comune e talvolta si attribuisce alla presunta diversità dei nuovi abitanti l'impossibilità di interagire con loro¹³⁹.

Loro si ritrovano nella loro comunità, con i loro usi e costumi... c'è l'interazione... 'ciao, ciao' con un sorriso, che è bellissimo, perché molti italiani non ti dicono neanche 'ciao' ... però, finisce lì, sono passati vent'anni e non siamo andati oltre. Cioè, questo ci poteva stare i primi due anni, ma dopo venti tu vai fuori e vedi sempre più gente che non conosci, sempre più gente con cui non riesci a parlare o interagire. Sono proprio due realtà che vivono insieme, ma sono parallele. Che non interagiscono tra di loro (intervista del 25 gennaio 2022 ad una giovane abitante).

Gli spazi utilizzati dalle due comunità spesso sono gli stessi, ma i tempi e i modi di utilizzarli differiscono. Seppur non vi sia una regola fissa e talvolta i gruppi incrociano le loro traiettorie, l'uso degli spazi segue per lo più tempi differenti che rimarkano chiaramente la divisione delle due comunità. Come notato anche dalla mia interlocutrice, si ha l'impressione di due realtà che vivono insieme, che solcano le stesse tracce, ma le cui traiettorie si incrociano raramente. Per il campo sportivo accade qualcosa di simile.

Per quanto riguarda il calcio, Marzolaro ha due squadre allenate dallo stesso allenatore: una è in prima categoria a livello regionale dilettantistico, dove giocano ragazzi e uomini adulti dai 19 fino ai 40 anni di età, e l'altra è una squadra di settore giovanile under 19. Come mi riferì l'allenatore, oltre alla partecipazione all'attività sportiva, nel calcio c'è un aspetto aggregativo importante che funge da collante sociale per il territorio e che prende soprattutto consistenza durante le feste campestri. Queste sono sostenute da un appassionato gruppo di volontari che realizzano le serate anche grazie alle sponsorizzazioni delle attività imprenditoriali locali. Nonostante questa funzione aggregativa ho notato, durante il mio lavoro di campo, che c'era un solo ragazzo srilankese coinvolto nella juniores. Questo ragazzo, partecipando all'attività sportiva, era spesso seguito dai genitori e dagli amici sia nel campo del paese che nelle trasferte, ma si tratta di un singolo caso. Per il resto, è evidente che non esiste un interesse generalizzato per il calcio locale da parte delle famiglie srilankesi, le quali non sono attive sul fronte del volontariato per la realizzazione delle feste campestri, se non in modo molto sporadico.

¹³⁹ Alcune delle considerazioni che seguono sono tratte da un mio articolo dal titolo Spazi di separazione e interazione tra 'locali' e 'forestieri' in un paese dell'Appennino tosco-emiliano, in *Antropologia* (2023).

L'uso del campo, nato inizialmente da una concessione fatta negli anni Sessanta dalla parrocchia di Marzolarà all'associazione sportiva, è oggi in condivisione con la squadra di *elle* giocato dagli abitanti srilankesi.

Elle game è un popolare gioco di squadra che si pratica in Sri Lanka ed è un tipico gioco 'bat and ball' giocato con palla e mazza da due squadre avversarie. Differentemente dal più conosciuto *cricket*, il gioco di *elle* è più spesso praticato nei villaggi rurali del Paese. Essendo meno diffuso in Europa (talvolta completamente sconosciuto) spesso si pensa, vedendo giocare persone di origine asiatica nei parchi o nei campi sportivi, che stiano giocando a *cricket* o che *elle* sia una variante di questo. Invece sono giochi completamente diversi¹⁴⁰.

Differentemente dai tornei di calcio di Marzolarà, che dagli anni Sessanta continuano a richiamare in paese parecchie decine di persone ma tutte dalla provincia o al più dalla regione, i tornei di *elle* richiamano, da tempi molto più recenti, persone da tutta Italia. Riporto uno stralcio dal diario di campo del 14 agosto 2022:

Arrivo in quello che penso essere uno degli eventi più importanti dell'estate sul fronte srilankese di Marzolarà. Scopro poi essere il torneo finale di *elle game* che chiude la stagione che va da giugno ad agosto di tutti gli anni. C'è pieno di gente e le macchine sono parcheggiate ovunque. Ci sono dei pullman. Prima di questo mi sono persa l'incontro del 17 luglio, perché ero in Sri Lanka, e anche quello del 12 giugno, per mia negligenza, ma avevo davvero troppe cose da seguire quel giorno. Dunque, se a Marzolarà è stato fatto tre volte, penso altrettante nelle altre città visto che giocano quasi tutte le domeniche. Dalla tensione che si percepisce nell'aria pare un torneo finale molto importante. Questo, come gli altri che ci sono stati, ha richiamato qui squadre da tutta Italia! Mi viene un paragone spontaneo con il torneo di calcio che si gioca sempre qui ma che richiama per lo più squadre provinciali o regionali.

Fermo la jeep nel parcheggio del campo verso le due e mezza pomeridiane, dove di solito la metto per andare da P. [una giovane madre srilankese], e scendo con la coperta in mano posizionandomi di fianco ad un'altra famiglia già appostata sul prato, all'ombra degli alberi. Scopro poi che è di Monza, ci sono anche persone di Bologna... Parlano poco italiano. Le mie due

¹⁴⁰ Come mi spiegarono i miei giovani interlocutori coinvolti nei tornei, l'azione inizia quando la squadra in difesa lancia una palla contro un giocatore della squadra in attacco, che cerca di colpirla con una mazza e corre tra varie aree sicure del campo per segnare punti. La partita si gioca tra due squadre e il centro del gioco vede un battitore, un lanciatore e i difensori. Al battitore vengono concesse tre possibilità di colpire la palla lanciategli. Una volta che il battitore colpisce la palla con la lunga mazza di bambù che utilizza per 'difendersi' deve completare un giro di corsa che include quattro possibili stop distanziati di circa cinquanta metri. C'è *strikeout* se la palla colpita dal battitore viene presa dalla squadra mentre lui, o un corridore della sua squadra, sta correndo o se viene colpito con la palla mentre sta completando una corsa. Il battitore può fermarsi solo in uno dei tre stop del round, aprendo così la strada a un altro membro della sua squadra per diventare il battitore. La squadra che ottiene il maggior numero di punti vince la partita.

parole di singalese hanno l'unico effetto di farmi accogliere con sorrisi. Andiamo dunque avanti con un po' di inglese. Al momento sta giocando la squadra locale. I 'nostri' giocatori (la maggior parte sono di Marzolaro ma ce ne sono anche da Felino e Langhirano) hanno la divisa rossa con la scritta Parma Api Mithuro (che significa amico mio) e stanno giocando contro il Modena (Nowa Ekamuthu SC). In lista c'è il Milano Dankotouwa (la città del distretto di Puttalam in cui ero stata per un matrimonio, ma mi dicono giocarci anche persone non provenienti da Dankotouwa); Milano Sant'Anne SC (mi dicono di essere di Borlesse, una località vicino a Marawila, sempre nel distretto di Puttalam); poi il Verona; il Lucca; una terza squadra di Milano di cui mi sfugge il nome; il Bologna e infine il Napoli, che però è assente perché pare abbia avuto problemi nel salire. Ci sono 9 squadre in totale. I turni previsti sono 10. Giocano da stamattina e vanno avanti fino a sera. Chi vince va avanti, chi perde si ferma. I giocatori per squadra sono 16.

Le cose che mi stupiscono subito sono due: l'importante presenza di squadre da tutta Italia e il fatto che il campo da gioco non ha un confine esatto. I difensori si piazzano anche nei giardini al di là dei recinti e nei parcheggi. In uno dei giardini, molto curato che pare come all'inglese con un filare di alberi da frutto, il proprietario ha chiesto di togliere le scarpe per entrare, ma non ha problemi se ci entrano. Dunque, giocate senza problemi, ma toglievi le scarpe. Molti giocatori stanno comunque giocando scalzi e questo non credo dipenda solo dal vicino. Il campo dove giocano non è esattamente quello del calcio ma è di fianco a questo. Mi dicono poi che gli viene dato in uso a condizione che non si picchino. Pare una condizione assurda, ma ho appena assistito ad una breve rissa sedata appunto perché qualcuno ha cominciato a gridare «non picchiatevi se no non ci danno più il campo» a causa di un punto contestato. Un solo punto! Molti ironizzavano su questa cosa. Stava giocando il Marzolaro, tra l'altro, o Parma, che dir si voglia. Dunque, un gioco senza confine? La palla scavalca confinamenti, è giocato su grandi spazi. In Sri Lanka l'ho visto giocato nelle campagne e di fronte al mare, in cui c'è un dietro dove la palla non può andare e un davanti senza confine. Mi viene un'analogia con la presenza delle immagini religiose in casa, nei negozi e nelle strade: non c'è un confine preciso tra le varie religioni di appartenenza e le statue, seppur diverse, stanno negli spazi insieme alle altre [...].

Dopo un po' che sono lì, cambio postazione perché la palla arriva troppo vicino a me e alle famiglie di Monza accanto a me, e temo sia poi finita sulla macchina di qualcuno, spero non la mia. Immagino le proteste dai condomini dietro di noi, ma non si sente nessuno protestare o affacciarsi. Permane l'indifferenza verso un evento in cui, ancora una volta, sono l'unica di origine italiana che partecipa.

Decido di andare a trovare P. in casa, che dal balcone ha una vista migliore sul campo. A casa sua c'è pieno di parenti che guardano la partita dall'alto. Me li presenta. Succede poi che mentre parliamo la palla finisce nel giardino del vicino. Un giocatore entra timidamente nel giardino per prenderla e viene investito dalle proteste della signora anziana che gli dice che ha violato una proprietà privata e che non è possibile continuare così. Continua ad inveire e i miei ospiti

srilankesi (tutti di Marzolarà) mi chiedono perché gli italiani a volte sono così. Per provocare un dibattito su questo e vedere le reazioni dico che gli italiani sono *sempre* così. Loro mi correggono dicendomi che gli anziani sono così, ma i giovani invece no, sono più aperti e accoglienti.

Resto con loro quasi tutto il pomeriggio, fino alle 19.00. Poi scendo con le mie cose per fare un giro di saluti al campo. P. m'invita a restare al concerto serale, però dice di fare venire «anche mio marito perché è meglio». Mi ricordo di quando ero venuta alla festa del passaggio dell'anno qualche mese prima e per farla uscire abbiamo dovuto chiamare insieme e chiedere il permesso al marito che era in ferie in Sri Lanka [...].

Verso le 23 circa lascio il campo sportivo ancora pieno zeppo di gente, ci saranno centinaia di persone. Nessuno, nel resto del paese, nonostante la musica a tutto volume, pare esserne incuriosito. Come fossero tanti fantasmi. Presenze, ma non reali. Gli unici luoghi vivi che intravedo in macchina sulla strada del ritorno sono la trattoria, piena di gente seduta; il negozio di Mario, che ha le serrande a metà e intravedo qualche persona all'interno; il circolo, dove a dir tanto ci saranno venti persone, e la festa degli alpini di Calestano che non era piena senz'altro come il campo sportivo di Marzolarà. Penso dunque che il torneo di *elle* sia un attrattore fortissimo per il paese, ma nessuno dei locali pare darvi molta importanza.

Figura 20 Partita di elle game nel campo di Marzolarà¹⁴¹.



Fonte: Pagina Face Book della squadra locale (facebook.com/parma.apimithuro)

¹⁴¹ Le foto mostrano due momenti del gioco in cui si nota una battitura nella prima foto e un prosciuttificio abbandonato sullo sfondo nella seconda.

Vi sono molte similitudini tra le feste campestri legate ai tornei di calcio e le feste che ruotano attorno ai tornei di *elle game*. Entrambi rispondono ad un bisogno di socialità che è intergenerazionale ed extraterritoriale, seppure i confini del gruppo srilankese siano più vasti, poiché non si limitano al territorio provinciale o regionale ma rispecchiano legami amicali e parentali che sono spalmati su tutto il territorio nazionale.

Ambedue i tornei sono piuttosto importanti se si considera il numero di persone che richiamano in paese. V'è una vivacità economica legata ad entrambi che va dal settore della ristorazione a quello musicale, al commercio dell'oggettistica (come coppe e premi), a quello dei trasporti. Le sponsorizzazioni avvengono tramite le attività locali (trattorie o prosciuttifici per i primi, negozi o ristoranti srilankesi per i secondi) e tramite la vendita di cibo e bevande durante la festa.

Molte cose accomunano anche le due modalità di condurre questi eventi: in generale l'approvvigionamento di cibo e bevande, che sono fornite sia dalle attività locali sia preparate dalle donne di entrambi i gruppi, e poi v'è un accesso organizzato alle cucine del tutto simile. La consegna dei premi avviene con procedure analoghe così come l'ingaggio delle *band* per la serata post-torneo: vengono spesso da fuori provincia o sono coadiuvate da gruppi musicali locali. Si suona il liscio (in prima serata) e musica pop-rock nelle serate italiane; musica orientale in lingua singalese¹⁴² e pop-rock per quelle srilankesi.

Il modo di stare insieme e fare festa nella grande spianata del campo sportivo, collocata proprio alle spalle del vecchio prosciuttificio dismesso nel centro del paese, mi è parsa simile a quella del calcio: bambini, donne e anziani che socializzano in gruppi che si fanno e si disfano, anche se durante i tornei di *elle* sono presenti pochissimi anziani e molte famiglie giovani.

Si deve evidenziare che, nel parmense, Marzolarà è famosa per la sua vocazione sportiva sia storicamente, grazie al calcio, sia ora anche grazie ad *elle game* perché, se restiamo in una dimensione provinciale, né Felino né Sala Baganza (luoghi di maggiore concentrazione della diaspora srilankese in provincia) hanno lo stesso richiamo. Questo è da ricondurre probabilmente a due ragioni principali. A Marzolarà è permesso l'uso ricorrente degli spazi, seppure a certe condizioni, cosa che accade più di rado negli altri due paesi dove talvolta è apertamente ostacolato. Questo vale anche per le chiese, come vedremo. Inoltre, non mi pare errato considerare che a Marzolarà è come se gli srilankesi del posto avessero in qualche modo ereditato questa vocazione marzolarese per le feste. Anche a Felino e Sala Baganza si fanno

¹⁴² Nello specifico il genere *oriental music*, chiamato in lingua singalese *peradiga sangeethaya*, è un tipo di musica poli-strumentale suonata con violini, banjo, chitarre, batteria e che oggi, in assenza di taluni strumenti, trova supporto nella tastiera elettronica polifonica.

periodicamente feste srilankesi (come per esempio eventi musicali, la festa del passaggio dell'anno buddista, le feste che segnano l'anno formativo delle discipline artistiche o altre ancora) ma vengono realizzate in spazi più dispersivi e sono molto meno organizzate e partecipate rispetto alle grandi feste di Marzolarà. I luoghi rappresentati dal campo sportivo e dal circolo sono in qualche modo fatti propri dagli srilankesi, seppure entro certi limiti. V'è altresì una certa apertura e rispetto da parte dell'associazione sportiva e del circolo nel concedere gli spazi poiché vi riconoscono, in questo, un bisogno legittimo di fare festa e di stare insieme, anche se non si rinuncia a dettarvi, in modo chiaro, le condizioni d'uso.

Spostandoci ad un livello ancora più ampio dello spazio pubblico, come la piazza del paese o il greto del torrente, vediamo che vi sono altrettanti luoghi in cui non v'è incontro collettivo tra le comunità e non v'è incrocio di traiettorie. Andare al fiume nei pomeriggi estivi è un'abitudine di tutte le famiglie del posto, indistintamente. Nelle domeniche calde d'estate ci si ferma a fare il bagno o a fare grigliate suonando musica all'aria aperta, ma questa abitudine in passato non è stata priva di conflittualità, soprattutto dovute alla consuetudine di alcuni di abbandonare rifiuti in natura. V'è un prendersi cura dei luoghi che prima gli abitanti di lungo periodo e oggi i penultimi arrivati cercano di trasmettere agli ultimi. La cura per l'ambiente è uno degli aspetti che alcuni srilankesi mi hanno descritto come una cosa da dover imparare dagli italiani, ma il bisogno della vicinanza alla natura rimane comunque un'esigenza comune.

A., madre srilankese di tre figlie e storica lavoratrice dei prosciuttifici, mi diceva che lei da Marzolarà non si muoverà mai perché sente l'esigenza di stare vicino agli alberi, vicino al fiume e ha bisogno di respirare pulito. Inoltre, pensa che Marzolarà sia un luogo in cui crescere le figlie in libertà perché, essendo un piccolo paese dove tutti si conoscono, le bambine non hanno bisogno di essere accompagnate: crescono imparando l'autonomia e vivendo in un ambiente salubre e sicuro, anche potendo giocare nei prati e lungo il fiume. S., un giovane figlio di srilankesi ed esperto disossatore¹⁴³, mi diceva che Marzolarà gli piace perché apprezza il silenzio che qui trova dopo il lavoro: stare tutto il giorno in mezzo ai rumori delle macchine amplificati all'interno degli stabilimenti è una cosa stressante che non permette di fermare i pensieri, mentre la tranquillità del paese lo rilassa e gli dà riposo. Allo stesso modo M., una giovane madre italiana che ha scelto di vivere a Marzolarà dopo un'esperienza di vita a Felino, descrive un sentimento molto diffuso tra coloro che sono approdati a Marzolarà dopo un periodo di vita nei centri maggiori: appena può anche lei va a fare escursioni in natura perché ama sentirne la vicinanza, il silenzio e la calma ed è un valore che cerca di tramandare ai suoi

¹⁴³ Il disosso è una fase di produzione del prosciutto crudo di cui si parlerà ampiamente nel capitolo successivo.

figli. La conoscenza dei sentieri è più comune tra i locali, anche se non mancano famiglie srilankesi che durante i fine settimana vanno in esplorazione del territorio circostante partendo, soprattutto, dal greto del fiume e risalendo i declivi. V'è una famiglia che periodicamente campeggia con la tenda per poter godere delle notti all'aperto. Ve n'è un'altra che vive in uno storico mulino del Cinquecento che fino al secolo scorso ha avuto una importanza cruciale nella gestione delle acque che, attraverso i canali, irrigavano i campi di tutta la valle fino a Parma. R., la capofamiglia che lo ha acquistato, esce spesso nei dintorni per fare foto naturalistiche.

A differenza quindi dei contesti cittadini, dove è scarsamente promossa la retorica del localismo e dove una certa eterogeneità delle presenze è quasi data per scontata, nelle comunità di montagna cominciano ad essere evidenti le difformità o le similitudini dei modi di interpretare il territorio secondo una toponomastica emotiva personale che ogni abitante gli attribuisce. Questa prende forma non più solo dalla conoscenza condivisa dei luoghi – dovuta anche all'uso pratico che di questi si fa o si è fatto in passato – ma piuttosto dal significato che ciascuno dà allo spazio fisico da cui è circondato. L'interpretazione dei luoghi è data anche dal paesaggio umano a cui si sente o meno di appartenere. Un paesaggio che è definito attraverso il «gradiente di visibilità» (Papotti 2002, p. 151) delle nuove persone arrivate nei confronti del resto della popolazione e che ne determina il grado di accettabilità (Guadagno 2022).

È come se tu fossi in un paese straniero, dove non hai persone con cui condividere la tua cultura. Quindi non è per fastidio verso una cultura diversa, è che hai proprio questa sensazione che ci sentiamo forse una minoranza. Cioè tu entri a Marzolarà con la macchina e vedi degli indiani¹⁴⁴, non vedi marzolaresi. Quindi anche dal punto di vista degli altri paesi: come vedono Marzolarà? Questo è il paese degli indiani! (intervista del 25 gennaio 2022 ad una giovane abitante).

Anche lo sguardo dei vicini sul proprio territorio o le relazioni tra paesi sono fattori che contribuiscono a costruire l'immaginario sulla montagna e sui montanari, come si vedrà nel paragrafo successivo.

¹⁴⁴ Si tratta in realtà di srilankesi, ma è comune sentire il termine 'indiani' per indicare i cittadini provenienti dallo Sri Lanka: ulteriore segnale di scarsa interazione tra le comunità e dunque di scarsa conoscenza reciproca.

4.4 Quando a definire la montagna ci pensano le relazioni con i vicini

Finora ho fornito una presentazione semplificata, se non addirittura stilizzata, dei gruppi principali che vivono in paese, cercando di addentrarmi gradualmente nella complessità dei temi emersi. In questo paragrafo vorrei tratteggiare linee più complete delle relazioni tra le comunità e tra le loro componenti, che non sono sempre in armonia al proprio interno ma contengono numerose suddivisioni. Questa è un'altra delle cose che accomuna i due principali raggruppamenti, gli italiani e gli srilankesi, tra i quali ho potuto osservare una mancata coesione interna che, nel corso dei tre anni di campo, ha cambiato più volte forma. L'appartenenza ai gruppi del paese, che non è esclusiva ma molteplice per alcuni soggetti, oscilla tra quella della nazionalità e quella religiosa. All'interno di quella che possiamo definire la comunità cattolica (italiana e srilankese) v'è quella relativa alle diverse chiese di riferimento facenti parte o meno di uno stesso raggruppamento parrocchiale, come vedremo più avanti nel capitolo VII. Anche la comunità buddista non è priva di diverse divisioni interne. Il mondo dell'associazionismo vede poi l'adesione soprattutto degli italiani locali al circolo, all'associazione sportiva o al coro il quale, nel tempo, si è disgregato facendo convogliare gli elementi superstiti verso Felino o Sala Baganza. Andando ancora più nel micro, rivalità sono percepibili anche tra le stesse famiglie di Marzolarà.

Lo stesso rapporto con i paesi limitrofi è interessante da osservare perché non solo contribuisce a delineare il senso di appartenenza ad una comunità piuttosto che a un'altra, ma ha una funzione importante anche nel determinare quanto ci si possa o meno definire gente di montagna. Marzolarà infatti si trova geograficamente in una posizione peculiare¹⁴⁵: ai confini nord del comune di Calestano, ma nella parte più bassa del territorio comunale (323 m s.l.m.) e dunque più vicina alla città di Parma¹⁴⁶. Nei confronti di questa v'è stato storicamente, come visto dalle testimonianze, un rapporto più intenso che vedeva i marzolaresi recarsi in città sia per studio che per lavoro e i parmigiani salire a Marzolarà per le villeggiature estive e per il turismo invernale. Flussi analoghi connettevano la città con le frazioni più lontane e più alte del comune, ma con distanze, traiettorie e tempistiche differenti rispetto a quelle che gravitavano su Marzolarà e con movimenti meno intensi.

Il rapporto di Marzolarà con Calestano mi è stato descritto come storicamente conflittuale a causa soprattutto della presenza della linea tramviaria che consolidava le comunicazioni tra

¹⁴⁵ Come si può vedere nella Figura 12 nel capitolo III e nell'Appendice 1.

¹⁴⁶ Marzolarà si trova ai piedi del già citato Monte Sporno (1.058 m s.l.m.). A Parma v'è il modo di dire «*mo va in sima al Sporon!*», ovvero «ma vai sul monte Sporno!», un modo per dire «togliti dai piedi». Il monte è infatti il primo che si vede provenendo dalla pianura.

Parma e Marzolarà. Il tram, che partiva da via Bixio nel centro di Parma, risalendo la valle faceva varie tappe intermedie¹⁴⁷ le cui piccole stazioncine abbandonate sono ancora oggi visibili lungo il percorso. I binari terminavano proprio nel centro di Marzolarà, dove si trovava la stazione più grande oggi trasformatasi in un bar. Qui il terreno iniziava ad essere troppo impervio perché il treno potesse proseguire la sua corsa verso i monti.

Si, Marzolarà quando ero piccolo era molto popolato e c'era una notevole rivalità con Calestano. Penso che sia nata per il tram, perché dal 1910 Marzolarà aveva il tram e da Calestano dovevano andar giù prima a piedi o a cavallo e poi avevano messo su anche una corrierina. E quindi era molto scomodo anche per portare giù la legna, o andavano giù anche con carri trainati dai cavalli fino a Marzolarà, e poi di lì caricavano sul tram. Quindi Marzolarà era il capolinea e quindi una posizione privilegiata, c'era del movimento. Marzolarà era un po' la porta verso l'alta valle, no? E quindi aveva movimento. Poi c'era anche una cava di pietra per fare la calce proprio dietro il paese e caricavano i vagoni. C'era movimento a Marzolarà! Poi nel '56 o '57 hanno tolto i tram e hanno messo le corriere, quindi Marzolarà ha perso poi la sua posizione privilegiata. Beh, sai, la gente, c'era poco da fare, arrivava a Marzolarà e andava nelle osterie... A Calestano questa cosa qua faceva molta gelosia (intervista del 25 gennaio 2023 ad un abitante di Calestano).

A Marzolarà c'era più legame con Parma. Ci voleva un'ora andar giù e più di un'ora a tornar su. Invece per Calestano i vecchi la facevano a piedi. Io con mia nonna la facevo diverse volte, perché il tram a Calestano non ci andava, non c'erano le rotaie (intervista del 18 marzo 2022 ad una pensionata di Marzolarà)¹⁴⁸.

Con Calestano non siamo mai stati contenti, siamo obbligati a starci ma non ci hanno trattato proprio con i guanti. Quello che hanno fatto lo hanno fatto per Calestano. Dopo poi davano qualche contentino anche a Marzolarà. Di rado insomma. Noi abbiamo la sfortuna dell'essere in mezzo. Bisognerebbe vedere come hanno girato i fondi pubblici della montagna, dato che fino a qualche anno fa il criterio era quello dell'altitudine sul livello del mare. Marzolarà ha sempre fatto parte di Calestano, formalmente, ma qui hanno tolto più che dato (intervista del 18 marzo 2022 ad un pensionato di Marzolarà).

¹⁴⁷ Le fermate erano: Parma Piazza Bixio; Cavagnari; Baccanelli; Cavalli; Stradella; Villa Ortensia; Sala Baganza; Felino; San Michelino; Poggio di Sant'Ilario; Fornello; Marzolarà.

¹⁴⁸ Come scrive anche Enzo Siri (2001, p.103): «Per capire meglio le difficoltà di comunicazione tra i singoli paesi bisogna pensare alle condizioni dei secoli scorsi: mancanza di strade e pochi mezzi (non meccanici) di trasporto. Per fare un esempio concreto: da Marzolarà, prima della costruzione dell'attuale strada provinciale, raggiungere Calestano era molto più difficile e rischioso che raggiungere Castignano, dove si poteva (e si può tuttora) attraversare coltivi e pascoli senza dover attraversare macchie e boschi; cosa che non era possibile per Calestano».

I rapporti con il paese capoluogo (Calestano, a monte) e la città di pianura (Parma, a valle) hanno anche avuto un ruolo nel determinare l'appartenenza alla cerchia delle genti di montagna. Come visto nel primo capitolo, se si vuole comprendere cosa sia la montagna, a prescindere dalle definizioni legali e amministrative che sono state formulate nel corso della storia più recente, è necessario partire dal significato che assume l'essere montanari per le persone che ci vivono. Ancora una volta, a riprova di quanto mostra una classica e ampia letteratura antropologica (Evans-Pritchard 1940; Barth 1969; Tak 1990), l'appartenenza ad un gruppo – in questo caso la comunità dei montanari – è talvolta definita dalla relazione contrastiva che si ha con i raggruppamenti ad esso più prossimi. È utile soffermarsi su due stralci di conversazione che ho avuto in particolare con tre abitanti di Marzolaro e di Calestano quando chiesi, anche a loro, di chiarirmi se Marzolaro si potesse considerare o meno territorio di montagna e se loro si sentissero montanari.

È pedemontana, si va verso la montagna, ma è ancora collina. Mah... è tutto relativo però: se ti rapporti con una di Berceto¹⁴⁹ è collina, se ti rapporti con una di Parma è montagna! Dipende dal contesto. Per un parmigiano sei comunque un *montanér*. È sempre stato così, anche a scuola. In senso divertente eh, ma mi ricordo che io ero una montanara a scuola! (intervista del 23 marzo 2023 ad una giovane madre di Marzolaro).

È montagna! Ma perché a Marzolaro ci cadono anche quelli di Ronzano, Ramiano e Vallerano e quella è già montagna. E lo stesso Pioppone. È nel fondovalle però comincia a essere montagna. Perché anche la parrocchia... sì forse adesso è la stessa, ma quei paesi lì hanno sempre avuto attrazione per Marzolaro perché, cioè, tendi ad andare in giù eh. Per lavoro, andavano per fare i braccianti o per lavorare nei campi, o anche per la socialità... Per dirti, al bar la gente di Ronzano, Ramiano o Vallerano andava a Marzolaro e tutt'ora tendono ad andare lì. Qualcuno viene anche qui [a Calestano], per l'amor di Dio, però... sì, quella lì è montagna! Perché poi Marzolaro è proprio alle porte sì, ma è montagna (intervista del 25 gennaio 2023 ad un anziano abitante di Calestano).

No, no, io sono di montagna eh! Secondo me sono una montanara io. Io mi sono sempre considerata una montanara. E ti dirò che non mi piace neanche la città. Io in città ci vado il meno possibile. Ci andavo, quando si era giovani, perché si voleva vedere, però... (intervista del 21 settembre 2022 ad un'anziana abitante di Marzolaro).

¹⁴⁹ Berceto è il mio paese di residenza, situato a 850 m s.l.m. È interessante notare come anche l'antropologa sia coinvolta in questa dinamica che rende relative le rappresentazioni del proprio paese e di sé stessi come montanari.

Come fa notare l'abitante di Calestano, v'è anche da considerare *chi* sono le persone che frequentano i paesi di montagna. Marzolarà, per diverse ragioni, ha da sempre attratto gli abitanti delle frazioni circostanti che stanno a quote più elevate e dunque la popolazione che lo frequenta è 'legittimamente' considerata di montagna poiché scendono da zone più impervie, nonostante siano paesi che si trovano davvero a pochi chilometri da Marzolarà¹⁵⁰.

Dall'altra parte, per ragioni esattamente opposte, essa è stata per anni, e in parte lo è ancora, una località di villeggiatura, dunque frequentata da 'non montanari' che però, attraverso la loro presenza, definiscono il territorio come montano, per il fatto stesso di averlo scelto come località di villeggiatura. In questo caso quindi, l'immaginario sulla montagna è costruito da chi si reca a Marzolarà dicendo «vado in montagna per scappare dalla calura cittadina» oppure che diceva, fino a qualche anno fa, «vado a sciare in montagna». Possiamo quindi certamente sostenere che è l'altrui rappresentazione che contribuisce a fornire un'identità montana ai luoghi che frequentano. È così che il paese si presenta a queste persone cercando di soddisfare il più possibile l'immaginario che i frequentatori costruiscono nella loro mente attraverso le loro aspettative.

Da un altro punto di vista è ben chiaro anche ad alcuni immigrati srilankesi che Marzolarà è in montagna poiché, per esempio, anche loro – e forse più di tutti – si scontrano quotidianamente con la mancanza di servizi che è un'altra delle caratteristiche sociali che rende il paese assimilabile ad un centro montano, o classificabile come tale. Marzolarà è certamente il 'Punci Lanka', il 'piccolo Sri Lanka' come viene chiamata popolarmente dalle comunità srilankesi di Parma, dove si è formato un numeroso gruppo di connazionali, molti dei quali preferiscono restare qui proprio per la vivacità comunitaria che respirano. Ma è anche un luogo difficile dove, se non hai una macchina per spostarti e non sei assunto nel prosciuttificio locale, è arduo restare. Mi è anche capitato più di una volta di partecipare alla festa del passaggio dell'anno, il Capodanno buddista che si festeggia in aprile, in cui vengono organizzati giochi di squadra come il tiro alla fune ed altre attività simili. Questi tornei sono divisi a squadre e v'è sempre la squadra srilankese di Marzolarà, quella di Felino, quella di Sala Baganza. In qualche occasione gli srilankesi marzolaresi sono stati chiamati scherzosamente 'i montanari' da alcuni dei partecipanti srilankesi parmensi.

Oltre a questi aspetti, v'è da considerare, come vedremo meglio più avanti, che le relazioni comunitarie a Marzolarà sono assimilabili alle relazioni di villaggio delle aree rurali dello Sri

¹⁵⁰ La conformazione fisica dei monti circostanti vede il paese dentro ad una insenatura di fondovalle che ha fianchi impervi.

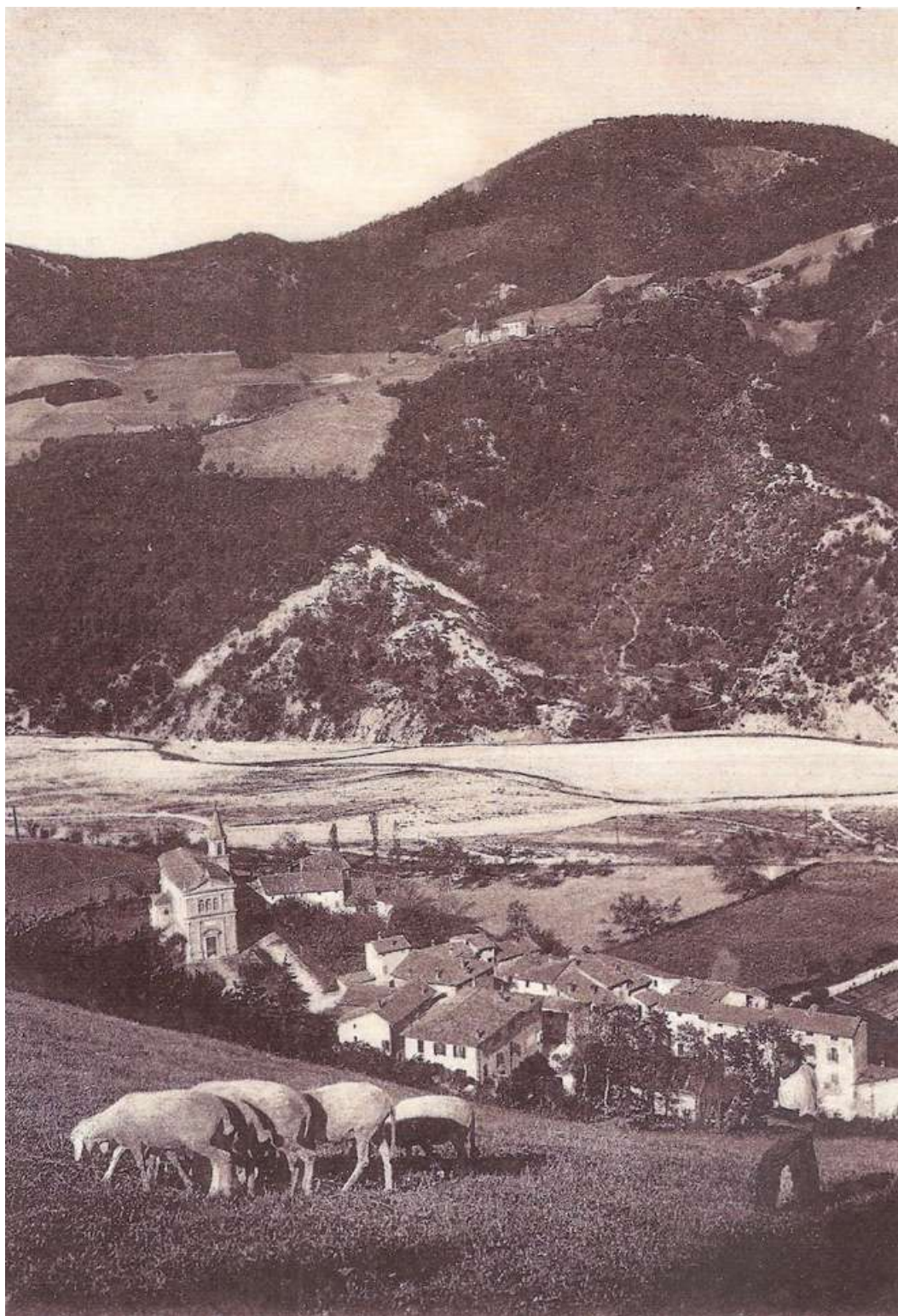
Lanka. Ecco dunque un'altra caratteristica rilevante. Benché l'economia di Marzolaro oggi non si possa considerare più un'economia rurale, è importante tenere in considerazione la *memoria* del paese come luogo rurale. Il passato rurale di Marzolaro non è qualcosa che si possa dimenticare facilmente poiché fino agli anni Settanta del secolo scorso aveva caratteristiche a metà strada tra quelle montane e quelle collinari, come si comprende dall'analisi della dimensione dei poderi e delle proprietà agricole, dalle attività di pascolo e degli allevamenti, dalla tipologia delle colture e della raccolta. Essendo ai piedi della montagna, sono ancora vivi i ricordi dell'uso che si faceva della terra montana circostante ed è difficile che, nonostante l'economia della valle sia oggi completamente mutata, tale memoria venga recisa.

Ancora una volta dunque, la definizione di montagna si rivela complessa (Molinari 2024) perché la percezione di chi la osserva, differentemente dai fattori geografici e quelli ambientali, assume un'importanza decisiva in tale definizione e negli immaginari. Non è dunque possibile tralasciare il peso della memoria storica nel determinare da un lato l'identità dei luoghi e dall'altro il senso di appartenenza ad una comunità montana. Sono le memorie storiche del territorio che ancora oggi determinano il sentirsi montanari e, di riflesso, la trasmissione di queste ai nuovi abitanti. Un'eredità che proviene non solo dalle caratteristiche fisiche dei luoghi (ai piedi della montagna, se si considerano i criteri geografici) e da quelle dell'ambiente circostante (climatiche e di vegetazione), ma anche dalle caratteristiche economiche e culturali. Vivere 'nei pressi' della montagna o 'dentro' alle sue insenature ha significato, per lungo tempo, vivere 'di' montagna grazie alle coltivazioni, ai raccolti, ai traffici economici e ai flussi di persone che si frequentavano e con cui si formavano legami familiari¹⁵¹. Come si vedrà più avanti, nel capitolo VII, anche la relazione storica tra le parrocchie ha un'influenza nel determinare l'appartenenza di Marzolaro al bacino montano.

È infine utile un richiamo allo spaccato medievale delineato nel capitolo precedente relativamente al rapporto tra il calestano e il comune di Parma. Stando alle testimonianze storiche, i Fieschi di Genova, dominanti su Marzolaro e Calestano, erano ben accettati dagli abitanti e questo fatto probabilmente ha anche contribuito a mantenere una distanza culturale con il Comune di Parma che rappresentava amministrativamente un territorio diverso del quale bisognava diffidare. Anche se la distanza fisica con Parma è relativamente modesta, permane anche oggi una distanza culturale. Le caratteristiche ambientali fanno di Parma una città di pianura con una conformazione del tutto differente che contrasta enormemente con la tranquillità e le caratteristiche naturali del territorio circostante Marzolaro.

¹⁵¹ Per un'analisi storica dei matrimoni in Val Baganza, si vedano i lavori di Enzo Siri (2000; 2001; 2004).

Figura 21 Veduta panoramica di Marzolarà negli anni Quaranta con pastore e pecore al pascolo.



Fonte: Allodi (2017, p. 31).

Attualmente la differenza è ancora percepita come se la città fosse un ambiente del tutto antitetico alla montagna rurale: un suo opposto. La percezione della montanità è decisamente qualcosa che va oltre alla relativamente modesta altitudine: la quota in metri sul livello del mare perde importanza per determinare quanto di montagna si possa essere considerati, mentre ne assume in misura decisiva il contrasto tra i modi di vivere che caratterizzano la città e quelli che contraddistinguono il proprio paese di appartenenza. Se ne può concludere che, come rimarcato nel primo capitolo, la montagna geografica non corrisponde alla montagna com'è culturalmente vissuta dagli abitanti che in questa sono insediati. La complessità delle appartenenze identitarie è quindi percepibile anche nella definizione di montagna.

L'opposizione che si vive nei confronti di Calestano, il capoluogo, è stata invece per me più difficile da interpretare poiché durante i tre anni trascorsi sul campo ho percepito da parte di molti marzolaresi il sentirsi come i 'fratelli minori' all'interno del comune e ho colto più di una volta lamentele per non essere sufficientemente considerati. Nei confronti di Calestano si avverte un diffuso sentimento di essere soggetti a un dominio, mentre Parma assume un ruolo di rilievo per la vicinanza geografica e per l'interesse che i suoi abitanti hanno da sempre dimostrato frequentando il paese per la villeggiatura e lo sci e dunque una sorta di gratitudine nei loro confronti. Il sentimento del fratello minore che non si sente come gli altri, in questo caso come gli altri territori del comune, è anche però da ricondurre all'importante presenza dei migranti che contribuisce a destabilizzare un immaginario montano che già l'assenza della neve aveva cominciato a far traballare alla fine degli anni Ottanta e che la trasformazione delle produzioni locali (da tipiche-artigianali a industriali) ha definitivamente modificato¹⁵².

E., la prima conoscenza che ho fatto in paese, è stata, fin dal primo giorno di campo, una delle persone con la quale sono andata maggiormente a fondo nel cercare di comprendere il sentimento legato al *suo* luogo di appartenenza e quanto la presenza dei migranti abbia contribuito a ridefinirne le rappresentazioni. Parlando del suo senso di spaesamento, che lei sente sempre più forte, accenniamo anche al fatto che preferisce non entrare più nell'alimentari del paese, oggi denominato Ceylon Market.

Io a volte ho il cuore straziato per quanto non siamo curati dalle istituzioni. Il comune di Calestano è carino, ma qua non ci danno un soldo. Io ci parlo, organizzo riunioni con la popolazione ma alla fine della fiera non fanno niente di niente. Neanche i dossi. In più c'è questa popolazione che ci ha fatto perdere l'identità. Forse l'avremmo persa lo stesso. Secondo me i miei

¹⁵² Relativamente all'influenza che le produzioni locali hanno nel definire gli immaginari montani si tornerà nel capitolo successivo.

hanno visto Marzolaro florida, quindi mio papà la rimpiange molto in quei termini lì perché era proprio bella. Tanta gente, tanti negozi, tante attività... al tempo di guerra, ma anche dopo. C'era una ricchezza, un'unione... Io dopo invece ho vissuto una parte in cui ha iniziato un po' più a disgregarsi. Dei miei amici, quei pochi che hanno fatto le scuole qua, adesso non ce n'è più nessuno [...]. [Nel Ceylon Market] io non riesco andarci dentro. Perché ho paura di dimenticarmi quello che era il negozio, quello che abbiamo vissuto dentro. Mario secondo me nel tempo ha fatto dei cambiamenti e io ho paura perché penso che nel momento in cui entro smemorizzo quell'identità che mi è sempre appartenuta. Come quando tu abiti in una casa in cui va poi qualcun altro entri e la vedi diversa (intervista del 25 gennaio 2022).

In un paese in cui la memoria ha un ruolo così importante, e in cui la passata coesione era forte ed è ancora attualmente mitizzata, la densità delle relazioni tra le persone di paese è tale per cui gruppi esterni trovano difficile inserirsi. Questo accade quasi esclusivamente tra italiani e stranieri di mezza età, mentre non accade tra i più giovani, soprattutto se i bambini e gli adolescenti figli di immigrati sono nati e cresciuti in Italia.

Dalla Tabella 9, che presenta la popolazione di Calestano suddivisa per fascia di età, si può notare come il peso della popolazione straniera sia maggiore nelle fasce 0-10 e 35-50 anni, dunque quelle che potremmo definire le generazioni dei figli e dei genitori. Come ho potuto constatare durante la frequentazione delle famiglie, e come è emerso da più parti nel confronto con le insegnanti, tra i bambini non pare vi siano grandi limitazioni nell'interazione poiché il confine che li separa è spesso evidente solo nei documenti di identità e nelle abitudini di vita che conducono le rispettive famiglie più che nelle loro consuetudini quotidiane. Tra coloro che sono nati altrove e sono giunti in Italia già adulti, vi sono invece barriere molto più consistenti nell'interazione con i coetanei.

Tabella 9 Struttura per età della popolazione del comune di Calestano, dati al 1° gennaio 2024.

Classi quinquennali	Residenti stranieri	Tot. Residenti	% della popolazione straniera sul totale
0-4	28	72	38,9
5-9	33	95	34,7
10-14	28	97	28,9
15-19	26	98	26,5
20-24	16	89	18,0
25-29	31	102	30,4
30-34	33	125	26,4
35-39	54	123	43,9
40-44	67	143	46,9
45-49	54	172	31,4
50-54	28	175	16,0
55-59	19	182	10,4
60-64	13	134	9,7
65-69	9	107	8,4
70 e oltre	20	407	4,9
Totale complessivo	459	2121	21,6

Fonte: Rielaborazione di dati reperiti sul sito statistica provincia di Parma (<https://www.provincia.parma.it/servizi-informazioni/popolazione-2024>)

S., cinquant’anni, padre srilankese di tre figli maschi che vive a Marzolaro da quando ne aveva trentadue, mi fa riflettere sull’importanza delle cosiddette ‘persone chiave’, che sono quelle persone che fungono da collegamento tra mondi. Se queste persone non ci sono – in questo caso per lui era stato l’ex parroco di Marzolaro ad avere una funzione importante nel suo inserimento nella parrocchia – e se le occasioni di incontro non vengono sollecitate, si rischia che i binari paralleli della vita delle comunità proseguano con inerzia la loro corsa senza mai incontrarsi. Dunque, non manca un desiderio dell’incontro, ma lo sforzo per raggiungerlo pare richiedere troppa energia. Le barriere da superare sono soprattutto quelle linguistiche. Poi v’è il timore del giudizio. Infine, la scarsa volontà di uscire dalla propria *comfort zone*, che fa

dell'appartenenza al gruppo della famiglia e degli amici connazionali un luogo sicuro in cui trascorrere il poco tempo a disposizione nelle pause dal lavoro settimanale.

Unica cosa secondo me la nostra gente ha paura perché non capisce molto italiano. Secondo me è quello il problema. Non vuole andare incontro agli italiani perché non capiscono bene. Adesso magari i miei figli hanno amici italiani e vanno con loro fuori insieme a mangiare al ristorante. Adesso loro sono molto attaccati tra di loro. Invece come noi, altre persone della mia età, hanno quel problema. Perché non parlano tanto italiano quindi non vogliono venire incontro. Veramente anche io voglio andare. La unica cosa è che al fine settimana... Sì perché guarda, al fine settimana... la mia famiglia è molto legata ad un'altra famiglia di compaesani. Il fine settimana sia mia moglie che loro sono liberi. Andiamo da qualche parte. Però per questo ci perdiamo il circolo. Una volta ho prenotato ma poi siamo andati via. Solo il fine settimana siamo liberi io e mia moglie e anche loro [...] Abbiamo un solo fine settimana libero e in quello andiamo da qualche parte. [...] Io mi sento adesso come al mio paese. Non mi sento esterno. Sì lo sento come il mio paese. Unica cosa che non siamo ancora attaccati ad altri italiani. Se riesci andare insieme a loro è molto bello [...] I miei figli frequentano i ragazzi italiani, delle volte escono fuori con loro, giocano insieme. Però noi manco quello perché il fine settimana cerchiamo di stare insieme all'altra famiglia quindi perdiamo le altre cose (intervista con S. del 4 ottobre 2022).

4.5 Conclusioni

In questa sezione vorrei chiudere con alcune riflessioni in merito al tema della memoria rurale e tornare a quello della rappresentazione dei paesi montani. Quanto l'immaginario sulla montagna e la memoria di comunità contribuiscono a mantenere separati i gruppi degli abitanti di Marzolaro accomunati dallo stesso bisogno di socializzare? Quanto può essere difficile immaginarsi comunità con chi non condivide un passato comune? Quanto influisce la retorica stessa della comunità (Bauman 2001; Aime 2019) nel determinare le linee di separazione tra i gruppi?

È necessario che tutti gli abitanti, che potremmo definire alloctoni ed autoctoni, facciano uno sforzo di immaginazione per dare vita a nuove composizioni comunitarie con nuove caratteristiche. È altresì essenziale riconoscere al territorio nuove funzioni poiché quelle immaginate si direbbe che non siano più attuali. Costantemente viene richiamato nostalgicamente un passato mitico e lo stesso è riproposto non solo sulla bocca dei miei interlocutori di Marzolaro per quanto riguarda i modi della socialità e uno spaccato del paese che oggi non c'è più, ma anche da parte dei protagonisti della produzione del prosciutto di

Parma che è sì molto importante nel plasmare il tessuto socioeconomico locale, ma tuttavia coinvolge solo marginalmente i vecchi abitanti e poco ha a che fare con il paese.

Lo sguardo ‘emico’ sui luoghi, come sostiene Pietro Meloni (2023), è *sempre* moltiplicato. Riconoscere che anche nell’omogeneità culturale, ammesso che esista, si esperiscono plurimi sensi di luogo è il primo passo per prendere in considerazione il fatto che i molteplici modi di significare i paesi possano avere tutti la stessa importanza. La conseguenza auspicabile è di permettere lo svilupparsi di una creatività di pensiero e di memoria che può diventare patrimonio condiviso nel momento in cui reciprocamente se ne riconosce il senso.

Se gli autoctoni possono collocare la memoria in uno spazio definito che è in continuità con il tempo, gli alloctoni, allo stesso modo, producono memoria nello stesso luogo ma in un arco di tempo più breve. Il luogo è comunque dotato di significato soprattutto se questo è uno spazio condiviso ed è permesso prendersene cura anche cambiando le regole del gioco. Se dunque uno spazio può essere agito e riempito di senso, la ricerca di similitudini dei significati che i diversi gruppi vi attribuiscono può facilitare la trasmissione delle memorie permettendo che il passato sia di rinforzo, e non di freno, alle relazioni comunitarie.

Vito Teti (2020, p.11) in merito alla nostalgia come sentimento del presente, scrive: «mi sento consapevolmente interno a una civiltà che si è affermata e si è consolidata anche attraverso distruzioni, devastazioni, macerie, fine di mondi, mutamenti che spesso non lasciavano che la nostalgia come risorsa per affrontare il tempo presente e per immaginare il futuro». Ma se la conoscenza del passato diviene il presupposto della condivisione del presente e della costruzione di un possibile futuro, il timore è quello che il passato non condiviso verrà del tutto perso, prima o poi, insieme agli ultimi suoi custodi.

Osservando Marzolaro da una prospettiva ‘etica’ – che tiene conto soprattutto delle caratteristiche geografiche per determinare se è montagna, e quindi si differenzia dal punto di vista ‘emico’ che considera culturalmente montani il suo territorio e le sue genti – è legittimo domandarsi se tra qualche decennio, a causa del cambiamento della popolazione, il paese perderà gradualmente questo suo connotato. Quando i ricordi di Marzolaro e le sue rappresentazioni come montagna rurale saranno del tutto sfumati e saranno soprattutto i nuovi abitanti provenienti da un altrove a definirne le caratteristiche, il paese sarà ancora considerato di montagna? Si potrebbe così ancora una volta affermare che il concetto di montagna non è che un’idea soggettiva che muta a seconda della prospettiva di chi la guarda. Ed è anche una nozione mutevole nel tempo, a seconda di chi guarda a questi luoghi e di chi sono gli abitanti che la vivono, e quindi a seconda delle memorie di coloro che costruiscono tale nozione come in un gioco di auto ed etero rappresentazioni.

Questa ricerca si colloca in una fase storica in cui la vertigine globale è entrata in misura preponderante e repentinamente nel locale (Woods 2007, 2011), cosa che spaventa a tal punto che si sente il bisogno di ritrarsi poiché, inevitabilmente, si creano frizioni nella produzione della località (Meloni 2023). Tuttavia, questo processo a Marzolarà è vissuto da entrambi i gruppi che sentono il bisogno di rifugiarsi nel loro mondo conosciuto. Una comune ‘voglia di comunità’ (Bauman 2001) in cui il contesto conosciuto e circoscritto dona sicurezza e travalicare i confini del proprio gruppo richiede uno sforzo ulteriore che non si è sempre pronti ad affrontare. Una nostalgia dei modi della socialità esiste, come vedremo, in entrambi i gruppi e in entrambi si cerca di ristabilire modi di condividere il tempo che sono del tutto simili a quelli messi in atto dal proprio vicino. Come sostiene Fredrik Barth, «la dicotomizzazione di altri come stranieri, come membri di un altro gruppo etnico, implica un riconoscimento di limitazione alle conoscenze condivise, differenze nei criteri dei giudizi di valore e negli atti e una restrizione dell’interazione ai settori di presupposta conoscenza comune e mutuo interesse» (Barth 1994, p. 41).

È anche alla luce di queste considerazioni che risulta evidente come i modi della socialità, descritti da tutti i miei interlocutori come principale sostanza di cui si compongono le tradizioni culturali di Marzolarà e che contribuiscono a dare forma al senso del luogo, fungano da antidoto alla perdita della memoria del territorio (Zola 2009) dovuta, in parte, alle mutazioni delle condizioni di vita e della composizione della popolazione del posto. La densità delle relazioni e la numerosità degli eventi di socializzazione paiono rafforzare il senso di coesione e, attraverso le feste, pare si possa restituire un senso di identità comune. D’altra parte, come scrive Pietro Meloni (2023, p. 82), la nostalgia «è anche caparbia, ostinazione nel voler produrre un racconto comunitario, convinti che le persone debbano rivedersi, imparare a conoscersi attraverso il riflesso di ciò che sono state, o che si suppone siano state».

In questa creazione della memoria un contributo proviene anche dalla produzione del prodotto tipico che da un lato è determinante nel mantenere un ancoraggio ai modi di vita e di produzione antichi, ma dall’altro non appartiene propriamente alla memoria di luogo in quanto è sempre più oggetto di appropriazione delle ditte dei produttori che non hanno più legami con la comunità locale. Quando inizialmente mi avvicinai al campo di ricerca, consapevole di essere in un territorio con un forte ancoraggio alle produzioni gastronomiche, ero convinta infatti che avrei trovato una sorta di linea continua, attraverso il tempo, tra la produzione antica e quella odierna tramandata tra diversi soggetti. Invece ho trovato una sorta di presa di distanza dalle tipicità locali e mi sono resa conto che sebbene la produzione del prosciutto mantenga un’importanza economica per il territorio, per come oggi è prodotto è tuttavia sempre più

distante dall'essere rappresentato nell'alveo delle tradizioni di Marzolaro. È un po' come se la storicità della sua produzione non costituisca più il *proprio* patrimonio ma quello di qualcun altro, che lo gestisce e lo tramanda esclusivamente per i propri interessi economici offrendo un'immagine del territorio – nel passato e nel presente – edulcorata e non reale.

Nel prossimo capitolo si cercherà di comprendere l'evoluzione di questa produzione locale e l'influenza dell'immaginario sulla montagna nel preservare l'idea di genuinità del prodotto. E dunque, cosa succede se, nel giro di pochi anni – precisamente due decenni – cambia il *popolo* che lo produce?

Capitolo V

Il popolo del prosciutto

Prima su dieci persone [di qui], otto lavoravano nei prosciuttifici. Oggi non è più così. È cambiata, da quando i salumifici hanno iniziato... quando sono subentrato queste cooperative perché queste fanno parte della realtà lavorativa oggi, del mercato del lavoro oggi. Eh, sì perché a tutt'oggi sicuramente il contratto da alimentarista è il contratto migliore che tu possa avere, ancora. Nonostante che anche quello sia peggiorato rispetto al passato ma oggi è ancora il contratto da alimentarista che dà maggiori tutele al lavoratore dipendente, eh sì! Io parlo però... stiamo parlando di un contratto lavorativo stipulato con l'azienda direttamente, non con la cooperativa. In quel caso allora hai tutte le garanzie del mondo tant'è che, cioè, se non fosse per la tipologia di impegno che comporta, giuro che tornerei indietro perché se uno pensa i soldi e alle garanzie che ti danno... (intervista del 23 marzo 2023 ad un'abitante di Marzolara).

Una conversazione che ho avuto con una giovane madre abitante di Marzolara ci racconta dei tempi in cui lei era ragazza e la maggior parte dei suoi coetanei, residenti nella zona, lavoravano nei prosciuttifici o nelle attività agro alimentari del territorio. In particolare, riferisce dell'abitudine, tra i suoi amici, di svolgere lavori con contratti stagionali:

Quindi sì, nei prosciuttifici, ma anche la classica stagione dei pomodori, come lavori stagionali. Allora facevano proprio i contratti stagionali per i ragazzi perché sai, se ci ragiono un attimo, nel mondo del lavoro è cambiato così tanto dal punto di vista contrattuale, c'è stato un cambiamento così importante che sono reminiscenze passate. Sono proprio contratti stagionali di due o tre mesi e facevi un botto di soldi perché c'era lo stipendio che era già buono di suo e poi con la fine della stagione ti pagavano le ferie, ti pagavano il TFR... cioè, con due o tre mesi di lavoro estivi! Cose che adesso sono inimmaginabili. Qua facevamo delle campagne bellissime: quelle dell'uva, le campagne delle cipolle ... sì anche l'uva sì, in questa zona molto, soprattutto San Vitale e Maiatico: sono zone di viti, tutto vigneto, e quindi noi siamo cresciuti così. Io ho ricordi bellissimi delle campagne dell'uva. Magari lavoravi un mese o un mese e mezzo e prendevi dei grandi soldi, che poi la maggior parte erano in nero o voucher... Queste erano le attività lavorative di qua. Alla fine, sul territorio oggi non ci lavora più nessuno (ibidem).

Il racconto di questa abitante riporta alcuni punti importanti che verranno trattati in questo capitolo: l'impiego di manodopera locale, la presenza delle cooperative di lavoro, il mutamento delle condizioni contrattuali alle quali si aggiunge il coinvolgimento di lavoratori stranieri. È connessa, a questi, l'evoluzione dei processi di produzione del prosciutto crudo che suscita nei locali, nonostante i messaggi pubblicitari tentino di mantenere saldo il concetto di tradizione e della produzione del crudo 'come una volta', sentimenti nostalgici verso il passato, quando la produzione del crudo era una attività gestita dalle famiglie del posto, connessa ai luoghi di lavorazione e ai modi della socialità. La geografia del distretto del prosciutto è quindi qui presentata tenendo conto di questi elementi decisivi che hanno contribuito a mutare anche il quadro demografico della valle e che hanno concorso a fare della presenza esterna – sia operaia, all'interno degli stabilimenti, sia imprenditoriale – un fattore decisivo che determina la personalizzazione del rapporto con le produzioni tipiche e con il territorio stesso.

La modificazione del tessuto socioeconomico parmense registra infatti, a partire dalla metà degli anni Settanta, un accentuato passaggio dalla qualificazione operaia generica a quella sempre più marcata in senso tecnico specialistico: la manipolazione delle salumerie cessa di essere un lavoro individuale-artigianale per diventare industriale e 'semi' artigianale. In quegli anni si passa da una situazione di relativa abbondanza di maestranze a quella di penuria o addirittura scarsità (Vetro 2005).

Sebbene le imprese di lavorazione del prosciutto crudo oggi siano diffuse in molti comuni della provincia, la maggiore concentrazione si ha all'interno dell'areale definito dal disciplinare del Consorzio del prosciutto di Parma DOP come posto «a sud della via Emilia a distanza di almeno cinque chilometri da questa, fino a un'altitudine di m. 900, delimitato a est dal fiume Enza e a ovest dal torrente Stirone». In quest'area, oltre ad essersi sviluppate aziende di produzione del prosciutto DOP¹⁵³, vi sono numerose imprese che si sono dedicate alla produzione del crudo non-DOP e che tuttavia, nel loro commercio, beneficiano della fama che ha acquisito questo territorio in merito alla produzione dei salumi di alta qualità.

Come vedremo alla fine del capitolo, ancora una volta la montanità gioca un ruolo fondamentale nell'immaginario relativo alla salvaguardia della tradizione, in questo caso delle

¹⁵³ Tra le più importanti caratteristiche del prosciutto di Parma a marchio DOP, richieste dal disciplinare, vi sono la materia prima che è costituita da cosce suine fresche di animali nati, allevati e macellati in 11 regioni necessariamente all'interno del territorio nazionale (Emilia-Romagna, Veneto, Lombardia, Piemonte, Molise, Umbria, Toscana, Marche, Abruzzo, Lazio, Friuli-Venezia Giulia). Il maiale macellato deve essere di razza (Large White, Landrace e Duroc), pesare almeno 145 kg e avere oltre nove mesi di età. Il peso della coscia non deve essere inferiore ai 7 kg e può variare dagli 8 ai 10. Dopo le sette fasi di lavorazione (che esclude qualsiasi procedimento chimico e prevede il solo uso di sale e pepe) la stagionatura non deve essere inferiore ai 12 mesi. Anche tutto il processo di lavorazione successivo, incluso l'affettamento e l'invaschettamento del prodotto, deve avvenire all'interno dei confini territoriali stabiliti da disciplinare.

produzioni locali. Un baluardo di tradizionalità che oppone alcune produzioni industriali di bassa valle a quelle *ancora* artigianali della montagna, in cui nella prima area si percepisce una violenta collocazione nel mondo globalizzato che determina la mercificazione dei luoghi e dei rapporti di lavoro e dove la ‘tradizione’ diventa uno strumento per l’uso del territorio, spesso, a beneficio altrui¹⁵⁴. In questo caso è come se il territorio fosse conteso poiché i produttori montani fanno leva sulla genuinità dell’ambiente che influenza la bontà del loro prodotto e sulla produzione a numeri limitati, date le caratteristiche geografiche che non permettono la costruzione di grandi stabilimenti e ne condizionano i trasporti. Lo stesso tentano di fare i produttori di collina e di pianura per quanto riguarda il primo fattore, poiché sul secondo elemento per loro è molto più difficile fare leva: si scontrano infatti con la percezione generalizzata di una produzione sempre più industrializzata e colossale dove proprio i grandi numeri (e l’affidamento quasi totale della produzione ai lavoratori stranieri che ne consegue, per carenza di manodopera locale) sono sinonimo, per taluni, di scarsa qualità.

5.1 Aria, sale e maiali: un territorio favorevole alla salumificazione

Il territorio della provincia di Parma, il cui capoluogo è oggi anche la sede internazionale dell’autorità europea per la sicurezza alimentare (EFSA), è fortemente caratterizzato dalle attività del sistema agroalimentare, tanto da essere spesso definito come *food valley* per l’interrelazione tra le condizioni ambientali e geografiche, le condizioni territoriali e quelle socioeconomiche all’interno delle quali si sono sviluppate le produzioni degli alimenti di ‘qualità’ (Dentoni et al. 2010; Bonazzi et al. 2011)¹⁵⁵. Tra questi, il prosciutto di Parma è quello che gode della più elevata reputazione sul mercato italiano ed estero poiché è il primo prodotto

¹⁵⁴ Alcune delle considerazioni avanzate in questo capitolo riprendono quanto scritto in un mio saggio (Molinari 2023c) dal titolo Spazi di separazione e interazione tra ‘locali’ e ‘forestieri’ in un paese dell’Appennino tosco- emiliano, in *Antropologia* (2023, pp. 110-126).

¹⁵⁵ Mi riferisco, oltre al prosciutto di Parma di cui tratterò più approfonditamente, alle paste alimentari e i prodotti da forno, il latte e suoi derivati, le conserve vegetali. Connesse a queste produzioni sono le numerose imprese dell’impiantistica alimentare. Nel territorio parmense sono presenti piccole e medie imprese ma anche società molto conosciute come Barilla, Mutti, Copador, Parmalat, Consorzio del Parmigiano Reggiano, etc. Esse sono inoltre motore di sviluppo per altri settori dell’economia come il turismo, la ricerca e il settore fieristico. In particolare, nella provincia, sono numerosi altri prodotti tipici ricavati dal suino: culatello di Zibello DOP; coppa di Parma IGP; salame di Felino; spalla cruda di Palasone; spalla cotta di San Secondo. La ricca presenza di queste produzioni spiega perché ci si riferisca alla filiera del prosciutto come a un *cluster* regionale in cui molte risorse e capacità, che in essa confluiscono, sono il risultato di un’attività di rete. Sono saperi che descrivono legami sia di tipo produttivo che sociale. La trasmissione di questi saperi avviene attraverso l’interdipendenza reciproca e le relazioni economiche sono basate sulla competizione e la cooperazione, quest’ultima rafforzata da un senso di appartenenza allo stesso background sociale e culturale (Dentoni, Menozzi, Capelli 2010; Capelli, Menozzi, Arfini 2014).

della salumeria nazionale a marchio DOP per quantità e valore¹⁵⁶. Se l'Italia è il primo Paese europeo per riconoscimenti ottenuti, il Consorzio del prosciutto di Parma è una delle più antiche associazioni di produttori create in Europa e oggi vende in più di novanta Paesi situandosi al primo posto per portata della produzione.

Ciò che rende favorevole questa zona geografica alla produzione del 're dei salumi', come viene chiamato localmente il prosciutto di Parma, è la commistione di diverse condizioni. Relativamente a quelle ambientali e geografiche, sappiamo che la Val Parma e la Val Baganza, in cui si è maggiormente sviluppata questa produzione, presentano caratteristiche di suolo ideali come quella di essere per lo più ghiaioso, cosa che favorisce il drenaggio delle acque (Vetro 2005). Allo stesso modo la conformazione delle valli è tale da favorire l'incanalamento dell'aria marina proveniente dai valichi posti a sud della regione che era necessaria, un tempo, per favorire il processo di asciugatura graduale delle carni (infatti il termine 'prosciutto' deriva dal latino *perexsuctum*, ovvero prosciugato)¹⁵⁷. Infine, la vicinanza con Salsomaggiore, luogo di estrazione di una particolare qualità di sale¹⁵⁸ ha permesso per secoli l'integrazione di questa tipologia di sale con quello marino che, come si è visto nei capitoli precedenti, attraversava le vie di collegamento da e per il mare.

Fino agli anni Sessanta, la lavorazione delle carni suine ha seguito di pari passo quella del formaggio parmigiano prodotto nei caseifici, in quanto i cascinaï utilizzavano il siero derivato dalla lavorazione del latte per l'alimentazione dei suini allevati nelle porcilaie ad essi annessi. L'incremento del patrimonio bovino e della produzione del latte ha consentito quindi anche la crescita dell'allevamento suino. Macellatori e salumai hanno comunque continuato parallelamente anche l'impegno nei campi agricoli che è rimasto per molto tempo l'attività principale. Prima ancora dell'ampliamento degli allevamenti delle aziende agricole, quella dell'allevamento domestico di uno o due maiali nelle stallette di paese era una pratica che

¹⁵⁶ «Il Prosciutto di Parma rappresenta il comparto di lavorazione della carne suina più importante a livello nazionale in termini quantitativi con circa 9,1 milioni di cosce fresche lavorate nel 2010 e 9,3 milioni di prosciutti stagionati e marchiati nello stesso anno. Tale prodotto detiene una quota pari al 41% del mercato al consumo del prosciutto crudo in Italia» (Donati et al., 2012, p.136). «Si segnala, comunque, lo sviluppo, a fianco del Prosciutto di Parma DOP, di altre produzioni di salumi e, in particolare di prosciutti crudi non marchiati i cui volumi produttivi, in base a dati ufficiosi, hanno largamente sopravanzato quelli del prosciutto a marchio (circa 15 milioni di prosciutti non marchiati, contro quasi 10 milioni di prosciutti DOP)» (Donati et al., 2012 p.143).

¹⁵⁷ Relativamente a questo salume vi sono testimonianze storiche già a partire dal 1309 (Gonizzi 2010). Il mese di novembre, mese di macellazione del maiale, è spesso rappresentato, nell'iconografia romanica, dal norcino nell'atto di uccidere l'animale.

¹⁵⁸ Il sale estratto dalle cave di Salsomaggiore ha il merito di essere ricco di bromo e iodio ed è più concentrato rispetto a quello marino, tanto che ne basta poco per conservare perfettamente le carni suine. Alla storia e alle caratteristiche del sale di Salsomaggiore Terme, il Museo del Prosciutto e dei salumi di Langhirano dedica un'intera sezione (<https://prosciuttodiparma.museidelcibo.it/>, ultima consultazione 17 maggio 2024).

coinvolgeva molte famiglie contadine poiché permetteva di integrare le economie di campo (Vetro 2005).

Quasi tutte le famiglie avevano il porcile con il maiale. Quelli che potevano e che avevano lo scantinino abbasso lo tenevano, gli davano le ghiande o altri resti, ma dal '58 o '60 i maiali già non li teneva più nessuno. Una volta erano proprio in paese, sotto le case. Qui c'erano un paio di norcini. C'erano due famiglie, i Guerra e i Bottazzi, che avevano un piccolo salumificio. Lo Stato ha dato contributi per chi voleva fare delle aziende nuove attraverso la legge per la montagna, la 991 mi pare. Il primo, al posto di quello grosso abbandonato che c'è in piazza, era lì dietro. Ha approfittato di quel contributo lì. C'era scritto proprio sul muro: 'legge per la montagna'. [...] Noi i prosciuttifici li abbiamo visti nascere ma anche morire, perché i vecchi sapevano fare i conti, i giovani no. Allora c'erano le stagioni più fredde, ma quando c'è stato qualche inverno più caldo, non essendoci ancora i frigo, marciva la roba. Ci sono stati dei salumifici a Riano che hanno detto che hanno preso fuoco ma gli hanno dato fuoco loro per prendere i soldi dell'assicurazione. Oggi la Tino prosciutti lavora molto e ne costruisce anche dei nuovi. La gente, quelli che avevano le bestie, se lo faceva in casa, ma due cosce alla volta per famiglia, non di più. Poi i prosciutti quando andava male li vendevano per acquistare altre cose, per avere un po' di soldi contanti. A Langhirano e Felino avevano iniziato prima e anche loro avranno avuto un'infanzia difficile, poi si sono allargati, si son copiati l'un l'altro e oggi Langhirano è la capitale del prosciutto, come Felino lo è per il salame. Ce ne sono molti a Langhirano, ma anche a Collecchio, San Vitale, Sala Baganza e perfino Medesano (intervista del 18 marzo 2022 ad un anziano abitante di Marzolara).

Nei ricordi dei meno giovani, l'attività dell'uccisione del maiale e della preparazione casalinga dei salumi era un'attività che coinvolgeva *in primis* la famiglia (o le famiglie) proprietaria dell'animale che l'aveva allevato e ingrassato durante l'anno. In secondo luogo, interessava il norcino che andava di casa in casa portando le sue strumentazioni e il suo saper fare. La macellazione si svolgeva nel mese più freddo dell'anno, soprattutto per evitare le contaminazioni ed eventuali marcescenze delle carni, per lo più all'aperto o all'interno di stanzoni o magazzini situati al piano terra o nei pressi di una corte. Richiedeva l'aiuto di più persone perché si doveva svolgere entro la giornata, che iniziava alla mattina presto e si concludeva a sera inoltrata. Era un'attività intergenerazionale che impiegava donne, uomini e bambini. L'uccisione, la pulitura con acqua bollente e la suddivisione dell'animale in mezzene e poi la successiva selezione dei pezzi per la salumificazione coinvolgeva per lo più il norcino

e gli uomini, anche per la necessità di forza fisica per spostare le parti dell'animale. L'area era per lo più dotata di strumentazioni per il taglio, secchi pieni di acqua bollente per la pulizia delle superfici, pentolame e numerosi e candidi canovacci utili sia per la pulizia sia per la strizzatura delle carni.

La capacità del norcino stava soprattutto nell'eliminazione dell'apparato digerente, dell'apparato cardio-circolatorio e dei polmoni dell'animale e richiedeva attenzione per impedire che la carcassa potesse essere contaminata con le sue stesse feci. Si raccoglieva poi il sangue in un recipiente, sia per produrre i sanguinacci sia per essere utilizzato come ingrediente per preparare altre pietanze tipiche dei giorni di uccisione del maiale. Solo in seguito si procedeva alla lavorazione della carne separando i tagli da utilizzarsi immediatamente da quelli che servivano per essere conservati. La conservazione riguardava anche le ossa, destinate ai brodi, e il lardo, trasformato in strutto e conservato per essere usato in cucina come condimento. I tagli della carne destinati alla salumificazione venivano posti nel luogo più freddo della casa dove stavano uno o due giorni ad asciugare per essere poi lavorati nei giorni seguenti. I prodotti così confezionati, ancor prima della loro stagionatura (guanciali, salami, culatelli, prosciutti, fiocchetti, coppe, salsicce, spalla, lardo, ciccioli e altro) rimanevano proprietà della famiglia, che decideva come spartirli con le persone chiamate ad aiutare. Non sempre la famiglia che 'faceva il maiale' era dotata di locali adatti alla stagionatura delle carni. Per questo il 'tenere a balia' (per utilizzare la terminologia locale) il salume era un altro elemento che entrava in gioco nello scambio dei favori tra conoscenti e amici. Il lavoro collettivo, che avveniva grazie allo scambio di aiuto tra famiglie, terminava con una cena a base dei prodotti più freschi del maiale, come il sanguinaccio, i ciccioli, parti delle interiora o bistecche.

La produzione familiare dei salumi non era finalizzata solo all'autoconsumo, ma c'era anche – soprattutto per quanto riguardava il prosciutto – l'abitudine di produrre per ricavare un guadagno in moneta attraverso la sua vendita alle osterie. I ristoratori si recavano nei paesi delle valli del Parma e del Baganza per acquistare i prosciutti dalle singole famiglie o dai piccoli produttori locali, per poterli servire nelle loro locande¹⁵⁹. Se le famiglie non vendevano entrambe le cosce (da un maiale si potevano ottenere ovviamente solo due prosciutti) capitava che una la conservassero per eventi importanti previsti nell'anno venturo, come feste di matrimonio o battesimi.

¹⁵⁹ Buona parte di questa descrizione deriva dai miei ricordi di bambina poiché ho assistito più di una volta alla macellazione del maiale in casa. Questi ricordi sono stati poi ravvivati dai colloqui avuti sul campo con gli anziani del posto. Un ristoratore che si recava in valle per l'acquisto dei prosciutti nelle famiglie contadine era anche mio nonno che possedeva la trattoria al Passo della Cisa.

La cura dei prodotti salumieri, fatta da mani esperte, non era evidente solo nella fase di macellazione ma anche in quella precedente, ovvero nella capacità di allevamento dell'animale attraverso l'attenzione al suo benessere e, in particolare, alla sua alimentazione. Il sapere artigianale della manipolazione delle carni non era solo del norcino, ma anche di coadiuvanti più capaci di altri che venivano da lui coordinati e che, a loro volta, trasmettevano il sapere agli altri aiutanti. La loro conoscenza era particolarmente evidente nella capacità di sapere effettuare un taglio preciso che fosse in grado di non rovinare i sapori dei futuri salumi attraverso, per esempio, la lacerazione accidentale di vene. Oppure nella manipolazione controllata della carne per limitare la formazione di bolle d'aria all'interno degli insaccati, le cui sacche derivanti dallo stesso animale erano minuziosamente mondate. L'uso attento del sale, del vino e delle poche spezie richiedeva una prudenza specifica sia nelle quantità (per evitare lo spreco e di compromettere i sapori) sia nell'allocazione nei punti specifici del taglio in cui si necessitava maggiore concentrazione per bloccare le eventuali formazioni batteriologiche. La tipologia del sale scelto era decisiva per poterne utilizzare il meno possibile, sia per contenerne il costo sia per poter mantenere dolce il sapore del salume, in particolare del prosciutto, considerato il prodotto suinicolo più prezioso insieme al culatello. La facilità con cui si potevano creare marcescenze, anziché perfette stagionature, può fare immaginare quanta conoscenza fosse necessaria per evitare di sprecare preziosi investimenti economici e di tempo e soprattutto le scorte proteiche dei mesi invernali. La bontà dei prodotti – tutti diversi per taglio e modalità di produzione ma talvolta anche differenti per ambienti di stagionatura – dipendeva da altre azioni che richiedevano conoscenza. Per esempio, il controllo dell'umidità dei locali di stagionatura – più spesso semplici cantine – oppure le tempistiche e le modalità di voltura dei pezzi messi a stagionatura.

Uno dei salumi che richiedeva più fasi di lavorazione era proprio il prosciutto poiché, dopo il raffreddamento a riposo del pezzo, prevedeva la sua rifilatura asportando parte del grasso e della cotenna e dando così forma al salume. La prima salatura ancora oggi viene fatta seguire da un altro periodo di riposo e questo, dopo la pulitura, da una seconda passata di sale per poi tornare a riposo. Il secondo sale resta sulla coscia una ventina di giorni, mentre la fase del riposo inizia in condizioni di temperatura e umidità controllate in modo da consentire al prosciutto di non inumidirsi o asciugarsi troppo. Lo scopo è quello di far penetrare il sale in profondità nelle carni in modo uniforme in fasi alternate, complessivamente della durata di almeno tre mesi. Dopo questo periodo il prosciutto è lavato e asciugato e poi appeso (dunque non più coricato) nelle apposite 'scalere' per la pre-maturazione che avviene in precise condizioni ambientali e meteorologiche. L'ultima fase è quella della sugnatura, che avviene nel quinto mese coprendo

con la sugna (un composto di grasso di maiale, sale, pepe e farina di riso) la parte muscolare scoperta. È dopo questa ultima fase che può iniziare il processo di maturazione del prosciutto, che può durare da un minimo di dieci-dodici mesi ad un massimo di trentasei. La stagionatura, nella fase finale, è monitorata attraverso il sondaggio olfattivo: alcune parti del prosciutto vengono forate con un osso particolare (la fibula, generalmente un piccolo frammento di osso di cavallo) che permette agli esperti di esaminarne l'aroma¹⁶⁰.

La bontà dei salumi è stata per molto tempo, e lo è ancora, associata ad un saper fare che ha origine in uno specifico territorio. Questo era, ed è ancora in parte, abitato da famiglie che hanno trasmesso alle ultime generazioni tali conoscenze attraverso un'interazione reciproca che è stata mantenuta per secoli. Specifici luoghi sono quindi divenuti culla di saperi trasmessi per via generazionale e intrafamiliare. A partire da ciò che mangia il maiale durante l'allevamento, per poi passare al giorno della macellazione e a quello della lavorazione e per finire alla fase della stagionatura, questo lungo processo non si improvvisa ed è fatto di conoscenze messe in comune tra vari soggetti.

5.2 Macellai, prosciuttai e bottegai

Un censimento del 1768 relativo ai suini presenti nel territorio del marchesato di Felino¹⁶¹ mostrava come, su un totale di 237 famiglie proprietarie di suini, il 50% di esse possedesse dai due ai tre maiali, mentre il restante 50% possedeva numeri più consistenti, cosa che cominciava a farle assomigliare a dei veri e propri allevamenti¹⁶² (Canetti 1990). Questi dati mostrano come l'allevamento suinicolo non solo contribuì all'economia di autosufficienza delle famiglie attraverso il consumo domestico, ma fosse importante anche per l'impiego del sopravanzo, ad esempio per il pagamento di debiti o per effettuare acquisti di altro genere.

Già nel *Vocabolario topografico dei Ducati di Parma, Piacenza e Guastalla* (Molossi 1832) Langhirano, comune attiguo a Marzolaro, è descritto come luogo di produzione del prosciutto crudo. Gli elenchi della Camera di Commercio nel 1913 lo delineano come polo produttivo. È poi del 18 aprile 1963 la costituzione ufficiale del consorzio volontario fra i produttori del

¹⁶⁰ Oltre che dallo spoglio della letteratura e dai colloqui avuti con i lavoratori, ho potuto apprendere le specifiche fasi di lavorazione del prosciutto grazie alla disponibilità di un lavoratore srilankese che mi ha accompagnato all'interno dello stabilimento dove lavorava e grazie a quella del responsabile dell'azienda che mi ha permesso di muovermi in libertà per l'osservazione del lavoro dei suoi dipendenti.

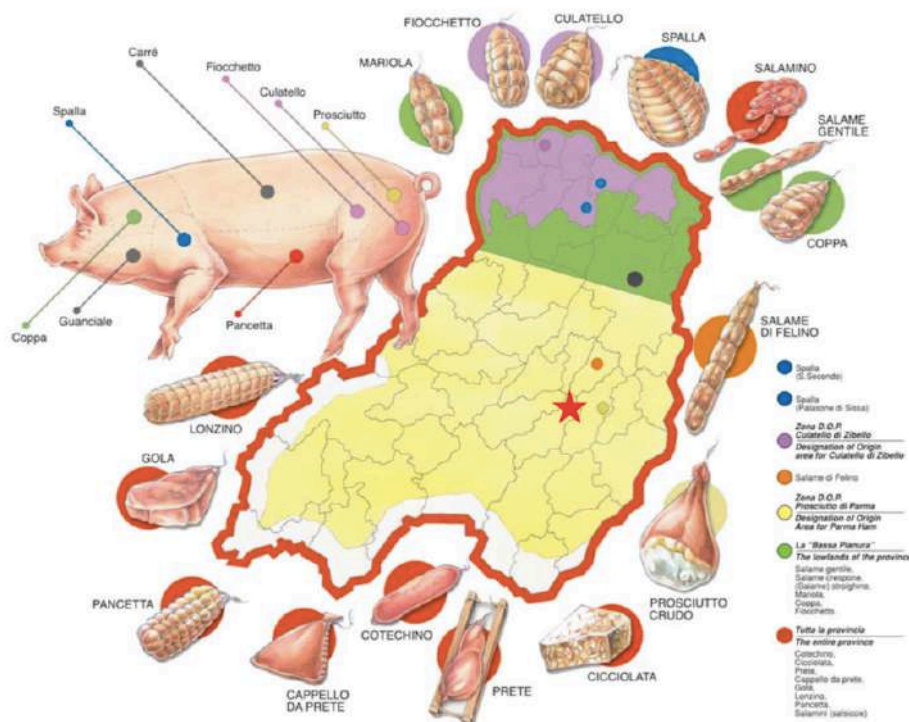
¹⁶¹ Il marchesato di Felino comprendeva, oltre all'attuale territorio del comune prospiciente Marzolaro, anche le frazioni di Carignano, Tiorre e Tordenaso, oggi facenti parte di altri comuni.

¹⁶² Nello specifico il 30% delle famiglie del marchesato possedeva un solo suino; il 21% ne possedeva dai due ai tre; un altro 30% ne possedeva dai 4 ai 10; il 16% dagli 11 ai 20 mentre chi possedeva numeri più consistenti di suini (dai 20 ai 30) era solo il 3% dei nuclei familiari felinesi (Canetti 1990).

prosciutto tipico di Parma, che viene incaricato nel 1978 dallo Stato italiano di esercitare il controllo sul prodotto e di garantirne la corrispondenza con gli standard richiesti dal disciplinare. Nel 1996 il Prosciutto di Parma viene insignito del marchio di Denominazione di Origine Protetta (DOP) della Comunità Europea (Gonizzi 2011). Queste sono le tappe di un'evoluzione che ha fatto emergere alcune famiglie come produttrici del crudo di Parma e in cui Langhirano si è definita, nel tempo, come la capitale del distretto di produzione attornata da altri comuni in cui si sviluppano numeri di produzione comunque molto importanti (come Sala Baganza e Felino, per restare in bassa valle, e Tizzano Val Parma e Corniglio nella montagna).

Benché gli areali di produzione (indicati nei relativi disciplinari) siano più vasti, nella Figura 22, elaborata dal Museo del Prosciutto di Langhirano, sono rappresentate le aree di produzione dei salumi parmensi con i relativi riconoscimenti di provenienza: in violetto è indicata la zona di produzione del culatello e del fiocchetto; in verde quella del salame gentile, della coppa e della mariola, in rosso il salamino, in giallo quella del prosciutto crudo e in arancione la zona di produzione del salame di Felino. Marzolarà, situata nel comune di Calestano, è rappresentata da una stellina rossa che ho apposto per potere constatare la sua prossimità con le capitali del prosciutto di Parma (Langhirano) e del salame (Felino).

Figura 22 Il territorio parmense e i suoi salumi.



Fonte: Elaborazione propria del disegno di Simonazzi, in Mario Zannoni (2004, p. 56).

Come emerso anche dallo stralcio di intervista nel paragrafo precedente, Marzolarà, essendo situata in un comune montano, è stata considerata strategica da alcuni imprenditori per potere usufruire dei finanziamenti dedicati alle aree montane per l'avvio di attività artigianali e di impresa. Vi sono due grandi stabilimenti in paese ed è in arrivo un terzo.

Il primo, che si trova nel centro dell'abitato, è oggi in stato di abbandono ed è stato costruito negli anni Cinquanta da una famiglia locale, i Bottazzi, grazie ai finanziamenti derivanti dalla legge per la montagna (la 991 del 1952). Sorse proprio nei pressi dell'ex stazione tramviaria oggi divenuta un bar pasticceria. Per la costruzione di questo edificio era stata demolita la vecchia trattoria di proprietà della famiglia Bottazzi, che era chiamata 'la Pèlta' ed era un locale che non fungeva solo da locanda ma anche da bar e alimentari. Come mi è stato detto, alla Pèlta si trovava di tutto: dai salumi al vino, dalla ferramenta alle sigarette. Era una sorta di spaccio dove c'era spazio anche per giocare a bocce, molto spesso ricordato soprattutto dalla popolazione più anziana del paese. Il salumificio prese proprio il posto della Pèlta dietro alla quale, storicamente, si macellavano i maiali e si lavoravano le carni di fianco ad un grande piazzale utilizzato poi come magazzino per legna da ardere. In quegli anni il fabbricato divenne il primo prosciuttificio industriale situato nel comune di Calestano.

Lo stesso edificio, con il nome di Nuova Stelad, fu poi preso in gestione dalla famiglia Fiandri, questa volta una famiglia originaria del modenese e attiva nella macellazione delle carni. Gli stessi, nel 1997, inaugurarono un nuovo grande edificio, collocato proprio in fondo al paese sulla strada che va verso la pianura, che attualmente dà lavoro a circa 150 operai¹⁶³. La trasformazione demografica di Marzolarà è dovuta soprattutto all'apertura di questo grande prosciuttificio denominato Tino prosciutti¹⁶⁴.

Il suo fondatore, come si legge dal sito dell'azienda, proveniva dall'esperienza quarantennale della Fimar Carni, un'impresa che si è sviluppata in una delle provincie con il più alto numero di aziende di macellazione, insieme a Mantova (Osservatorio Placido Rizzotto 2016). In particolare, la zona del modenese compresa tra Castelvetro Modenese (dove ha sede la Fimar Carni), Castelnuovo Rangone, Vignola e Spilamberto è un'area in cui la presenza

¹⁶³ Il numero complessivo dei lavoratori è da suddividere in dipendenti diretti dell'azienda e dipendenti della cooperativa appaltante che, come si vedrà, è una suddivisione importante di cui tener conto. I dati ufficiali forniti dall'azienda dicono che vi lavorano circa 45 dipendenti diretti (la maggioranza italiani, ma anche un buon numero di srilankesi e ghanesi, per lo più uomini) e 90 dipendenti della cooperativa in appalto: nessun italiano, per la maggior parte srilankesi e ghanesi (dati forniti dall'azienda il 14 maggio 2024). Due anni prima, nel 2022, avevo invece appuntato sul diario di campo i dati trasmessimi a voce da alcuni lavoratori dello stabilimento e che recavano una proporzione differente tra dipendenti diretti e di cooperativa. Secondo questi, nel 2022 vi erano 114 dipendenti di cooperativa e 18 di azienda, con una proporzione quindi di circa 1 a 6 e non di 1 a 2 come invece risulta dai dati condivisi con me due anni dopo dall'azienda.

¹⁶⁴ L'azienda è stata fondata nel 1991 da Lanfranco Fiandri detto, appunto, Tino.

srilankese è elevata e in cui molti di loro sono impiegati nella macellazione dei suini. Quest'area costituisce quello che, come accennato nel secondo capitolo, si potrebbe definire un sistema territoriale in cui la specificità di produzione di un determinato territorio – in questo caso un settore agroalimentare, quello suinicolo, che si determina e si sviluppa, come visto, anche grazie alla compresenza di altre aziende ad esso connesse – va ad intersecarsi con nazionalità prevalenti dei lavoratori in alcuni specifici settori.

Con il tempo, in queste aree territoriali si sono sviluppati importanti poli di riferimento per le comunità srilankesi che sono in connessione tra loro in porzioni più vaste di territorio. Nell'Appendice 3 ho provato a riprodurre, in una mappa regionale, la connessione di due poli (quello parmense e quello modenese) marcando esclusivamente i luoghi di riferimento emersi dai colloqui con le famiglie srilankesi con cui ho condotto la ricerca e in cui mi sono recata insieme a loro. Dunque, lungi dal voler descrivere questi come unici punti di riferimento della diaspora srilankese in Emilia-Romagna, trovo che sia comunque utile osservarli per visualizzare la comunicazione interterritoriale tra famiglie dei lavoratori srilankesi delle carni in regione. La mappa definisce una rete i cui nodi principali sono i luoghi di lavoro (macelli o salumifici) ai quali si aggiungono i punti di riferimento religiosi (pansala buddisti, cappellanie cattoliche o luoghi di pellegrinaggio), gli uffici per stranieri (sia pubblici sia gestiti privatamente da imprenditori srilankesi spesso collocati in uffici di agenzie di viaggio), altre imprese economiche 'eticamente' connotate (alimentari e ristorazione srilankesi), luoghi della socialità (in particolare dove sono consentite feste e tornei di *elle*). Questi nodi vanno poi ad integrarsi e a connettersi – influenzando anche nella scelta di stabilirsi nei relativi paesi – con quelli già presenti sui territori e costituiti dai servizi pubblici rivolti a tutta la popolazione (scuole, servizi sanitari e di mobilità).

Nello specifico, nel distretto salumiero del parmense, gli srilankesi sono la prima popolazione straniera per numero nei comuni di Calestano, Felino e Sala Baganza mentre sono la quinta popolazione (preceduta da albanesi, rumeni, marocchini e indiani) nel comune di Langhirano (Tabella 10).

Tabella 10 Presenza srilankese nel distretto salumiero parmense.

Comune	Totale popolazione residente	Totale stranieri residenti	% stranieri sul totale popolazione residente	Tot. residenti srilankesi	% srilankesi sul totale popolazione residente	% srilankesi sul totale stranieri residenti
Calestano	2.078	434	21%	203	10%	47%
Felino	9.151	1.127	12%	227	2%	20%
Sala Baganza	5.757	769	11%	152	3%	20%
Langhirano	10.599	2.128	21%	179	2%	8%

Fonte: mia elaborazione dei dati Istat al 1° gennaio 2023.

L'apertura di una nuova grande impresa nel comune di Calestano determinò l'arrivo dei primi lavoratori che chiamarono altri connazionali formando così un nuovo 'snodo srilankese' in regione. Come illustra chiaramente il terzo rapporto dell'Osservatorio Placido Rizzotto sulle agromafie (2016, p. 151):

L'ingaggio dei lavoratori avviene spesso mediante cooperative, oppure mediante il passaparola tra i lavoratori stranieri. Anche in quest'ultimo caso l'ingaggio non viene fatto direttamente dal datore di lavoro o dai dirigenti dell'azienda, ma quasi sempre vengono fatti passare attraverso una cooperativa. La cooperativa è la forma di ingaggio della manodopera maggiormente utilizzata dalle imprese locali, in quanto scaricano sulla stessa manodopera gran parte dei costi aziendali e tutte le responsabilità sociali ad essi correlabili.

Durante l'ultimo anno del mio lavoro di campo, ho potuto assistere alla posa delle fondamenta di un terzo grande stabilimento, non ancora terminato alla fine del 2024, sempre di proprietà della Tino prosciutti e poco distante dal secondo, che pare avrà la capacità di impiegare un centinaio di nuovi lavoratori¹⁶⁵. È dunque lecito interrogarsi sull'ulteriore nuova trasformazione demografica che probabilmente si produrrà nella valle nei prossimi anni.

La trasformazione sociodemografica di molte località nel parmense è strettamente connessa dunque alle evoluzioni delle imprese prosciuttaie. Così un abitante di Marzolarà cercò di riassumermi la loro complessa storia, e dalle sue parole risulta chiaro come l'affermarsi di alcune grandi imprese familiari di salumai diede il via alla costruzione dei grandi stabilimenti

¹⁶⁵ Come si legge nel giornale locale:
https://parma.repubblica.it/cronaca/2023/12/06/news/tino_prosciutti_nuovo_stabilimento_a_marzolarà_di_calestano_previste_cento_assunzioni (ultima consultazione 17 maggio 2024).

e come, successivamente, si inserirono in questo *business* anche famiglie di macellai però non più del posto, come è stato nel caso Fiandri menzionato poc'anzi:

I salumifici inizialmente non erano altro che degli stanzoni di fianco a casa: in agricoltura avevano la stalla e a Langhirano salavano i prosciutti. Ogni famiglia salava il suo prosciutto, poi la cosa si è allargata e chi ha iniziato a fare 100 prosciutti, poi ha iniziato a farne 1000. Diciamo che fino agli anni Settanta un prosciuttificio che produceva molto faceva venti mila pezzi [all'anno]. Quindi inizialmente era proprio a gestione familiare. Poi, per il fatto dell'industrializzazione, si sono cominciati a scantare un po' [hanno ingrandito l'impresa] e i salumifici nuovi ne producevano tra i cinquanta e i settanta mila. Questa è la dimensione fino agli anni Novanta ed erano tutte gestioni familiari [...]. Non esisteva la produzione industriale. Erano tutti gente povera, che è venuta dal niente. Lo stesso Soncini, detto 'Garibaldi' non per altro, perché ha guidato tutti, non ha fatto altro che essere una persona capace, con un grande intelletto e che ha capito la necessità di automatizzare la salagione del prosciutto. Prima li salavano proprio a mano. Lui ha capito l'importanza di fare una macchina con un nastro per velocizzare. L'ha inventata lui eh! Cioè le macchine per salare il prosciutto. Adesso Soncini macchine è uno dei principali produttori ma è uno di quelli che ha brevettato la prima macchina ed era gente che veniva da portare il pascolo. Era gente che era poverissima, che veniva dal niente. Non c'è un industriale ricco a Langhirano, non esiste (intervista del 7 settembre 2022 con un abitante di Langhirano).

L'ampliamento dei prosciuttifici e degli stabilimenti, dunque la crescita delle attività delle famiglie di prosciuttai, va di pari passo sia, come visto, con lo sviluppo di altri settori – per esempio i macchinari per la salagione e la lavorazione delle carni – sia con la capitalizzazione esterna e la produzione controllata da parte di imprese (macelli) con sede anche fuori provincia. In questi anni, quindi, la stagionalità fu superata grazie all'introduzione degli impianti di refrigerazione per conservare la carne macellata che così si svincolò dall'esigenza di approfittare delle basse temperature naturali nei periodi invernali. Anche la stagionatura, grazie all'introduzione delle celle frigorifere a ventilazione, non è più oggi soggetta esclusivamente alle variazioni atmosferiche (Gonizzi 2010), anche se molti produttori usano ancora arieggiare gli stabilimenti nelle giornate in cui l'aria è adeguata ad asciugare le cosce.

Il passaggio dalle piccole produzioni a quelle dai grandi numeri è ciò che ha determinato l'arrivo copioso di lavoratori da altri Paesi. Se si considera che la più alta concentrazione delle aziende si trova all'interno di un areale ristretto, si può comprendere come la vita dei lavoratori

e delle loro famiglie possa trascorrere tra una zona e l'altra della provincia estendendosi anche in altre zone della regione dove le condizioni di concentrazione sono simili.

Tuttavia, nel 2009 la maggior parte delle aziende in quest'area permaneva di piccole dimensioni con un numero di addetti che non superava la decina (Bonazzi et al. 2011)¹⁶⁶. Seguendo i dati forniti dalla CIAA (Camera di Commercio Industria Artigianato e Agricoltura) ed evidenziati da Bonazzi, Iotti e Manghi (2011), si comprende come nella distribuzione per territorio sia in quell'anno il comune di Sala Baganza, che dista da Marzolaro soli dieci chilometri, a presentare il maggior numero di imprese medio-grandi (una con più di 250 addetti e quattro con un numero compreso tra 51 e 250). Mentre Langhirano è il territorio in cui si ha la maggior presenza di attività¹⁶⁷. Se si considera anche che l'alto numero dei dipendenti è statisticamente associato ad un'alta percentuale di carne fornita dall'estero (Dentoni et al. 2010), quindi di qualità inferiore, si comprende lo scarso prestigio che può assumere tra i locali il prosciutto fatto nei grandi stabilimenti *dagli* stranieri (molti dei quali srilankesi) e che viene venduto *agli* stranieri (soprattutto nord Europa e Stati Uniti)¹⁶⁸.

Un altro tema sentito è quello dei macelli 'forestieri' che si impossessano dei salumifici locali, un processo di sostituzione che porta a giudicare le antiche famiglie di salumificatori in modo duplice. Da un lato, secondo alcuni non sono state abbastanza intraprendenti da evitare l'assorbimento esterno. Dall'altra si tende a mitizzarle in quanto restano ancora oggi le principali custodi della conoscenza profonda del prodotto e quindi di quel patrimonio del saper fare che invece è difficilmente associabile alle aziende che fanno i grandi numeri. Questa conoscenza è soprattutto fatta di una passione che si trasmette di generazione in generazione e che permette un certo distacco dal vile denaro attribuendo maggior valore alla cura del prodotto.

In montagna hanno fatto le grosse stalle, a Langhirano si sono inventati i salumifici. Però poi purtroppo dagli anni Novanta in poi hanno fatto gola agli industriali, quella seconda generazione

¹⁶⁶ «Prendendo in considerazione il numero di addetti per impresa si rileva che nel settore carni di Parma prevalgono imprese di piccola dimensione, in particolare il 75% ha fino a 10 addetti, il 16,6% tra 11 e 50, il 6% tra 51 e 250 e solo l'1,5% ha più di 250 addetti. Queste ultime sono nove, distribuite nei Comuni di Parma, Sala Baganza e Traversetolo, e occupano 2.421 addetti, pari al 23% del totale, con una media di 269 addetti per impresa, mentre nelle 446 imprese fino a 10 addetti lavora solo il 12% degli addetti totali, con un rapporto addetti-impresa di 2,8. Quasi un terzo di queste 446 imprese è localizzato nel comune di Langhirano (125 imprese); oltre il 43% di esse producono il prosciutto di Parma DOP» (Bonazzi et al. 2011, p.35).

¹⁶⁷ Il 73% di queste è un'azienda di piccola dimensione fino a 10 addetti.

¹⁶⁸ In merito alle strategie di denigrazione del cibo dell'Altro, anche in relazione ai contesti montani in cui le produzioni tipiche locali sopravvivono grazie al lavoro delle persone immigrate, è di interessante lettura il libro di Gaia Cottino (2023) che ha svolto un'approfondita indagine tra i nuovi abitanti delle valli cuneesi. In questo lavoro Cottino mette in luce non solo il ruolo significativo dei migranti nel ripopolamento e nella rigenerazione delle aree alpine, ma anche la continuità culturale assicurata grazie alla trasmissione delle conoscenze relative alle produzioni locali dai "vecchi" abitanti ai "nuovi".

delle famiglie il soldo l'aveva già trasformata [...] infatti adesso i salumifici a gestione familiare, ancora come una volta, le conti sulle dita di una mano. Sono stati tutti acquistati o dagli industriali o dai macelli. Anche se doveva essere il contrario: il salumificio ricco e industriale doveva andare ad acquistare, diciamo almeno prendere le quote, del macello, che non era altro che uno sviluppo dell'agricolo. Invece è andata al contrario! L'industriale ricco di Langhirano si è mangiato la testa, pensava di essere furbo perché aveva i soldi e invece l'agricolo [il macello], che invece i soldi se li è fatti, ha poi acquistato i salumifici [...] Perché il concetto è questo: l'allevatore s'è visto che comunque andava bene e ha saputo continuare a sviluppare ed è diventato grande. E lui non si è accontentato di fare le 100 cosce ma visto che ne poteva far 500, anziché solo venderle, ha iniziato a salarle anche lui perché ha visto che c'era uno sbocco maggiore, e così... I salumifici, invece, hanno visto che entravano un sacco di soldi. Son diventati ricchi: «intanto noi saliamo e vendiamo». Non hanno visto di dire «ferma, sai che invece di comprarlo a 1 riesco a farmelo mio e me lo compro a 0,5 forse guadagno di più?». Non interessava. E quindi sono stati chiusi nella mentalità, si sono accontentati del loro benessere momentaneo. Questo però li ha bloccati (ibidem).

Parlando dei Leporati, una delle famiglie storiche di produttori di prosciutto che recentemente è stata riconosciuta dal Ministero dello Sviluppo Economico come una famiglia 'a marchio storico'¹⁶⁹, un lavoratore del consorzio di tutela del marchio del prosciutto di Parma mi spiega:

Loro sono una famiglia che si è tramandata davvero la tradizione di padre in figlio. Loro addirittura dormono lì, hanno la casa lì, cioè. I veri prosciuttai di una volta hanno la casa di fianco al prosciuttificio. E questo ha un significato importante perché diciamo che il prosciuttaio che sente il prodotto deve avere la possibilità di andarlo a vedere e toccare quando vuole. Magari si alza al mattino o al *week end*, così, e si va ad aprire uno stanzone. Si va a fare, con l'osso di cavallo, una punzonatura. Va a vedere come lavorano e poi soprattutto una volta c'era questo fatto, che ancora oggi c'è ma non tutti fanno, c'è l'obbligo di avere le finestre posizionate in un certo modo per permettere all'aria che viene dal mare di entrare da sud. I prosciuttai veri di una volta, quando sentivano le condizioni, erano *loro* ad aprire le finestre e a fare entrare l'aria per fare stagionare i prosciutti. E oggi, non so, la temperatura ideale sarebbe intorno ai 10 o 15 gradi, soprattutto al mattino di primavera o anche d'estate. Al mattino e alla sera e quella è una differenziazione forte che ha il prosciutto di Parma tra gli altri prodotti che abbiamo qua no? Ecco, per dirti (intervista del 4 gennaio 2023).

¹⁶⁹ <https://www.gazzettadiparma.it/home/2023/01/04/news/leporati-prosciutti-diventa-un-marchio-storico-nazionale-686429/> (ultima consultazione 17 maggio 2024).

Figura 23 Foto di uno stabilimento di San Vitale Baganza, nei pressi di Marzolarà¹⁷⁰.



Fonte: Sito web <https://ermesfontana.it/> (ultima consultazione 17 maggio 2024).

Non meno interessante è quanto afferma lo stesso interlocutore a proposito delle relazioni quasi interpersonali che vengono a crearsi tra il prosciuttaio e il suo prodotto:

Questa è una mossa istintiva, quella di sentire i prosciutti come dei figli. Come se nascessero e facessero parte dello stesso corpo, come dire? Come se fossero dei rami o dei frutti, dei rami della persona che sente di dovere andare a vedere e sentire come stanno venendo su. Cioè [i padri] sono proprio delle persone che avevano l'esigenza di toccare il prodotto. Sì, i padri. Toccare e sentire il prodotto per vedere se è lavorato bene, se sta venendo su bene, se stagiona bene oppure no. [...] Capito? C'è tutta una capacità e questa non è semplice da tramandare perché ci vuole una passione e una voglia che va al di là della semplice imprenditorialità. Qui ci vuole proprio della passione [...] È così, per esempio: quando vedi il papà e la mamma che fanno quella cosa lì, c'è l'istinto e c'è l'indicazione di volere eguagliare, di voler soddisfare il genitore facendo la stessa cosa, facendo allo stesso modo o anche meglio [...]. Il prosciutto di Parma per me è famiglia. È la foto di mio padre che con il prosciutto in mano e il coltello, lo affetta. E per me il significato è proprio Parma e la famiglia e io da bambino che, anche oggi, il fatto di poter dire... quando hai un ospite a casa, «ciao» e mi presento [così] perché prima sono parmigiano e prima ti faccio assaggiare un vassoio di prosciutto di Parma.

La trasmissione della tradizione per via familiare, come visto, è tuttavia una realtà sempre più rara e questo è anche evidente da come vengono valorizzate, talvolta mitizzate, storie come quelle della famiglia Leporati. Riguardo alle famiglie consorziate (che dunque rispettano il disciplinare del consorzio e le tradizionali modalità di produzione ricevendo per questo l'autorizzazione ad apporre il marchio DOP sui loro prodotti) un altro segnale dell'importanza

¹⁷⁰ Nella fotografia si può distinguere chiaramente l'abitazione dei proprietari del salumificio situata proprio accanto ad esso.

di mantenere il nome di famiglia, e quindi di valorizzare la trasmissione per via familiare della capacità di saper fare il prosciutto, è che v'è in corso una disputa su come valorizzare in modo adeguato il marchio coronato a cinque punte (il marchio DOP) rispetto al nome della famiglia sulla superficie del prosciutto che esce dagli stabilimenti per la vendita sul mercato. La tendenza infatti è quella per cui spesso la famiglia, soprattutto se ritiene il proprio nome prestigioso, pone il proprio marchio in posizione più centrale e più evidente rispetto a quella del marchio DOP, che pure è fondamentale per testimoniare la bontà del prodotto¹⁷¹. In questa lotta per la visibilità, tra la miriade di etichette che riceve la coscia stagionata in partenza per i punti vendita, è evidente quanto possa essere importante per le aziende familiari difendere la loro specificità e valorizzare il concetto della trasmissione della tradizione per via generazionale.

Tuttavia, se fino agli anni Ottanta si poteva ancora parlare della trasmissione delle tradizioni per via familiare e intergenerazionale, negli ultimi cinquant'anni, come si vedrà meglio nel prossimo paragrafo, la trasmissione della conoscenza e del saper fare sta seguendo traiettorie più complesse. Come scrivono Anna Maria Bertolino e Federica Corrado (2017, p. 35), «lungi dall'essere meccanicamente trasmesse da una generazione all'altra, le tradizioni appaiono [essere] il frutto di una selezione del passato da parte delle generazioni del presente, fortemente legate alle esigenze contingenti e sottoposte a dinamiche di potere». Come già visto, il concetto di tradizione è oggi messo in crisi non solo perché non è più visto come qualcosa che perdura da tempi immemorabili sempre uguale a sé stesso ma, soprattutto nei contesti ex rurali in cui v'è stata discontinuità demografica in concomitanza con importanti mutamenti del tessuto socioeconomico, questo assume caratteristiche ancora più interessanti poiché, in carenza di soggetti che ereditano le tradizioni, l'esigenza della continuità spinge a cercare soggetti esterni: fuori famiglia e fuori territorio. Ancora Bertolino e Corrado (2017, p. 37) notano che «la tradizione, pur non interrompendo la catena di trasmissione, non è più soggetta a un passaggio scontato intrafamiliare e verticale. Oggi si assiste a una trasmissione: in senso verticale ma non intrafamiliare; in senso orizzontale, non intergenerazionale bensì intragenerazionale; in senso obliquo, ossia extrafamiliare ed extragenerazionale».

¹⁷¹ La realtà dei produttori del prosciutto di Parma è una realtà complessa. Le imprese infatti possono fare parte (consorziate) o non fare parte del consorzio di tutela del marchio. I consorziati a loro volta possono essere indipendenti o corporati. I primi sono generalmente proprietari diretti dell'azienda (quindi spesso imprese familiari) e producono soprattutto DOP. Hanno solitamente un numero ridotto di dipendenti, producono prosciutti di elevata qualità che ha costi più elevati sul mercato. I consorziati che sono anche corporati invece appartengono a società o gruppi. Essi hanno un numero maggiore di dipendenti, producono una piccola percentuale di DOP e una più elevata di prosciutto generico, anche detto 'tipo' Parma. Contrariamente ai primi il loro fatturato si basa soprattutto sulla produzione per grandi numeri di pezzi (Dentoni, Menozzi, Capelli 2010).

Nei paragrafi seguenti si cercheranno di esemplificare le evoluzioni di una produzione in cui la modificazione del tessuto commerciale ha richiesto agli stabilimenti lavorazioni aggiuntive per le quali la manodopera migrante oggi risulta essere necessaria per la loro stessa sopravvivenza. I mutamenti nella lavorazione del prodotto finale hanno inoltre necessitato di manodopera specializzata la cui conoscenza è settoriale e non è comprensiva di tutte le fasi di lavorazione del prosciutto, a differenza di quella diffusa tra i lavoratori dei prosciuttifici fino a qualche decennio fa. Oggi molti uomini srilankesi si occupano di una delle fasi di lavorazione che più richiedono conoscenza ed esperienza.

5.3 Confini sfumati

Come visto in precedenza, anche gli imprenditori del DOP si sono adeguati a fare altri prodotti di salumeria e prosciutto generico di minore pezzatura e periodo di stagionatura, anche al fine di aumentare la rotazione del magazzino e di conseguenza ridurre l'impegno di capitale (Bonazzi et al. 2011)¹⁷². Ciò che differenzia l'artigianale dall'industriale, tuttavia, non può essere definito semplicemente dalla presenza o meno del marchio DOP. Lo stralcio di intervista ad un imprenditore a capo di un'azienda familiare, e che si potrebbe definire storica per gli anni di esperienza nel settore, ci introduce ai temi affrontati in questa sezione.

Si può dire che ciò che determina il confine tra artigianale e industriale è il numero di dipendenti che hai. Lo definisce la stessa legge italiana. Tu il prosciutto lo puoi fare anche solo con cinque operai, ma dagli anni Novanta c'è stato un cambiamento del tipo di richiesta. Il prosciutto prima era elitario. Dagli anni Ottanta-Novanta è diventato per tutti. Prima lo vendevi al bottegaio e lo vendevi 'intero'. Era il bottegaio che aveva la capacità di disossarlo. Da quegli anni invece si sono cominciate a diffondere altre esigenze: i supermercati al posto dei bottegai. Aumentava il benessere, il prosciutto ha cominciato ad essere più accessibile per tutti, si diffondeva l'esigenza di avere il prodotto pratico: si è cominciato a mettere nelle vaschette. Dunque, da cinque operai che avevi, passi a quindici, per il disosso. E poi la gran parte nel nostro stabilimento si occupa del *packaging*. Moltissime sono donne. Dunque, quello che è cambiato è stato: il modo di consumare, in generale; la pratica del disosso e dell'affettamento; il numero di dipendenti e il modo di

¹⁷² La produzione esclusiva di DOP, oltre che avere costi elevati dovuti all'acquisto di carni più care (perché di peso e di qualità maggiore), richiede un grande impegno di capitale a causa delle lunghe stagionature del prodotto, quindi oneri finanziari derivanti dall'immobilizzazione della materia prima per molti mesi. Questa è una problematica che emerge anche nel settore di produzione del formaggio Parmigiano Reggiano soprattutto nelle piccole produzioni in aree montane.

lavorare nello stabilimento. Qui c'è stato un forte investimento tecnologico da parte di mio nonno che aveva già capito che stava cambiando la tendenza. La nostra produzione oggi è al 70% affettato. Degli operai su una novantina 25 sono 'nostrani', molti sono stranieri non qualificati. Si fa fatica a trovare operai perché il lavoro è duro e i ragazzi italiani sono mollaccioni. Gli stranieri resistono di più. Hanno ritmi diversi, più intensi sul lavoro. In generale gli operai dell'industria alimentare sono pagati bene. I miei alla fine prendono 15 stipendi. Hanno la 13^a, la 14^a, il premio produzione, che è considerata una 15^a, gli asili nido e le scuole di infanzia pagate... (intervista del 26 aprile 2022).

Come si deduce dall'intervista, il difficile reperimento della manodopera locale può dipendere da vari motivi. Non solo dalla mancanza di giovani che prima provenivano anche dalle aree rurali che oggi si sono spopolate, ma anche, come fa notare l'imprenditore, dalla mancanza di giovani che rispondano alla fatica o al ritmo del lavoro richiesto. Come si vedrà, anche l'aumento delle spese, come il costo della materia prima, ha permesso lo svilupparsi di dinamiche di inserimento di manodopera a basso costo.

5.3.1 Lavoratori di serie A, B e C

Le nuove consuetudini, in particolare l'invaschettamento del prodotto che segue il disosso e l'affettamento, dovute anche alla crescita dei supermercati tra gli anni Ottanta e Novanta, hanno determinato un aumento della manodopera necessaria difficilmente reperibile tra la popolazione locale e dunque il maggiore impiego di lavoratori provenienti dall'estero. È in questi anni che la conquista dei diritti sindacali – che hanno reso il contratto provinciale di lavoro degli alimentaristi di Parma un vanto nazionale per i sindacati parmensi (Adorni 2014) – comincia a vacillare essendosi insinuato un binario parallelo che corre tra le fila dei lavoratori impiegati nei salumifici. Parlando della contrattazione provinciale di lavoro degli alimentaristi, un sindacalista della Federazione Lavoratori Agro Industria (Flai) Cgil mi riferì:

L'accordo provinciale è nato dai vecchi prosciuttai. Tutti i contratti hanno sempre avuto una contrattazione di secondo livello perché sono lavorazioni stagionali [...]. I prosciuttifici avevano lavaggio del vestiario, il trasporto, gli asili pagati... Perché per esempio le donne che facevano i bambini, prima, chiedevano che ci fosse assistenza a livello familiare. Per esempio, [...] una donna che fa [vende] i vestiti per Christian Dior [nei negozi di Parma] è meno tutelata delle lavoratrici dei prosciuttifici [che applicano il contratto provinciale]. Non percepirebbe i 290 euro di asilo nido che percepirebbe una ragazza di Calestano. È un contratto che paga quasi 4.000 euro

in più ai lavoratori rispetto ai loro colleghi bresciani (anche se è sempre industria alimentare) perché nel nostro contratto provinciale c'è un premio fisso ante '93 che paga di media 170 euro di premio tutti i mesi. È un premio storico. In più c'è un premio cosiddetto del Consorzio che varia a seconda degli indicatori sulla vendita. Noi come Flai Cgil Parma stiamo sul cazzo a tutte le cooperative perché con il mio capo [...] abbiamo portato il contratto provinciale che infastidisce. Il contratto provinciale ha delle normative che ogni quattro anni vengono migliorate. Le aziende, perché non vogliono far cadere questo contratto qua? Perché è un prestigio anche per loro, dà una forza anche al prosciutto di Parma. Dà una forza anche al commercio. Perché le aziende vengono dall'America a comprare il prosciutto di Parma? Perché il prosciutto di Parma ha una storia e una zona dove non lo puoi fare dalle altre parti. Il problema è che ha un costo che si è alzato: il maiale prima costava 2.000 lire, oggi costa 1 euro. Per esempio. Prima gli si dava da mangiare bene e oggi gli si dà della merda. Il prosciutto di Parma prima veniva venduto a 13, o 14, o 15 euro al kg. Oggi viene venduto a 5 perché dopo che ha 12 mesi e il maiale sta ancora piangendo, il prosciutto lo mettono nelle vaschette! (intervista del 3 maggio 2022).

Per comprendere meglio quanto mi ha riferito questo sindacalista, occorre notare che esiste oggi, all'interno della maggior parte degli stabilimenti, un sistema di contrattazione tripartita: quello del dipendente diretto dell'azienda, quello assunto dalle cooperative di lavoro in appalto e quello cosiddetto in 'somministrazione'¹⁷³. Nella maggior parte dei casi, solo per il primo gruppo viene applicato il contratto provinciale di lavoro degli alimentaristi portando così ad una netta differenziazione tra le condizioni di lavoro dei dipendenti all'interno di uno stesso stabilimento. Senza scendere nel dettaglio del complesso mondo delle contrattazioni del settore alimentare¹⁷⁴ è sufficiente riconoscere che, entrando in un salumificio, non è sempre chiara la differenziazione di applicazione del contratto tra i lavoratori poiché molto spesso, anche se non ammesso dai regolamenti e dagli accordi sindacali, le mansioni che svolgono gli operatori sono equivalenti. Alcune mansioni infatti possono essere soggette ad appalto, dunque svolte dalle cooperative di lavoro e solitamente non richiedono eccessiva formazione come per esempio il facchinaggio. Mentre invece alcune delle mansioni che non possono essere appaltate,

¹⁷³ Con questo termine si intende un rapporto di lavoro temporaneo regolato in Italia prima dal 1997 al 2003 con il pacchetto Treu che normava il lavoro interinale, poi abrogato e sostituito dalla somministrazione di lavoro introdotta dalla legge Biagi.

¹⁷⁴ Per fornire un quadro di massima, basti pensare che alle varie tipologie di lavoratori si possono applicare vari livelli di contrattazione: il contratto collettivo nazionale di lavoro al cui interno è applicato quello dell'industria alimentare. A sua volta è applicato o meno il contratto provinciale di lavoro degli alimentaristi. In molti casi sono applicati, anziché quello dell'industria alimentare, contratti caratteristici del mondo della logistica come il multiservizi o il facchinaggio. Il settore è a metà strada tra quello artigianale e quello dell'industria del comparto alimentare. Le cooperative di facchinaggio entrano negli stabilimenti tramite appalto per svolgere mansioni non qualificate che vengono però contrattualizzate come tali nonostante il lavoro svolto sia del tutto qualificato, artigianale.

considerate come maggiormente qualificate, sono la salagione, il disosso, l'affettamento, la selezione del prodotto, la lavorazione delle carni in generale e la loro legatura per la stagionatura. L'articolo 4 del CCNL per i lavoratori dell'industria alimentare vieta esplicitamente l'appalto nelle lavorazioni interne (CCNL per i lavoratori dell'industria alimentare, 2020, p. 22), ma questo divieto viene aggirato attraverso alcuni *escamotage* come, per esempio, l'affitto di un ramo d'azienda ad un artigiano oppure l'intermediazione stessa con figure artigiane.

Dunque, nell'immaginario collettivo, il prestigio del marchio DOP talvolta è associato anche alle modalità di conduzione dei rapporti contrattuali con i dipendenti, sia diretti dell'azienda, sia della cooperativa appaltante che, volendo, potrebbe applicare il contratto provinciale del lavoro ai propri dipendenti così come fanno alcune aziende con i loro lavoratori e così come altre (ancora pochissime) impongono di fare alle cooperative in appalto.

Ad oggi, la situazione più diffusa tuttavia è quella in cui i responsabili delle varie fasi di lavorazione del prosciutto, che sono dipendenti diretti dell'azienda - solitamente italiani che godono di condizioni contrattuali favorevoli poiché ad essi si applica il contratto provinciale dell'industria alimentare - non potrebbero interferire nelle mansioni dei dipendenti delle cooperative, solitamente stranieri con poca possibilità di scelta ai quali non vengono applicate le stesse condizioni contrattuali. Da un'intervista con un lavoratore italiano, dipendente diretto, comprendo quanto possano essere complessi i rapporti di lavoro all'interno degli stabilimenti:

Perché diciamo che loro [lavoratori stranieri] qua dentro sono tutti cooperativa no? Io alla fine con loro non potrei neanche averci rapporto perché adesso sono cambiate le disposizioni, infatti guarda con cosa mi tocca andare in giro! [mostra una fascia rossa sul braccio] Questa qua praticamente indica la differenziazione da dipendenti [diretti] a [dipendenti di] cooperativa. Io sono dipendente diretto. Ormai è cambiato talmente tanto. Una volta c'era la cooperativa ma comunque li gestivi te. Se vedevi che qualcuno faceva una cazzata... adesso io non ci posso dire niente. Dovrei chiamare il suo responsabile che lui deve poi riferire. Non possiamo interagire. Io lavoro per Tino e loro per Moon, si chiama. No... Delta, adesso si chiama Delta, ha cambiato nome. Però alla fine lavorano qua (intervista del 29 novembre 2022).

Anche questo stralcio di colloquio presenta alcuni elementi importanti, come la necessità di fare indossare una fascia di diverso colore sul braccio. È una richiesta che è stata fatta dai sindacati per tentare di rendere più evidente quel confine sfumato che nasconde le anomalie nei rapporti di lavoro con i dipendenti di cooperativa. Definire visivamente l'appartenenza

all'azienda o alla cooperativa in appalto dovrebbe aiutare a cogliere più facilmente le irregolarità che si sostanziano nella richiesta di mansioni non dovute dai lavoratori.

Un altro aspetto degno di nota è la ciclicità con cui le cooperative cambiano poiché, dopo aver dichiarato il fallimento, nel giro di pochissimo tempo vengono riaperte con un altro nome. Le persone che le rappresentano cambiano ruolo ma spesso restano all'interno dell'organizzazione generando confusione tra i lavoratori (come nel caso del mio intervistato che si confonde sul nome della cooperativa) anche a causa della scarsa durata della loro attività, che si aggira solitamente su due o tre anni.

La mia impressione, che seppur con mansioni simili vi siano lavoratori di serie A, di serie B e di serie C all'interno degli stabilimenti, è convalidata dal sindacalista. L'incontrollata proliferazione dei contratti collettivi nazionali, un fenomeno chiamato *dumping* contrattuale, come fa notare l'Osservatorio Placido Rizzotto (2016, p. 148), si riverbera anche nell'acquisizione di dati statistici che risultano non pertinenti. Inoltre, l'eccessiva suddivisione dei lavoratori che portano diverse tipologie di contrattazione, pur lavorando negli stessi ambienti e con stesse mansioni, ha anche l'effetto, e probabilmente lo scopo, di ridurre la capacità di *agency* e di rivendicazione collettiva dei lavoratori. Come notano Valeria Piro e Devi Sacchetto (2015, p. 526), «la segmentazione implica una sovrapposizione e un mutuo rafforzamento tra la marginalità nella posizione lavorativa e alcune caratteristiche sociali quali il colore della pelle e la nazionalità, marcando una netta separazione tra i gruppi di lavoratori».

Il colloquio con il sindacalista della Flai, oltre a darmi queste conferme, mi aiuta anche a comprendere come in questa differenziazione gli interessi possano essere però più complessi di quelli che appaiono ad un primo sguardo:

Si, ci sono i lavoratori di serie A, di serie B e di serie C. I lavoratori delle cooperative sono di serie C. Sono di serie C, sì, però te calcola che il 90% di questi lavoratori hanno degli accordi sul prezzo¹⁷⁵, nel senso che queste aziende poi non pagano la contribuzione, non pagano le tasse... falliscono, fanno prestanome: chi paga il TFR se l'azienda fallisce? Il fondo tesoriere dell'INPS! Non pagano i rimborsi dei 730, i livelli dei lavoratori vengono lasciati al minimo tabellare, perché tanto anche se la busta è di 1.200 hanno accordi sul prezzo. Le cooperative sono nate... e poi forse danno anche la colpa a quelli di sinistra, no? ... Sono nate perché prendono anche dei soldi dallo Stato perché dovrebbe aiutare i lavoratori, ma all'interno si è infiltrata la camorra e la mafia [...]. Perché se io ho un miliardo di debiti, mi chiamo Pinco Pallino e vado a Tenerife a vivere, faccio

¹⁷⁵ Con questo si intende dire che gruppi informali di lavoratori hanno accordi di subfornitura ufficiosa sul costo di alcune mansioni.

un esempio, faccio cambio appalto e cambio nome. Il cognome è sempre quello. Io gliel'ho detto a quello là: «spero che finisci i parenti!»¹⁷⁶. Però alla gente che c'è lì, quelli con cui parli tu [i lavoratori srilankesi di Marzolarà] gli sta bene quella roba qui perché il TFR lo prendono ogni due anni, perché comunque vanno a prezzo. A loro non gliene frega un cazzo di essere nella legalità e di prendere la pensione perché magari son venuti qua che hanno 40 anni, non come me che sono entrato in azienda a 16 anni e oggi, che ne ho 47, ho 32 anni di contributi [...] Quindi io non ho interessi a fare gli accordi. Io ho interessi a far lavoro legale con i contributi per cui ho lavorato. Invece lì all'interno delle buste paga trovi part time inesistenti, retribuzioni inesistenti... Quindi tu stai parlando con delle persone che hanno accordi sulle abitazioni, accordi sul prezzo e accordi su tutto (intervista del 3 maggio 2022).

Un altro aspetto da non sottovalutare è quindi l'«interesse» che anche i lavoratori delle cooperative hanno nel non fare rispettare le normative vigenti. Come fa notare il mio interlocutore, il denaro contante è talvolta una soluzione di comodo per entrambe le parti. Tuttavia, è una linea sottile quella che definisce questa situazione «di comodo» poiché l'accettazione di tali condizioni può avvenire anche per l'assenza della possibilità di scelta. Questo aspetto, che apparentemente rimane chiuso all'interno del settore lavorativo e dentro alle mura degli stabilimenti, ha ripercussioni importanti anche su come gli stranieri vengono percepiti dalla popolazione locale di Marzolarà.

Cercherò di esemplificare qui alcune tematiche – come la presenza di intermediari, la questione dell'alloggio e degli investimenti in loco – situandole in un processo evolutivo che è cambiato nel tempo ma che mantiene, per gli ultimi arrivati, le stesse caratteristiche iniziali. Questo processo ha la conseguenza di suscitare, da parte dei locali, percezioni contrastanti sulla popolazione srilankese che sono prodotte da generalizzazioni di vario tipo. In primo luogo, il tema dell'accettazione di condizioni contrattuali che si potrebbero definire senz'altro torbide contribuisce a far percepire il lavoratore straniero come una presenza temporanea sul territorio. Una presenza che, all'interno delle cooperative spurie, si è sostituita nel tempo alle altre precedenti venendo a disegnare un avvicinarsi di fragilità in cui sono quasi sempre ingaggiati i soggetti meno attrezzati per affrontarle e più ricattabili ma che tuttavia gradualmente migliorano le loro condizioni e sono dunque in grado di cambiare luogo di lavoro venendo poi sostituiti con ulteriori ultimi arrivati¹⁷⁷.

¹⁷⁶ In questo caso l'intervistato si riferisce all'*escamotage* di intestare la cooperativa ad un familiare diverso, cambiando nome dell'organizzazione ma mantenendone il controllo.

¹⁷⁷ Dai racconti di alcuni marzolaresi ho compreso che i primi lavoratori degli stabilimenti appena aperti negli anni Novanta provenivano dal sud Italia, in particolare da Napoli, e solo successivamente gli stranieri li hanno

Più di venti anni fa, infatti, quando la presenza dei lavoratori stranieri non era così consistente, le cooperative erano spesso dirette da persone italiane provenienti dal sud d'Italia, più spesso da Napoli, con le quali molte famiglie srilankesi che ho conosciuto mantengono ancora relazioni. Ora sono anche spesso dirette da persone provenienti dall'est Europa. Per utilizzare le parole di un sindacalista:

La prima ondata è stata di napoletani. Poi cosa hanno fatto? Loro si sono dileguati e sono andati a fare i capoccia [...] e poi, certo, al loro interno hanno i loro riferimenti. Per esempio, in un'azienda so che sono rumeni però anche i lavoratori sono rumeni... I cingalesi [...] viaggiano abbastanza sulla legalità. Loro vogliono che sia così. Perciò in un'azienda che so io, che ci sono dentro 50 Warnakulasuriya... che sono [diffusi nel loro Paese] come [lo sono] tipo i Rossi in Italia, no? I comandanti sono albanesi, non sono cingalesi. [...] I napoletani [a Marzolaro] han capito che c'era troppo da lavorare. Sono arrivati perché qui la qualità del lavoro era medio-buona. Prima si facevano 200 prosciutti al giorno. Adesso ne fan 3.000! Perché l'affettato di prosciutto lo si sono messi a mangiare anche i cinesi e i giapponesi che prima mangiavano solo del riso! La produzione adesso è tanta, le macchine vanno forte. I napoletani si sono messi a comandare i cingalesi. Quindi bisogna vedere che etnia c'è ancora da sfruttare. Quando i cingalesi comanderanno i... i vatuzzi... abbiamo finito! (intervista del 3 maggio 2022).

Non è inutile ricordare che la posizione dei lavoratori che non hanno la cittadinanza italiana è molto più critica rispetto a quella degli altri lavoratori, poiché il ricatto su di essi agisce in modo molto più pesante a causa dello stretto legame tra contratto di lavoro e rinnovo del permesso di soggiorno. La minore conoscenza della lingua molte volte non permette loro di poter gestire autonomamente le pratiche contrattuali. Spesso nel primo periodo di permanenza la necessità di affidarsi a connazionali li porta ad accettare il loro 'aiuto' anche sul fronte del reperimento dell'alloggio, dell'orientamento e della mobilità sul territorio. Un aiuto che il più delle volte ha un costo. Vi sono poi aziende che, come a Marzolaro, hanno edificato alloggi destinati ai lavoratori e, là dove vi sono state difficoltà nel pagamento dell'affitto, questo è stato loro decurtato dagli stipendi.

Negli anni successivi invece, grazie alla sempre maggiore stabilità economica, aumenta per il lavoratore il suo grado di indipendenza e la capacità di slegarsi anche dai 'favori' dei connazionali. Il ricongiungimento familiare con la sposa (o lo sposo o con il resto della

sostituiti nel lavoro della salumificazione: prima est europei e poi srilankesi. Alcune famiglie napoletane vivono ancora in paese mentre molte altre sono emigrate altrove.

famiglia), e poi soprattutto la fase successiva, sono momenti che permettono di iniziare a fare investimenti economici e di pensiero in loco o nel Paese di provenienza.

L'alloggio è uno degli aspetti che più fa emergere la differenza tra la prima e la seconda fase della migrazione. Senza una rete di supporto adeguata o una famiglia che ti accoglie, trovare un alloggio nei pressi degli stabilimenti può essere davvero difficile. Le soluzioni a cui si arriva spesso comportano o lontananza dai posti di lavoro (come nei comuni montani, con trasferte faticose a causa della carenza dei trasporti pubblici e rassegnandosi a fare lunghi tratti a piedi) oppure alloggi sovraffollati. Le situazioni di irregolarità e di sfruttamento sul piano dell'alloggio sono aspetti che ho potuto constatare durante la ricerca di un appartamento per me stessa per potere trascorrere sei mesi sul campo. A Marzolarà infatti l'emigrazione di molte persone del posto ha portato come conseguenza anche la chiusura di tante attività commerciali. Alcune di queste hanno cambiato destinazione d'uso passando da negozio ad abitazione, un cambio che certamente è avvenuto nella pratica ma che non sempre è stato formalizzato. Si possono infatti vedere, nella zona principale del paese che affaccia sulla strada, ex negozi che sono diventati miniappartamenti. In alcuni casi, edifici lasciati vuoti sono stati rilevati per creare all'interno affittacamere a costi esorbitanti¹⁷⁸. La collocazione strategica del paese, a poche centinaia di metri da uno dei più grandi stabilimenti della zona, fa in modo che questo si possa raggiungere a piedi, in bicicletta o in monopattino. Marzolarà dunque, per chi non ha ancora la patente e non può permettersi ancora un'auto, è una collocazione ideale anche grazie alla presenza di una rete densa di connazionali che supporta gli ultimi arrivati con una serie di servizi informali. È proprio anche per questi motivi che è difficile trovare qui abitazioni a prezzi accettabili¹⁷⁹. Molti stranieri – sia che possano contare su una rete amicale sia che non possano contare su questo sostegno – accettano condizioni limite.

La situazione abitativa dei lavoratori stranieri dei prosciuttifici è dunque maggiormente critica nei loro primi anni di permanenza ed è stata soprattutto critica tra la fine degli anni Novanta e i primi anni Duemila, quando alcuni edifici abbandonati sono stati affittati – sia da

¹⁷⁸ Oltre che aver intercettato personalmente l'offerta di una stanza di 25 mq con bagno ma senza riscaldamento e con l'uso cucina in comune con tutto il resto del condominio al prezzo di 500 euro mensili, dai colloqui avuti con lavoratori di recente arrivo ho potuto constatare costi anche più elevati, come 260 euro a persona per un posto letto in un appartamento dove alloggiano altre 9 o 10 persone. Il costo esorbitante dell'alloggio (spesso non regolarizzato) è da aggiungere al costo del posto di lavoro che in alcuni casi si aggira sui dieci o dodici mila euro da rendere in modo rateizzato a chi ha sostenuto la propria regolarizzazione in Italia.

¹⁷⁹ È importante evidenziare che la seconda fase (quella in cui si ha ormai acquisito una certa stabilizzazione economica, si è potuto realizzare il ricongiungimento familiare con la famiglia o la sposa o sono nati i figli), porta spesso con sé anche una 'migrazione nella migrazione'. Molte famiglie decidono ad un certo punto di lasciare Marzolarà e il comune montano per trasferirsi nei comuni pedemontani o di pianura, dove possono trovare maggiori servizi (sociali, scolastici e sanitari oltre che di mobilità). Questo è un tema cruciale in merito al rischio di perdurante perdita di popolazione dei comuni montani.

parte delle aziende sia da privati proprietari – a cifre decisamente inadeguate se si considerano le condizioni di sovraffollamento in cui vivevano per lo più uomini singoli, seguiti, in alcuni casi, dalle prime famiglie che si adattavano alle condizioni trovate.

Come mi raccontò un'insegnante del posto, per molto tempo questa è stata una situazione di guadagno occulto da parte degli abitanti di Marzolarà. Una situazione di comodo che per molti anni ha disegnato un atteggiamento di distacco e di attrazione da parte dei locali. Di distacco poiché con l'apertura del prosciuttificio l'arrivo degli stranieri è stato piuttosto repentino venendo a scompigliare lo *status quo* del paese. Di attrazione perché il guadagno sugli affitti veniva a costituirsi come una delle poche possibilità di integrazione delle economie locali.

Diversa è invece oggi la situazione di coloro che vivono nel territorio da molti anni. Grazie alla conoscenza dei paesi, alla rete di conoscenze e ad un lavoro sicuro, per loro è ancora possibile trovare alloggi anche a costi inferiori rispetto alla città o alle cittadine limitrofe. V'è da considerare inoltre che stanno aumentando, da parte delle famiglie srilankesi, gli investimenti nell'acquisto della casa in Val Baganza. Infatti, tra la primavera e l'estate del 2022, proprio durante il mio lavoro sul campo in Sri Lanka, di cui parlerò nel capitolo successivo, è esplosa nel Paese una grave crisi economica e politica. In seguito a questa è aumentato il desiderio di acquistare la prima casa in Italia e di trattenere gli investimenti nel Paese di adozione piuttosto che inviare rimesse in quello di origine.

Sul tema degli investimenti futuri non ho percepito, nei colloqui con i miei interlocutori srilankesi, la priorità sulla pensione da godere in Italia e in merito a questo si possono fare due considerazioni. La prima è che probabilmente non si è ancora diffusa una 'cultura della pensione' per un semplice fatto di mancata anzianità del fenomeno migratorio¹⁸⁰. Il tema delle pensioni è quello che, concretamente, differenzia moltissimo un italiano del posto da un nuovo abitante straniero. Mentre per il primo l'investimento in termini di fatica giornaliera sul lavoro si giustifica *anche* con la necessità di cumulare i contributi utili per la pensione futura, nel secondo caso questa fatica va più spesso a rispondere a bisogni impellenti della famiglia che ancora risiede nel Paese di origine. La seconda considerazione è che nelle permanenze di più lungo periodo si tende invece a dare priorità all'accumulo rapido di denaro per la costruzione

¹⁸⁰ Considerando che si ha diritto alla pensione di anzianità con almeno 42 anni di contributi versati mentre quella di vecchiaia si riceve dopo i 62 anni di età con almeno 20 anni di contributi, è facile constatare – come mi è stato successivamente confermato dall'ufficio pensionistico locale della CGIL – che siano stati fino ad ora pochi i soggetti anziani di origine straniera presenti sul territorio che hanno fatto accesso agli uffici poiché sono ancora pochi gli stranieri anziani che hanno lavorato in Italia per più di 40 anni. Inoltre, gli accordi bilaterali tra Paesi (che sommano i contributi versati in Italia e all'estero) non includono i maggiori Paesi di provenienza dei lavoratori, tra cui lo Sri Lanka. La responsabile dell'ufficio pensioni della CGIL, incontrata il 6 aprile 2023, non si ricorda infatti di aver mai fatto pratiche pensionistiche per lavoratori di origine srilankese.

di una casa oppure all'avvio di un'impresa da poter dirigere una volta rientrati definitivamente. Oppure ancora investimenti di altro tipo come beni immobili o terreni che possano dare una rendita futura, quasi sempre nel Paese di origine.

Vi sono dunque, da parte degli abitanti storici, delle percezioni non univoche rispetto alla temporaneità della presenza straniera in paese. Da un lato si tiene in considerazione che vi sono molti bambini e ragazzi che sono nati in provincia e che non hanno intenzione di andare a vivere nel Paese dei loro genitori e quindi si notano anche gli importanti investimenti che molti hanno fatto nell'acquisto delle case in loco. Dall'altra lo sguardo dei locali si focalizza maggiormente sulle condizioni di lavoro precario degli stranieri, sulle irregolarità che anche gli immigrati - secondo alcuni abitanti - contribuiscono a perpetuare e quindi sul presunto scarso interesse a contribuire a migliorare le cose in Italia. Si prende poco in considerazione il fatto che la situazione di precarietà in cui è collocato lo straniero in Italia si può considerare una condizione strutturale frutto delle politiche che si sono susseguite negli anni, un fattore che contribuisce ad allontanarli anche dalla partecipazione civica. Collocare il 'nuovo' abitante nella perdurante condizione di ospite temporaneo ostacola il suo coinvolgimento anche nelle molteplici forme del volontariato poiché egli stesso non si sente legittimato a prenderne parte. Il tema del volontariato interessa profondamente molti abitanti originari di Marzolarà che sono, a vario titolo, impegnati nella gestione del circolo, delle attività parrocchiali, del campo sportivo ma anche nell'assistenza pubblica che ha sede a Calestano e ha continuamente bisogno di volontari per rispondere alle emergenze di tipo sanitario. Molto spesso questi volontari costatavano la scarsa partecipazione («lo scarso impegno», per utilizzare una loro espressione) dei nuovi abitanti al mondo del volontariato, non considerando che molte famiglie srilankesi sono attive in questo senso all'interno della comunità dei connazionali. L'intensificazione delle interazioni reciproche è una preconditione importante affinché si possano stabilire delle connessioni con l'intero tessuto sociale del paese. Anche la partecipazione politica assumerebbe un diverso significato qualora fosse data ai migranti la possibilità di confrontarsi su tematiche davvero importanti per il territorio come le irregolarità che avvengono in alcune cooperative di lavoro e che non possono continuare ad essere tollerate.

Se noi possiamo entrare [in politica] noi possiamo consigliare. Se io avessi questa opportunità, cambierei queste cooperative. Fanno schifo. Se uno stabilimento ha bisogno di 100 persone, loro devono assumere 100 persone. Non devono prendere una cooperativa e prendere 80 persone, perché le cooperative trattano molto male. Pagano poco, non danno diritti. E io conosco eh perché anche io ho lavorato per una cooperativa per dieci anni. Alla fine, è fallita. Non ho preso il TFR.

Ho dovuto fare una causa contro di loro per questi soldi. Erano 16 mila euro. Meno male che ho scritto alla CGIL e mi hanno dato per fare causa. Alla fine, ho preso solo 10 mila euro. Ho perso 6 mila euro. Sono stato quattro anni con questa causa. Veramente quel modo di lavorare deve cambiare (intervista del 4 ottobre 2022).

5.3.2 Una pratica artigianale mascherata

Gli accordi ‘personali’ a cui fa riferimento il sindacalista nell’intervista riportata nel paragrafo precedente possono comprendere molti aspetti. Uno di questi, da lui non nominato ma molto presente nella realtà, è successivamente emerso da chiacchiere informali con alcuni giovani lavoratori srilankesi ed è stato poi confermato da un altro lavoratore italiano: in alcune aziende ciò che accade ancora oggi, oltre al pagamento di una parte delle ore di lavoro fuori busta paga¹⁸¹, è il pagamento a cottimo non regolato nei contratti e soprattutto non previsto per le mansioni rischiose come per esempio quella del disosso.

Disossare un prosciutto, ovvero individuare l’osso interno alla coscia stagionata e rimuoverlo per fare in modo che, in un secondo tempo, il prosciutto possa essere pronto per essere affettato, implica una capacità manuale notevole oltre che la perfetta conoscenza dell’anatomia della coscia, che solitamente pesa dagli 8 ai 10 kg. Il disosso prevede l’utilizzo di coltelli molto affilati, di dispositivi di protezione a maglie di ferro per proteggere soprattutto mani e polsi, e di un sotto-grembiule rigido per proteggere la propria arteria femorale, poiché i lavoratori utilizzano talvolta anche il peso del proprio corpo per poter fare pressione sulle lame oltre che aiutarsi con morse meccaniche per agevolare l’apertura del prosciutto. Un’operazione che, a livello casalingo, richiederebbe circa un’ora – così è nei miei ricordi di bambina, quando mio padre disossava il prosciutto per Natale – ma che all’interno della grande industria deve essere eseguita in pochi minuti¹⁸². La velocità dell’operazione è purtroppo anche imposta dall’interesse economico legato alla mansione, poiché il valore del riconoscimento a cottimo per ciascun prosciutto disossato oscilla tra 0,15 o 0,17 (o massimo 0,20) euro. Questo significa

¹⁸¹ Un enorme vantaggio per la cooperativa che in questo modo paga meno contributi pur mantenendosi al limite della legalità poiché il lavoratore resta comunque contrattualizzato. Una situazione di irregolarità difficilmente dimostrabile poiché andrebbe verificato seguendo il lavoro del singolo operaio che svolge, il più delle volte, turni flessibili.

¹⁸² In questo link https://drive.google.com/file/d/1P53N7Ry4n53wY3Tie3Hnf0vJqtr-St2G/view?usp=drive_link è possibile visionare un video di pochi secondi che un intervistato ha condiviso con me. Benché questa possa sembrare una pratica semplice poiché svolta con grande rapidità, in essa il lavoratore, mentre svolge il taglio, è in grado di individuare le parti anatomiche della coscia (perone, tibia, nocetta, femore e anchetta) e di evitare il taglio della vena – non visibile – che scorre lateralmente, cosa che potrebbe rovinare l’intero prosciutto insieme al suo valore commerciale. Per una ulteriore semplificazione dell’anatomia del prosciutto si veda una mia rielaborazione grafica nell’Appendice 4.

che il cottimo, riconosciuto anche illegalmente fuori dalla busta paga, può portare al lavoratore dei guadagni economici davvero consistenti.

C'è della gente che fa veramente paura, nel senso che vanno veramente veloce! Sì, posso dire che c'è della gente che va via... Cioè hanno una grande manualità. C'è gente che va via a pezzi eh! Arriva anche ad avere... poi non so come sono in busta, come sono messe le buste e via scorrendo... Dalla cosa dell'Inail, dell'Inps e quelle cose lì... Come siano messi non so. Però ti dico che arrivano a delle cifre stratosferiche. Anche 3.000 o 5.000 euro [al mese], perché se tu fai... Ce l'hai la calcolatrice? C'è della gente che arriva a disossare per sette ore e mezzo [di lavoro] anche 850 pezzi. Se tu fai 850 per 0,15 è uguale 127 euro circa, al giorno. Poi se tu fai questo per venti, che sono i giorni lavorativi, viene 2.500 euro al mese. Poi dopo c'è della gente che prende anche di più, gente che arriva a 0,20 centesimi e dipende se lo fanno bene, se vanno veloce. E comunque se poi tu ci butti dentro anche i sabati, perché alcuni lavorano anche al sabato, c'è gente che arriva anche a 1.000 pezzi, al giorno! (intervista del 18 aprile 2023 al responsabile del reparto disosso di un'azienda locale).

Vi sono alcuni aspetti della pratica del disosso che mi hanno interessato fin dalle prime conversazioni con i lavoratori srilankesi di Marzolarà. Innanzi tutto, il riconoscere che questa pratica artigianale durante gli anni Novanta ha dato il via ad una trasformazione cruciale della produzione del prosciutto crudo e quindi ai cambiamenti demografici e sociali della valle, come visto in precedenza. Una capacità inizialmente posseduta dai norcini e dagli operai che, non raramente, conoscevano tutte le fasi della lavorazione. Padroneggiata anche dai bottegai che dovevano disossare i prosciutti prima di servire i clienti negli alimentari, è una pratica che, se non portata a termine con successo, può compromettere il valore dell'intero salume. Il prosciutto non stagionato parte già da un elevato costo iniziale per arrivare alla fase del disosso con almeno due anni di stagionatura, dunque con un valore commerciale di molto accresciuto. È una capacità che richiede una buona conoscenza e manualità e che quindi necessita di un lungo periodo di apprendimento per poterla praticare al meglio. Un periodo di quasi due anni è necessario per acquisire rapidità. La capacità del lavoratore del disosso è anche individuabile nella scarsa quantità di scarto che crea nel taglio, lasciando l'osso più pulito possibile.

Una delle ragioni per cui oggi sono srilankesi molti dei disossatori di prosciutto è perché vengono considerate dai datori di lavoro persone mansuete e quindi non pericolose nel maneggiare i coltelli, differentemente dai lavoratori di origine est europea – rumena o albanese – che si ritiene siano soggetti più irascibili. Queste rappresentazioni – di cui io sono venuta a conoscenza solo parlando con i responsabili della produzione ma che, come ho potuto

constatare, si diffondono poi tra i lavoratori e quindi anche nella società ricevente – sono di ostacolo all’inclusione, come nota Maurizio Ambrosini (2005), poiché ingabbiano l’immigrato in rappresentazioni precostituite che sono come delle sbarre dalle quali è difficile uscire. «L’aspetto inquietante è l’appiattimento delle differenze, delle esperienze pregresse, delle effettive attitudini e delle aspirazioni» degli individui poiché sono associati a determinati comportamenti che si suppone caratterizzino la nazionalità da cui provengono (Ambrosini, 2005, p. 90) ¹⁸³.

Sono ormai note le ‘specializzazioni etniche’ (Ambrosini 2005; 2011) all’interno dei diversi settori di lavoro e anche in alcuni specifici settori dell’agroalimentare, come per esempio i bergamini indiani della bassa padana (Sahai, Lum 2013) o i raccoglitori di pomodori africani nel sud Italia (Howard, Forin 2021). Nel parmense tuttavia troviamo specializzazioni etniche addirittura in uno stesso comparto di produzione, come nel caso del prosciutto. Nelle varie fasi della lavorazione del crudo si possono quindi notare alcuni esempi concreti di specializzazioni. Nel disosso, per esempio, oggi non sono quasi mai coinvolte donne, anche se ho avuto l’opportunità di conoscere due donne srilankesi, due sorelle esperte disossatrici, arrivate a Marzolarà alla fine degli anni Novanta, che poi hanno contribuito a fare arrivare molte delle famiglie srilankesi della valle e ad insegnare il mestiere a loro parenti o amici. Oggi si possono trovare per lo più donne all’invaschettamento, molte dell’est Europa; uomini africani al carico-scarico; uomini italiani responsabili della fase della salagione (definita da un mio interlocutore ancora come «una sorta di zona franca italiana»); uomini srilankesi al disosso; giovani figli di migranti, cresciuti in Italia e quindi con un buon livello di conoscenza della lingua italiana scritta, nel settore dell’etichettatura, e così via.

Differentemente dagli anni pre-industrializzazione, in cui i prosciuttai erano in grado di occuparsi di tutte le fasi di produzione, o comunque di conoscerle a fondo, oggi c’è poca intercambiabilità tra i vari settori e dunque si presuppone anche una minore conoscenza del prodotto. Tuttavia, ho rilevato che molti lavoratori tendono a voler apprendere il più possibile per aumentare le possibilità di mobilità tra un settore e l’altro. Questo dà anche l’opportunità, con il tempo, di passare in aziende in cui le condizioni contrattuali sono migliori.

¹⁸³ La conseguenza non è solo quella di ostacolare l’inclusione: tali rappresentazioni producono infatti una naturalizzazione della gerarchia dello sfruttamento che si iscrive sui corpi e consente di riprodurre tale sfruttamento e anche tale gerarchia. A questo proposito la ricerca di Seth Holmes (2023) mostra come le mansioni assegnate ai migranti rimodellano non solo i loro corpi nel tempo, ma anche le percezioni di quei corpi, in modo tale da stabilire la loro etnicità.

Una volta appresa la tecnica del disosso, se la si impara bene, ci si sente poi in qualche modo debitori verso chi l'ha insegnata perché essendo un lavoro «ben pagato»¹⁸⁴, con la possibilità di integrazione a cottimo in nero, può portare livelli più alti di stipendio, oltre che di prestigio derivante dalla conoscenza acquisita. Si crea dunque, con il formatore, una sorta di debito di riconoscenza che in molti casi va oltre la gratitudine morale e viene compensato economicamente. Inoltre, benché oggi sia passata in gran parte agli srilankesi, come mi raccontava uno dei primi lavoratori giunti a Marzolaro dallo Sri Lanka tra la fine degli anni Novanta e gli inizi del Duemila, venticinque anni fa era una pratica ancora gestita esclusivamente dai locali. Perciò l'inserimento dei primi srilankesi in questo settore non era visto bene dai lavoratori italiani degli stabilimenti. In generale, l'inserimento dei lavoratori stranieri non era ben visto poiché si temeva un imminente calo degli stipendi: si era consapevoli che gli stranieri, più ricattabili, avrebbero accettato condizioni contrattuali peggiori abbassando il costo del lavoro. Questo elemento era messo anche in connessione con il cambiamento di valuta – dalla Lira all'Euro – un passaggio che ha rafforzato, da più parti, il senso di estraneità come elemento ulteriore di impoverimento sia economico sia culturale del territorio, considerando che nel parmense per 'patrimonio culturale' locale si intende soprattutto la conoscenza legata alla produzione del crudo di Parma e alle caratteristiche territoriali e ambientali ad esso connesse.

Loro [i capi] non vogliono vedere... Perché io dico questo? Perché dove lavoravo prima, avevo capi italiani. Quando sono arrivato io nello stabilimento, quei capi non mi volevano insegnare. Capito? Perché ero straniero. Io ho imparato a disossare durante le pause dei dieci minuti! Io non andavo in pausa, io stavo a guardare cosa facevano loro e in quei minuti io ho imparato. Loro non volevano insegnarmi. Non so perché, forse la gelosia, forse perché ero straniero. Quello il motivo. Però io per due o tre mesi non sono andato in pausa eh, tutte le volte che c'era la pausa, e in tre mesi avevo imparato. Anni fa era così eh. 'Anni fa' vuol dire il 2003. [...]. Non volevano insegnarmi a disossare perché il pagamento era più alto per chi sapeva farlo. Perché un 'disossatore' in italiano significa un professionista no? Adesso però di disossatori non ce ne sono di italiani, non c'è più nessuno. Ci vuole tanto tempo ad imparare e all'inizio non è facile da fare. Però se oggi cambio il posto, domani ce l'ho un altro come disossatore, perché c'è sempre bisogno. È un lavoro difficile. Poi anche pericoloso. [...] Sì, siamo operai specializzati e poi adesso dove ci metti... in cantina, in disosso, in linea affettata... noi siamo capaci di usare tutte le macchine. Noi siamo capaci. In qualsiasi posto se ci vado domani, io sono già capace di gestire

¹⁸⁴ Il concetto di ben pagato è ovviamente del tutto relativo, se si tiene conto della fatica e della pericolosità della mansione. Tuttavia, ho qui scelto di riportare l'espressione più volte usata dai miei interlocutori.

le macchine. Possiamo insegnare agli altri. Però all'inizio non era così. Quando mi avvicinavo ad una macchina loro mi sgridavano: «non toccare!». C'era gelosia all'inizio. Adesso è cambiato perché da qualsiasi parte ci sono gli stranieri. Adesso dove lavoro io non vogliono gli italiani, perché non sono capaci. [...] È una malattia, diciamo, quella lì. Perché io ero straniero, lui italiano, non voleva che io diventassi come lui, capito? Per quello. Perché lui era il capo, io ero straniero, e non voleva che arrivassimo uguali, perché poi anche io dopo facevo la stessa velocità (intervista del 12 novembre 2022 ad un disossatore srilankese).

5.3.3 Frontiere globali e sentimenti locali

Nello stralcio di intervista sopra riportato si toccano punti importanti relativamente al principale tema di questa tesi. Primariamente, si può ipotizzare come il tentativo di ostacolare la trasmissione del saper fare possa avere diverse conseguenze quali il timore della perdita del valore economico sul posto di lavoro, la paura di perdere il prestigio sociale acquisito in anni di esperienza, la messa a rischio del proprio senso di appartenenza al luogo (anche rappresentato, in questo caso, dalla lavorazione di un prodotto tipico locale). Secondo Maurizio Ambrosini (2005, p. 90) esiste poi la necessità di voler mantenere il controllo per non farsi superare da coloro che debbono mantenere una posizione di subordinazione poiché provenienti da Paesi del mondo supposti meno evoluti. Dunque, ecco apparire chiaramente il volto dell'integrazione subalterna (Ambrosini 2005), in cui generalmente l'immigrato è accolto senza troppe resistenze poiché la sua presenza è necessaria all'economia dei luoghi, ma è indispensabile che si adatti a ricoprire gli ultimi posti, senza possibilità di carriera¹⁸⁵.

In secondo luogo, uno degli aspetti di cui tenere conto particolarmente è quello ancorato al ruolo che gli stranieri ricoprono nelle produzioni tipiche. Nell'immagine egemonica dell'Italia bucolica - in cui le produzioni di qualità sono determinate dalla salubrità dei territori e rappresentate dalla storicità secolare di una trasmissione di un saper fare antico e in cui la bontà del prodotto è legata a specifiche tradizioni culturali – non c'è posto per l'azione determinante dei lavoratori stranieri, molto spesso sfruttati e soggetti a rapporti di subordinazione che, in alcuni casi, sono assimilabili alla riduzione in schiavitù (Caprioglio, Rigo 2021). Nelle immagini pubblicitarie che comunicano i prodotti al vasto pubblico, in particolare quelle del

¹⁸⁵ Mi è capitato spesso di parlare, soprattutto con i più giovani, del mancato riconoscimento dei titoli di studio esteri in Italia e del difficile percorso per ottenerlo. Nello specifico, con un gruppo di adolescenti srilankesi di Marzolarà e con due donne laureate in Sri Lanka (con una ho poi iniziato un percorso di approfondimento delle pratiche necessarie al riconoscimento della sua laurea). Erano tutti concordi nel sostenere che lo Stato italiano fa bene a mettere forti limitazioni su questo punto poiché altrimenti i cittadini italiani verrebbero superati dagli stranieri nelle carriere professionali e questo non è un bene. V'è dunque una sorta di accettazione della subalternità poiché è diffuso il sentimento, anche tra i giovani, che il Paese acquisito non appartenga loro ancora del tutto.

made in Italy rivolte all'estero, c'è soprattutto la necessità di *cancellarne* la presenza (Howard, Forin 2021). Così come ho riscontrato l'esigenza da parte di alcuni operatori di minimizzare il reale numero dei lavoratori stranieri nelle loro aziende. Anche se ho incontrato altri imprenditori che dichiarano esplicitamente che, se non fosse per la presenza straniera, la produzione del crudo non sarebbe realizzabile con gli attuali ritmi e a questi numeri, nella mia esperienza ho notato che il tentativo di occultamento della rilevante presenza dei lavoratori stranieri negli stabilimenti è soprattutto un'esigenza dei curatori dell'immagine del prodotto e non si ritrova invece in alcun modo tra gli abitanti-lavoratori del territorio di produzione. Questi ultimi hanno a tal punto assimilato la presenza straniera nelle produzioni locali che questa fa parte della normalità. Alcuni maggiori conoscitori del tema del lavoro negli stabilimenti, tra cui i sindacalisti, sono perfettamente consapevoli che i costi di produzione hanno subito un forte aumento dagli anni Novanta ad oggi: in particolare certi ritengono che la riduzione dei costi sulla manodopera sia stata una risposta all'aumento dei costi della materia prima, di quelli di gestione e di funzionamento degli stabilimenti, questi ultimi aumentati anche a causa del rincaro energetico conseguente alla guerra in Ucraina.

Tra i locali non ho riscontrato sentimenti di contrarietà nei confronti della presenza dei lavoratori stranieri negli stabilimenti, in parte perché sono riconosciuti necessari alla sopravvivenza del settore, ma in parte anche perché sono visti come dei gran lavoratori, persone con storie di vita complesse e in cerca di un futuro migliore. Ho colto piuttosto sentimenti contrastanti verso alcune famiglie imprenditrici che hanno compiuto scelte discutibili e che si sono 'svendute' alle dinamiche del capitalismo globale e ai colossi delle 'aziende forestiere', che non lasciano nulla sul territorio ma che usano il nome Parma per la produzione di un crudo che non ha nulla a che vedere con quello 'vero' di Parma.

L'uso del territorio per implementare il *business* altrui è quindi un tema molto sentito che tende ad addossare le responsabilità non tanto ai lavoratori stranieri dei prosciuttifici (le cui tribolazioni, e talvolta sfruttamento, sono evidenti in modo diffuso), quanto piuttosto agli imprenditori locali e, in parte, anche al consorzio di tutela del marchio. Per alcuni, questi soggetti non hanno difeso a tempo debito il territorio dalla sperequazione dovuta alle dinamiche degli appalti e alla presenza delle cooperative spurie, che determinano non solo condizioni di precarietà dei lavoratori ma anche produzioni di scarsa qualità e quindi il rischio di compromissione del buon nome del prosciutto crudo di Parma.

Il sentimento di un uso opportunistico del territorio da parte di aziende esterne è da attribuirsi al fatto che queste sono meno interessate, secondo alcuni, allo sviluppo territoriale poiché non hanno con il territorio un legame storico familiare. Non sempre infatti le aziende hanno questo

tipo di legame nei luoghi in cui si insediano e dunque certi abitanti tendono a contrapporre alle famiglie produttrici del posto, che si presume abbiano invece delle precise responsabilità nei confronti dello sviluppo del territorio. In passato, infatti, queste famiglie hanno non solo apportato benefici in termini di assunzione di personale locale, ma anche dato un contributo in termini di sviluppo della socialità dei paesi. Ciò comporta un naturale paragone tra il loro impegno e quello delle aziende esterne e questo è visibile anche nella mancata organizzazione e supporto nelle feste di paese. La mancata azione sul territorio da parte delle aziende di oggi fa sì che queste vengano viste come possibili motori di sviluppo sociale mancato.

E adesso sono tutti industriali a Langhirano. E questo è accaduto perché? Perché l'industriale è venuto a Langhirano, ha acquistato i prosciuttifici, ma non lascia niente sul territorio. L'industriale che viene da Milano che c'ha lo stabilimento a Langhirano, poi ce n'ha uno a Vignola, poi magari ne ha uno a Trento, poi ce n'ha uno a... A loro interessa produrre. Avrà 10 dipendenti e 100 saranno interinali, no? Quindi loro si preoccupano di avere lo stabilimento, ma non c'ha di feste! Non gli frega niente se a Langhirano va bene o se ci sono le buche. Di quella cosa lì non gliene frega niente. Perché non lascia niente sul territorio (intervista del 7 settembre 2022 con un abitante di Langhirano).

Il confine delle responsabilità legate al mancato sviluppo del territorio è un'altra linea sfumata che comprende da una parte le aziende (sia locali sia esterne) e dall'altra il consorzio di tutela del marchio. Come ricordano Donati, Mancini e Menozzi (2012), attraverso l'istituzione del riconoscimento dei prodotti DOP e IGP la Commissione dell'Unione europea si proponeva di raggiungere tre obiettivi: la tutela del produttore, quella del consumatore, ma anche di offrire uno strumento allo sviluppo delle aree rurali e soprattutto di quelle marginali, dove spesso questi prodotti trovano origine.

Nel caso dei distretti formati intorno ad un prodotto tipico, i fattori esterni all'apparato produttivo, quali le società rurali, il paesaggio, l'ambiente naturale e agrario, la cultura e le tradizioni agricole, sono fondamentali per il mantenimento di un nesso tra il processo di produzione e l'attributo di tipicità. Quest'ultimo non riguarda solo il rispetto del disciplinare di produzione, ma anche un insieme di beni materiali e immateriali attraverso cui si sviluppa l'attività umana in un dato ambito geografico (Donati et. al. 2012, p. 135).

La produzione del prosciutto di Parma, anche se maggiormente concentrata nei centri di Langhirano e Lesignano de Bagni, interessa in buona misura i territori della collina e della

montagna della provincia¹⁸⁶. Nonostante lo sviluppo della filiera del prosciutto, in quest'ultima area, più distante dai centri, le attività sono state colpite maggiormente dalla crisi del settore agricolo poiché collocate in zone dove è più difficile ridurre i costi e ottenere dei guadagni in termini di efficienza. L'abbandono delle aree montane è stato causato in queste zone anche da un trasferimento della popolazione verso i centri in cui si concentrava prevalentemente la produzione. Paradossalmente dunque, l'esistenza del distretto del prosciutto ha rappresentato un elemento di attrazione e, di conseguenza, di forte spinta all'abbandono delle attività agricole. Secondo gli autori sono principalmente tre le ragioni a causa delle quali gli allevamenti locali non hanno potuto rispondere essi stessi alle esigenze della richiesta di materia prima (maiali): gli alti volumi di produzione, le tecniche sempre più industrializzate e la tensione al contenimento dei costi (causata dall'elevata concorrenza). È importante ricordare inoltre che, ad oggi, il disciplinare consente che gli allevamenti di suini per la produzione di cosce per il prosciutto siano diffusi su buona parte del territorio nazionale (undici regioni). Dunque, le locali aree rurali montane non partecipano alla filiera attraverso la loro attività agricola, ma lo fanno soprattutto inviando la loro forza lavoro sia nell'area industriale-artigianale, sia attraverso la fornitura di

una serie di beni pubblici essenziali che danno una connotazione 'rurale' all'origine del prodotto tipico. Un'agricoltura in grado di preservare le bellezze paesaggistiche, le tradizioni e, allo stesso tempo, di fornire servizi ai fruitori del territorio (fattorie didattiche, agriturismi, parchi naturali, percorsi naturalistici, ecc.) costituisce un fattore di marketing importante per l'industria dei prosciutti che può così collocare sul mercato un prodotto con una connotazione locale e appunto 'rurale' (Donati et al. 2012, p.147)

Benché l'*attività* rurale sia quasi del tutto scomparsa dalla montagna parmense, l'*estetica* rurale mantiene un'importanza enorme nella comunicazione del prodotto, quasi quanto ne ha l'occultamento dell'immagine della presenza straniera che, in misura maggiore, si occupa della sua produzione. Se quindi la montagna non ha potuto, nei fatti, mantenere i suoi connotati agricoli, ha trovato il modo di sopravvivere grazie alla sua estetica e anche grazie alle attività collaterali (multifunzionalità) ad essa connesse.

Alle considerazioni degli autori, secondo i quali il paradosso del distretto del prosciutto consisterebbe nel non avere ancora saputo mettere in comune gli obiettivi agroindustriali con

¹⁸⁶ Nelle aree collinari e montane del distretto più del 40% delle unità locali presenti e più del 50% degli addetti sono impegnati in attività di produzione o nell'indotto del Prosciutto di Parma (Donati et al., 2012).

quelli di sviluppo delle aree rurali (Donati et al. 2012), aggiungerei che la strategia di comunicazione adottata per comunicare il prodotto e le qualità territoriali può correre il rischio di non essere più credibile poiché crea una ‘folklorizzazione’ del contesto sociale e territoriale (Bindi 2004; Grasseni, Bindi 2014) basando la sua narrazione non solo su un’immagine paesaggistica che va del tutto svanendo, ma anche sulla rappresentazione di un tessuto umano stereotipata e che non prende in considerazione le profonde trasformazioni avvenute da oltre due decenni: il patrimonio di conoscenza legato al saper fare il prosciutto è infatti sempre più nelle mani di persone che hanno un *background* che poco ha a che vedere con quello rappresentato¹⁸⁷.

Se il contributo da parte delle attività agricole montane non va tanto alla produzione (attraverso la fornitura della materia prima) ma piuttosto alla comunicazione del prodotto, bisogna riconoscere anche che nella montagna parmense (r)esistono ancora alcune piccole aziende produttrici di prosciutto che sono dipinte come il fiore all’occhiello dell’alta qualità. In questo quadro, ancora una volta, la montagna gioca un ruolo all’interno dell’immaginario legato alla genuinità, alla bontà e alla forza della tradizione anche perché contrappone, allo scenario industriale, realtà di ridotte dimensioni in parte, ancora, familiari. Le aziende collocate nei comuni montani alle quote più elevate (Corniglio, Palanzano, Tizzano Val Parma) restano di piccola dimensione anche a causa delle difficoltà logistiche di raggiungimento poiché sono collocate in un territorio che è in gran parte franoso e presenta strade dissestate. Come mi raccontò un lavoratore del settore:

L’alta Val Parma è il luogo dove è nato il prosciutto di Parma e lì la tradizione è ancora forte. Nella zona di Langhirano sì, ma in quella che sta sopra a Langhirano c’è una fortissima tradizione familiare, che si tramanda ancora. Lì ci sono i veri prosciuttifici a conduzione familiare ancora oggi. [...] Solo nel comune di Corniglio credo che ci siano 7 prosciuttifici col marchio. Prima della frana credo ce ne fossero 9 se non addirittura 11 e questo testimonia proprio il fatto che nonostante le difficoltà logistiche dell’arrivare a Corniglio, dei camion che trasportano appunto le cosce fresche e comunque tutta la materia prima indispensabile, lì la tradizione era talmente forte che per loro erano in pratica l’unica cosa che sapessero fare bene. Quelli [...] sono lavoratori non solo con artigianalità ma anche con una passione, una tradizione, una conoscenza familiare e lì trovi ancora delle aziende condotte da dei personaggi che oggi sono anche imprenditori ma che conoscono ancora molto bene il prodotto. Questo, a volte, dal punto di vista del prodotto è un

¹⁸⁷ Solo a titolo di esempio, rimando alle puntate video prodotte dal Consorzio del Prosciutto di Parma con la collaborazione del noto conduttore radiofonico e televisivo Federico Quaranta dal titolo Parma fa Quaranta: <https://www.prosciuttodiparma.com/#1592214281420-199335d6-b648> (ultima consultazione 6 novembre 2024).

vantaggio dal punto di vista dell'imprenditorialità o del guadagno nel senso stretto. Ma si è dimostrato talvolta anche uno svantaggio perché trovi poi degli imprenditori che cercano di fare tutti i ruoli, che non va bene oggi se ti vuoi allargare e crescere e conquistare più mercati. Sai Meri, è anche una questione di uomini, di capacità di... Cioè loro sono rimasti molto nella concezione di dire «io faccio questo tesoro, questo gioiello che è il prosciutto di Parma e mi basta questo, cosa devo fare di più? È già un gioiello questo e son capace a farlo» (intervista del 4 gennaio 2023).

5.4 Conclusioni

In questo capitolo ho tentato di mostrare come il passaggio dalla produzione familiare a quella artigianale e, infine, l'avvento di quella industriale abbiano provocato profondi mutamenti non solo nella filiera di produzione dei salumi ma anche nella demografia dei paesi, montani o parzialmente montani, adiacenti alle capitali del prosciutto e del salame.

La trasformazione socioeconomica delle aree rurali, avvenuta con il *boom* economico prima e con l'arrivo delle popolazioni straniere sul territorio in un secondo tempo, sta generando nuove rappresentazioni che hanno una duplice origine. Da una parte vi sono quelle che sopravvivono nella memoria dei 'vecchi' abitanti, che agiscono sul senso di appartenenza e sono utilizzate dai messaggi pubblicitari anche allo scopo di perpetuare un'immagine funzionale al mantenimento dell'economia dei luoghi. Dall'altra ci sono quelle che hanno origine dalle 'nuove' popolazioni che stanno incorporando luoghi, mestieri, saperi e sapori e attribuendo ad essi nuovi significati.

Ci si dovrebbe domandare quindi non solo quali siano le direzioni di flusso che segue la trasmissione di alcune tradizioni locali, ma anche in che modo queste vengono arricchite nel percorso che attraversano. Le tradizioni passano nelle mani di persone che non sono mere esecutrici di ordini dall'alto - come le componenti di una macchina industriale - ma in molti casi possiedono un saper fare e un legame di cura con il prodotto che realizzano. Come evidenzia David Berliner (2010), bisognerebbe comprendere a fondo i complessi processi della trasmissione domandandosi non solo cosa viene trasmesso, ma in che modo e con quale scopo. Il tema della trasmissione porta alla luce anche situazioni che rivelano conflitti di interpretazione tra i discorsi e le pratiche nostalgiche di una parte di società (in questo caso gli autori dei messaggi promozionali del prosciutto di Parma e coloro che contribuiscono a perpetuare questo tipo di narrazione) e le diverse realtà vissute dagli attori locali, molti dei quali coinvolti in questa produzione. La volontà di rappresentare esclusivamente il legame con il passato e le modalità antiche di confezionamento del crudo, non riproduce semplicemente

aspetti nostalgici ma ha risvolti molto concreti nella vita quotidiana con precise finalità economiche. Nelle modalità di produzione richiamate dai messaggi pubblicitari c'è per esempio il tentativo di valorizzare il tempo, sia attraverso il risalto dato alla lentezza dei gesti sapienti nella manipolazione del salume, sia quello necessario per farlo stagionare. Un tempo che richiama un'epoca mitica in cui i ritmi di vita si supponevano più lenti rispetto a quelli odierni. Ad esso si contrappone il ritmo concitato a cui sono sottoposti, nella realtà, i lavoratori del comparto. Per questo motivo appare utile non mostrare questo aspetto della produzione, ma mantenere nell'anonimato i volti dei moderni salumai poiché innanzi tutto la loro immagine, in quanto lavoratori della catena di montaggio (nei salumifici si parla più propriamente di 'linea'), risponde piuttosto al modello della produzione industriale in cui i processi sono veloci e il prodotto è standardizzato. In secondo luogo, questo avviene anche perché la maggioranza dei lavoratori è di origine straniera e quindi è portatrice di esperienze di vita 'sconosciute' e distanti da ciò che si intende per tradizione familiare legata ad uno specifico contesto territoriale.

Come scrive David Berliner (2010 p. 7), « *décrire les phénomènes de transmission, c'est reconnaître que des concepts, des pratiques et des émotions du passé ne s'invitent pas d'eux-mêmes dans le présent, dans l'esprit et dans le corps de nos interlocuteurs* ». Ecco quindi che il prodotto può anche essere della migliore qualità poiché segue canoni *standard* determinati dal disciplinare, ma i significati che assume per chi lo crea, e ancor più per il contesto socioculturale che lo riceve, possono essere molteplici. La direzione della trasmissione, come visto in precedenza, non solo non segue più una linea verticale (per via familiare) che si vorrebbe fosse continuamente rappresentata, ma in questo suo percorso segue linee differenti caricandosi di altri significati.

Come ripetuto spesso dai miei interlocutori, quello che sta rovinando il prosciutto di Parma (nell'idea del crudo fatto 'come una volta') è la spersonalizzazione dei rapporti di lavoro e la settorializzazione dei comparti che caratterizzano soprattutto le grandi aziende. Tuttavia, sono presenti, anche nelle piccole imprese, sempre più lavoratori stranieri, oltretutto al disosso, al controllo salagione, alla formazione di altri lavoratori, al sondaggio olfattivo, ai posti apicali e di responsabilità nei vari settori di produzione. Evidenziarne la presenza, anziché occultarla, potrebbe portare a dare maggiore valore ad un prodotto che è sempre più richiesto fuori dai confini nazionali.

Come dimostrato anche nel capitolo precedente dunque, la rapida trasformazione dei territori è certamente motivo di disorientamento per gli abitanti che osservano nuove persone arrivare. Gli stranieri hanno trasformato i vuoti in pieni, anche se ora sono pieni differenti da quelli che gli oriundi portano nella memoria. Nel prossimo capitolo affronterò il tema del disorientamento

osservandolo però dall'altro lato del globo, ovvero dalla prospettiva dei luoghi di provenienza. Lo smarrimento infatti è anche di coloro che vedono andare via i propri figli dai luoghi di origine e che restano a vivere tra altrettanti vuoti che si spera possano tornare un giorno ad essere pieni. Anche nei paesi rurali dello Sri Lanka si vivono le stesse incertezze dovute ad un mutamento territoriale repentino, che lascia gli anziani soli a difendere le nuove e vuote abitazioni costruite dai figli e a tutelare una memoria che ha rare possibilità di esser tramandata ai nipoti, che li vanno a trovare solo durante le poche settimane di vacanza.

Capitolo VI

Dallo Sri Lanka all'Appennino: i luoghi di provenienza

Su invito di A., la mediatrice culturale che avevo incontrato solo occasionalmente qualche mese prima, nel luglio del 2022 mi recai con lei, suo figlio sedicenne e una sua amica, nel suo paese natale: Mahawewa nel distretto di Puttalam, in Sri Lanka.

Lo Sri Lanka era coinvolto, già dal marzo dello stesso anno, in una tormentata azione di protesta da parte di molti cittadini, che nel mese di luglio di quell'anno aveva raggiunto il culmine facendo fuggire dal Paese l'allora presidente in carica. Al mio arrivo (4 luglio 2022) la situazione politica ed economica versava in una delle peggiori condizioni che la nazione ricordasse. In quei giorni era ancora in carica Gotabaya Rajapaksa, eletto presidente nel 2019. Gotabaya Rajapaksa e il fratello Mahinda (allora primo ministro) hanno attraversato la storia recente dello Sri Lanka come protagonisti già dai primi anni Duemila, legando il proprio nome, in particolare, alla definitiva repressione della minoranza secessionista tamil, che nel 2009 portò alla fine della guerra che perdurava dal 1983 (Nissan 1996; Perera 2001; Rampton 2016).

Le proteste popolari in Sri Lanka erano state originate da una crisi economica senza precedenti causata da quattro fondamentali ragioni. Prima di tutto, la mancanza di una roduta struttura produttiva di base (dal settore agricolo a quello industriale), in parte eredità del dominio coloniale, era stata aggravata ulteriormente dalla scelta governativa di vietare l'uso dei fertilizzanti chimici. Una scelta la cui imposizione repentina, senza un passaggio graduale, ha messo in crisi i raccolti agricoli. Inoltre, alla dipendenza dagli investimenti diretti esteri si aggiungeva una debole politica economica e monetaria. Infine, il periodo della pandemia – in un Paese a forte vocazione turistica come lo Sri Lanka – ha avuto l'effetto di portare al collasso una nazione il cui traino economico era costituito quasi esclusivamente dalle rimesse dei migranti e dal settore del turismo¹⁸⁸.

A marzo del 2022 migliaia di persone avevano già iniziato le manifestazioni contro il governo, indirizzate in particolare contro la famiglia Rajapaksa, fino a che non è stato dichiarato lo stato di emergenza e si è arrivati alle dimissioni del primo ministro Mahinda Rajapaksa nel maggio del 2022. Dopo mesi di ulteriori tensioni, il 14 luglio i manifestanti hanno scavalcato i cortili dell'abitazione presidenziale e il presidente Gotabaya Rajapaksa è fuggito all'estero

¹⁸⁸ <https://www.affarinternazionali.it/sri-lanka-crisi-stato-emergenza/> (ultima consultazione 29 maggio 2024). Per uno sguardo sull'importante ruolo delle rimesse dei migranti verso lo Sri Lanka nel difficile momento della crisi, si veda anche Withers (2024).

annunciando le proprie dimissioni. Le scene dell'occupazione del palazzo presidenziale, che io ho visto in televisione della casa della madre di A., hanno fatto il giro del mondo e hanno trovato grande consenso anche nel luogo in cui mi trovavo, portando a due giorni di festa anche nelle strade di Mahawewa.

In Sri Lanka, nel mese di luglio, i segnali della crisi economica sarebbero stati evidenti persino all'occhio più distratto. Al mio sguardo si concretizzavano soprattutto nelle file chilometriche dei mezzi parcheggiati davanti ai distributori di carburante in attesa di rifornirsi. Per l'acquisto di un quantitativo limitato di carburante (che aveva conosciuto un rialzo del prezzo del 200%) l'attesa per arrivare alle pompe, strettamente controllate dalle forze dell'ordine, era mediamente di quattro giorni. In questo periodo di tempo il proprietario dell'auto (oppure del camion, del motociclo o del *trivil*¹⁸⁹) era costretto a trascorrere le giornate e a dormire di notte sul mezzo per non perdere il proprio posto in fila. La condizione di collasso economico del Paese non permetteva il rifornimento sufficiente dei distributori di gasolio e anche del gas, per uso sia domestico sia commerciale. Una carenza che aveva ripercussioni soprattutto nelle aree urbane perché quelle rurali, in una delle quali io stessa mi trovavo, erano in parte aidate dalla prossimità con fonti energetiche alternative, come la legna.

La carenza di carburante e di gas si accompagnava al taglio dell'energia elettrica per quattro o cinque ore al giorno fino a cinque volte in una stessa giornata. Questo portava disagi nel vivere quotidiano, ma soprattutto ha avuto conseguenze più gravi come la perdita del lavoro per migliaia di persone sia per cause dirette, come la semplice impossibilità di recarsi al lavoro per la difficoltà nell'uso dei mezzi a motore, che per cause indirette, poiché i complessi esiti della crisi hanno visto la chiusura di molte aziende. I soggetti più fragili erano coloro che subivano le conseguenze più pesanti. V'era infatti carenza di medicinali e anche il cibo ha subito un notevole incremento dei costi.

In questa situazione mancava il normale via vai di turisti che in altre circostanze avrei visto, per lo meno nella zona costiera a sud di Negombo, e la mia presenza era spesso oggetto di curiosità incredula da parte dei passanti, la stessa che vidi nello sguardo stupito dei migranti srilankesi di Marzolaro quando annunciai loro del mio viaggio imminente: erano dispiaciuti del fatto che avrei visto il loro Paese di origine in 'queste condizioni'.

Nelle interviste condotte a Mahawewa, per lo più con migranti di ritorno, spesso il primo argomento affrontato con grande preoccupazione era la difficoltà causata dalla situazione politica ed economica in corso e qualcuno, seppure rientrato in Sri Lanka da molti anni,

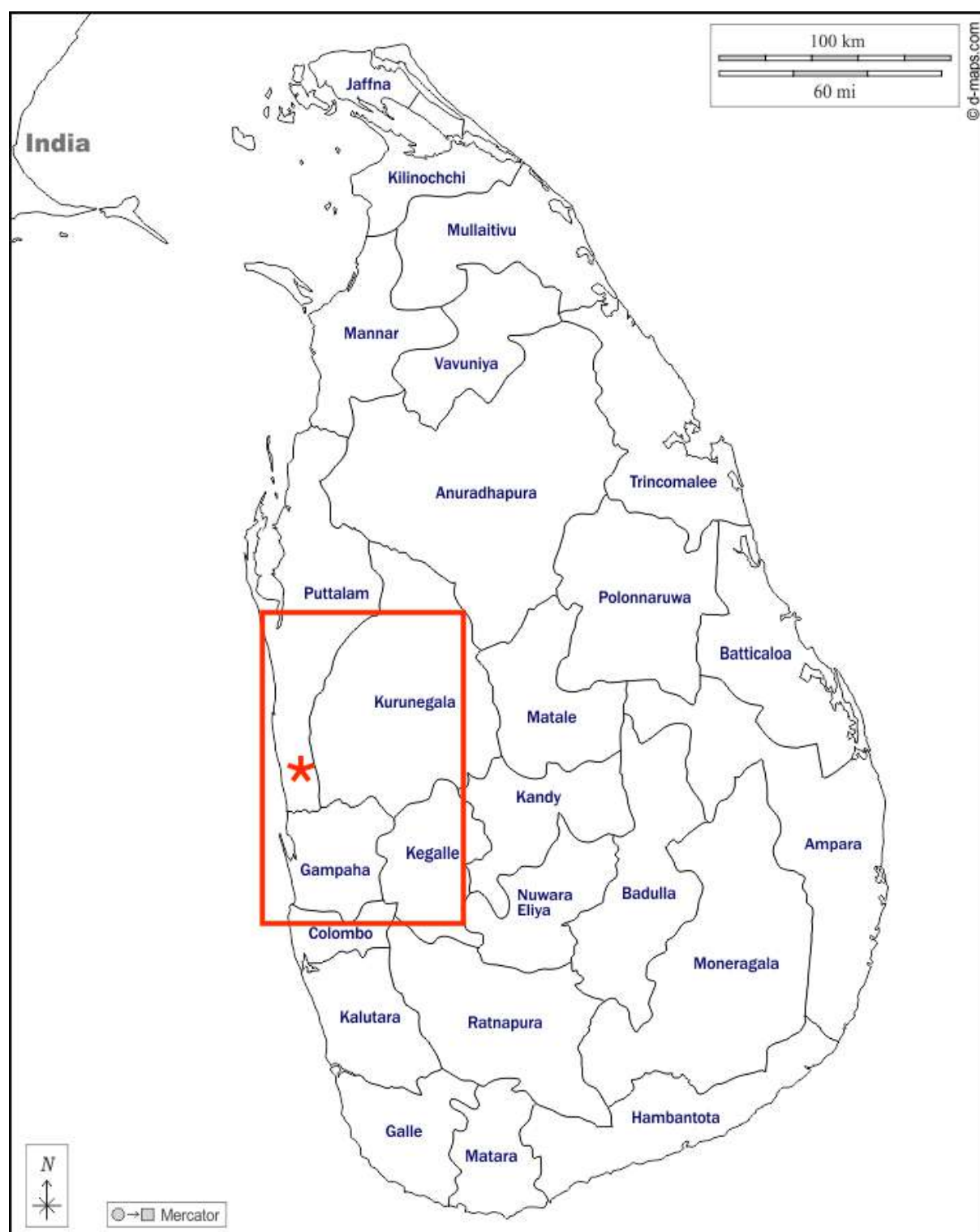
¹⁸⁹ Popolare mezzo a motore a tre ruote.

ventilava l'ipotesi di ripartire di nuovo per l'Italia e tentare di tornare sui vecchi posti di lavoro lasciati anni prima. Ciò che li spaventava era il rincaro del prezzo del cibo, la difficoltà di reperire le medicine e la convinzione che i prezzi non sarebbero più ridiscesi ma che sarebbero rimasti alti, portando ad un peggioramento della qualità della vita e alla povertà di molti cittadini con meno possibilità.

Senza addentrarsi nelle complesse dinamiche delle relazioni internazionali, v'è da segnalare che alcuni miei interlocutori temevano che in Sri Lanka ci sarebbe stata un'*escalation* dovuta ai grandi interessi internazionali in gioco, come è successo in passato per la Libia. Infatti, il Paese occupa una posizione geografica strategica nella relazione commerciale tra l'India, gli Stati Uniti e la Cina, poiché si trova in linea sulle cosiddette nuove vie della seta la cui direttrice marittima fa scalo sulle sponde dell'isola. Negli ultimi anni la Cina ha infatti conquistato importanti spazi commerciali nell'area con il forte disappunto dell'India, che la considera troppo attiva sulle coste srilankesi. La Cina si è inserita in questi spazi offrendo al governo srilankese facilitazioni creditizie per finanziare il debito e divenendo così il primo investitore estero commerciale dell'isola. Nel mio mese di permanenza in Sri Lanka si parlava spesso della costruzione del porto di Hambantota come risultato dei numerosi investimenti cinesi per opere infrastrutturali. Nell'impossibilità di pagarle, queste sono poi divenute concessioni a lungo termine e questo ha fatto sì che la Cina mantenga oggi una consistente pressione finanziaria sullo Sri Lanka, solo in parte alleviata dal sostegno dell'India.

Le frustrazioni anche per i rapporti di dipendenza dalle economie internazionali sono dunque culminate in quel mese di luglio e in questo clima, con difficoltà di movimento e con la crisi economica come principale argomento dei miei scambi quotidiani con le persone, iniziai il mio lavoro di campo.

Figura 24 I distretti dello Sri Lanka.



Fonte: Rielaborazione grafica della mappa dello Sri Lanka reperita online (www.d-maps.com)

6.1 Religioni e geografie migratorie

Per tutto il mese di luglio 2022 Mahawewa è stata la località in cui ho trascorso la maggior parte del mio tempo: l'area è rappresentata con un asterisco rosso nella mappa nella Figura 24. Tuttavia, seppur in modo sporadico a causa delle difficoltà di spostamento sopra menzionate, ho potuto fare visita anche ad alcune famiglie residenti fuori distretto. Le altre città in cui ho potuto fare interviste sono state Marawila, Wennappuwa e Dankotuwa nei pressi di Mahwewa. Ho poi visitato le zone di Chillaw e Madampe sempre nel medesimo distretto. In alcune occasioni ho seguito i miei ospiti nei loro viaggi per andare a trovare altri parenti ed amici nei distretti di Gampha e di Kegalle nella parte più interna del Paese. Sono state quattro le famiglie con cui ho potuto conversare che vivevano nell'area compresa tra Mahawewa, Marawila e Wennappuwa e che avevano legami con Marzolarà, mentre una aveva un passato di migrazione a Sala Baganza. Grazie ad un invito ad un matrimonio, proprio in quella occasione ho poi potuto conoscere famiglie che vivevano a Felino e a Marzolarà, contatti che ho poi mantenuto una volta rientrata sul campo in Italia. Altre cinque famiglie con cui ho potuto condurre interviste avevano invece avuto storie di migrazione nelle città di Verona, Firenze, Padova e Roma. Molte di queste, come tante famiglie di Marzolarà, avevano avuto precedenti esperienze a Napoli. Sono stati poi innumerevoli gli incontri occasionali nei negozi e nelle attività locali con persone che erano rientrate da Palermo, Messina e Catania. Nomi di città che spesso erano rievocati nelle insegne delle attività che conducevano.

6.1.1 Mattakotuwa, Mahawewa e il distretto di Puttalam

Lo Sri Lanka è un paese di circa ventidue milioni di abitanti, situato nei pressi della costa sud est dell'India. È diviso in nove province e in venticinque distretti. A loro volta i distretti sono suddivisi in segreterie divisionali (DS - Divisional Secretariat)¹⁹⁰ composte da sotto unità amministrate da Grama Niladhari (GN), ovvero ufficiali amministrativi nominati dal Ministero degli interni che curano il raggruppamento di villaggio, il quale costituisce l'unità minima di governo.

Il distretto di Puttalam (le cui DS sono rappresentate nella Figura 25) fa parte, insieme a quello di Kurunegala, della provincia nordoccidentale dello Sri Lanka ed è una zona per lo più costiera. Situato qualche chilometro a nord di Negombo, termina nel parco nazionale di Wilpattu. Nello specifico, l'area di studio in cui mi trovavo è compresa tra la città di Chillaw e

¹⁹⁰ Si veda l'Appendice 5 per una visione complessiva della geografia dello Sri Lanka.

quella di Negombo, appena fuori distretto (è rappresentata nella Figura 24 da un riquadro rosso). Quest'area è descritta dalle persone che ho intervistato come l'area 'degli italiani', ovvero la principale zona di provenienza dei migranti che si recano in Italia¹⁹¹. Essa è anche la porzione di Paese in cui si ritrova la maggiore concentrazione di persone di fede cattolica, come già aveva segnalato Roderick Stirrat (1992), che individuava la porzione costiera tra Puttalam e Pandura come luogo dove si concentrava la minoranza cattolica dello Sri Lanka, un Paese a prevalenza buddista di tradizione theravada¹⁹². Insieme all'induismo e all'islam, il cattolicesimo è infatti una delle religioni minoritarie dell'isola¹⁹³. Come dirò più avanti, la migrazione verso l'Italia e la religione cattolica, originata dal primo arrivo dei portoghesi in quest'area, sono strettamente collegate.

Sviluppatasi sulla direttrice viaria tra Chillaw e Negombo, la stessa strada che poi conduce alle capitali Colombo e Kotte¹⁹⁴, l'area occupata dalla segreteria divisionale di Mahawewa conta più di 50.000 abitanti¹⁹⁵ e presenta un nucleo commerciale collocato a est, che affaccia sulla strada ed è delimitato dalla presenza del lago di Mahawewa, tra campi di riso e coltivazioni di palma da cocco. La restante zona, quella più densamente abitata, si sviluppa invece in direzione ovest, oltre la laguna Aanankalliya, ed è composta da una striscia di terra che sale verso nord lungo la costa oceanica. La segreteria divisionale di Mahawewa, oltre ad essere bagnata dall'oceano Indiano, presenta importanti zone acquatiche: il lago di Aanankalliya e il lago di Mahawewa, quest'ultimo affiancato alla strada principale.

Il territorio è piuttosto diversificato e, come detto, la porzione più densamente popolata si trova nella fascia di terra che affaccia sul mare, mentre la parte interna - dove si trovava l'abitazione in cui ero ospite - è caratterizzata dalla maggiore presenza di piantagioni di palme da cocco e campi di riso e dunque anche da una popolazione più diradata. Una torre

¹⁹¹ La maggioranza degli srilankesi che vivono in Italia sono singalesi (prevalentemente cattolici) e solo per un terzo tamil, originari soprattutto delle zone nord-orientali dello Sri Lanka, colpite dalla guerra civile (Benadusi 2015).

¹⁹² D'ora in avanti mi riferirò al buddismo in Sri Lanka facendo implicito riferimento alla tradizione theravada, diffusa nel Paese così come in Myanmar, Cambogia, Laos, Thailandia e praticata da minoranze anche in altri Paesi dell'Asia.

¹⁹³ Si vedano a questo proposito le cifre riportate da Mara Benadusi (2015, p. 98): «The Democratic Socialist Republic of Sri Lanka is a multireligious country where 70% of the population (mainly Sinhalese) is Buddhist, and 15% is Hindu (a segment that coincides almost exclusively with the Tamil groups). The remaining percentage includes Christians (almost 8% and mainly Sinhalese, of which 7% are Catholic and 1% Protestant), Muslims (7%, of whom the majority are Sunni Muslims and Tamil speakers) and other animist religions, practiced in particular among the Veddahs, the descendants of the island's original inhabitants. The position of these religious groups in the country and their relationship are highly unstable».

¹⁹⁴ Sri Jayawardenapura Kotte, comunemente chiamata Kotte, è la capitale amministrativa del Paese e sede del parlamento, mentre Colombo è considerata la capitale commerciale ed è la città più grande dell'isola.

¹⁹⁵ In questo sito web sono reperibili informazioni relative al numero di abitanti e alla densità della popolazione dell'intera segreteria divisionale: https://www.citypopulation.de/en/srilanka/admin/puttalam/6239__mahawewa/ (ultima consultazione 8 novembre 2024).

dell'orologio definisce l'incrocio in corrispondenza di una delle tre strade di accesso per Mattakotuwa, il territorio del Grama Niladhar (la cui area è approssimativamente indicata con una stellina rossa nella Figura 26) dove ho soggiornato e che ha una popolazione di poco più di mille abitanti¹⁹⁶. Anche se sarebbe una comparazione impropria, potremmo paragonare Mattakotuwa, in quanto Grama Niladhar (quindi più piccola unità amministrativa), a quella che verrebbe chiamata in Italia la frazione di un comune¹⁹⁷.

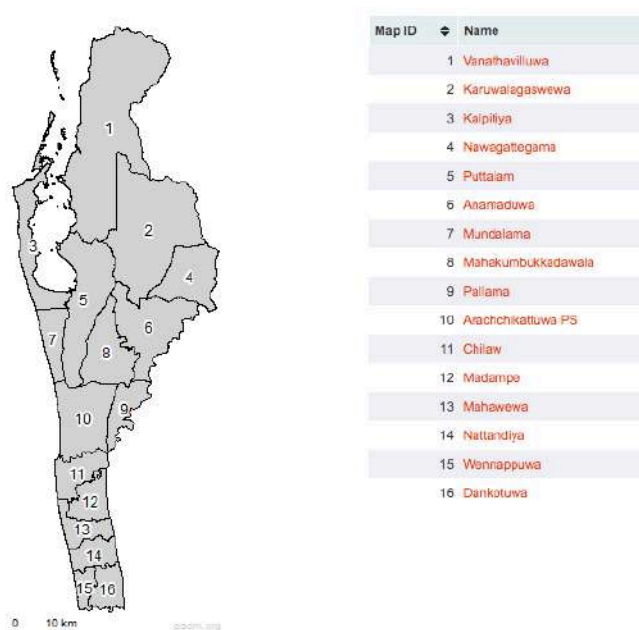
Nonostante alcuni terreni siano oggi evidentemente abbandonati e l'agricoltura sia stata in parte trascurata a favore della migrazione verso l'estero, le caratteristiche rurali della zona sono ancora evidenti nei molti campi coltivati, soprattutto a riso, e nei numerosi appezzamenti di terreno dedicati alla coltivazione e poi alla commercializzazione di ananas e di palma da cocco. L'area è infatti compresa in quello che è definito il 'triangolo del cocco' che unisce il distretto di Puttalam con quello di Kurunegala fino a Ghampha rendendo la zona una tra le più produttive dell'Asia meridionale. Quella del cocco resta tra le principali esportazioni di questa parte dello Sri Lanka e l'acquisto di terreni a piantagione è anche tra i più frequenti investimenti che i migranti fanno nella prospettiva di un rientro futuro.

La pesca costituisce un'ulteriore attività economica, benché al mio arrivo, a causa dell'assenza di carburante, i pescatori si trovassero in grave difficoltà accontentandosi di pescare nei pressi della costa senza l'ausilio di mezzi a motore. Il settore del turismo costiero è infine concentrato maggiormente nell'area a sud di Mahawewa, soprattutto nei pressi di Negombo, dove la sua presenza è resa evidente dall'esistenza di numerosi *resort* che affacciano sulle spiagge e che si incontrano solo da Marawila andando verso sud.

¹⁹⁶ Questa è un'informazione che mi è stata riportata a voce e su cui ho successivamente potuto trovare conferma, seppure i dati si riferiscano al 2012, nel sito: <http://pop-stat.mashke.org/srilanka-division-gnd2012.htm> (ultima consultazione 8 novembre 2024).

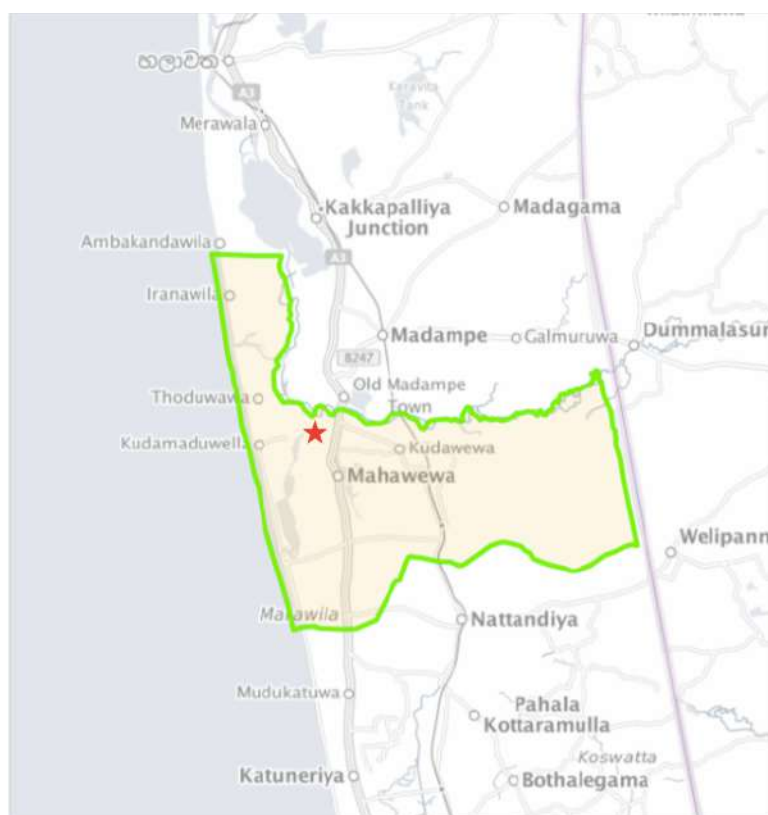
¹⁹⁷ Le frazioni italiane non hanno un riferimento amministrativo come invece hanno le sotto unità dei segretariati divisionali in Sri Lanka. Tuttavia, il paragone può rendere l'idea del piccolo contesto territoriale. Per descrivere l'area della ricerca sul campo, in questo capitolo e in quelli successivi mi riferirò più spesso a Mahawewa, esattamente come facevano i miei ospiti per identificare il loro territorio di residenza, e più raramente invece a Mattakotowa. Questo anche in considerazione del fatto che le relazioni con le persone del posto non avvenivano solo nell'area specifica di Mattakotowa, ma in buona parte della DS di Mahawewa (che poteva essere percorsa facilmente a piedi) e fuori di essa.

Figura 25 Il distretto di Puttalam con indicazione delle sedici segreterie divisionali.



Fonte: https://gadm.org/maps/LKA_1.html (ultima consultazione 8 novembre 2024).

Figura 26 Segreteria divisionale di Mahawewa con indicazione di Mattakotowa.



Fonte: https://www.citypopulation.de/en/srilanka/admin/puttalam/6239__mahawewa/ (ultima consultazione 8 novembre 2024).

6.1.2 Fasi delle migrazioni srilankesi verso l'estero

Se si considera che le rimesse dei migranti erano tra le prime fonti di reddito nazionale sia prima della bancarotta del 2022 sia, seguendo le vie informali, anche durante questo periodo (Ramanayake, Wijetunga 2018; Withers 2023), si comprende come l'emigrazione sia vista comunemente come l'unica vera opportunità di crescita del Paese, come soluzione ai problemi economici e come possibilità di migliorare le condizioni di vita degli abitanti. Lo Sri Lanka ha infatti una lunga storia di emigrazione che si potrebbe riassumere in cinque ondate principali, come ci indica con chiarezza Pavithra Jayawardena (2020). La prima ondata si colloca nel periodo immediatamente successivo all'indipendenza del Paese dal dominio coloniale, avvenuta nel 1948. Un fenomeno scaturito dal passaggio del potere alle autorità locali, avvenuto soprattutto attraverso il protagonismo delle 'comunità burghers', ovvero i discendenti diretti dei portoghesi e degli olandesi. Un secondo periodo si origina in concomitanza con la realizzazione del Sinhala Only Act che, nel 1956, impose la lingua sinhala come lingua nazionale del Paese. Questa imposizione, oltre ad avere avviato la marginalizzazione delle comunità burghers (Roberts et al. 1989), ha contribuito ad escludere coloro che, con formazione in inglese o tamil, non potevano proseguire la propria professione in sinhala. La terza ondata si verificò agli inizi degli anni Settanta in un momento di svolta nelle riforme di orientamento socialista, che vide drastici interventi di nazionalizzazione e interventi sulle importazioni. È stata caratterizzata soprattutto dal trasferimento di professionisti che speravano che la migrazione avrebbe garantito loro stipendi migliori. L'allentamento delle norme sull'immigrazione in alcuni paesi come Australia, Canada, Nuova Zelanda e Stati Uniti ne ha favorito l'ingresso in questi Paesi. Il *boom* economico verso la fine degli anni Settanta nel Medio Oriente ha infine attirato un notevole gruppo di lavoratori qualificati in quelle aree. La quarta spinta migratoria è avvenuta negli anni Ottanta ed è in questo momento che, secondo Jayawardena, si disegna uno spartiacque nei modelli migratori perché ciò che caratterizza questo periodo è l'esodo dei migranti forzati a causa delle guerre civili nel Paese: la guerra separatista nel nord-est, risultato di anni di discriminazione da parte dello stato dello Sri Lanka nei confronti dei cittadini tamil, e l'insurrezione JVP a sud¹⁹⁸. Nonostante non si arrestasse l'uscita della cosiddetta categoria di 'emigranti professionali' da tutto il Paese, in questo periodo la migrazione tamil superò in modo significativo quella singalese. In quegli anni fu

¹⁹⁸ JVP è un acronimo che sta per Janatha Vimukthi Peramuna (Fronte di Liberazione del Popolo). Era un gruppo giovanile radicale marxista che, quando cercò di rovesciare il governo dello Sri Lanka nel 1971, fu represso causando la morte di diecimila persone. Il 23 settembre 2024 è stato eletto uno dei suoi esponenti alla presidenza del Paese, Anura Kumara Disanayake, facendo tornare al vertice il partito JVP dopo più di cinquant'anni.

istituito anche lo Sri Lanka Bureau of Foreign Employment favorendo l'uscita anche di manodopera non qualificata. Questo da un lato ha alleviato il problema della disoccupazione, dall'altro ha favorito un miglioramento del reddito nazionale grazie alle rimesse dei migranti. In questo stesso periodo si assiste anche alla maggiore femminilizzazione della migrazione srilankese. Infatti, da questo momento e fino agli anni Novanta anche la migrazione srilankese in Italia è per lo più temporanea e coinvolge principalmente le donne (Benadusi 2015)¹⁹⁹. In particolare, l'Italia rappresenta una tappa transitoria in un progetto migratorio rivolto ad altri Paesi europei. Alla fine del secolo invece si assiste ad un'impennata del numero dei migranti srilankesi in arrivo in Italia soprattutto a Milano, Verona, Roma, Napoli, ma anche a Palermo o in altre città siciliane come Messina e Catania, località in cui si riscontra tuttora la maggiore concentrazione di cittadini provenienti dallo Sri Lanka²⁰⁰. Tra il 2005 e il 2015 si è registrato nuovamente un aumento simile a quello degli anni Novanta grazie ai ricongiungimenti familiari avvenuti soprattutto in seguito al decreto Dini del 1996, che ne ha semplificato le procedure burocratiche (Henayaka-Lochbihler, Lambusta 2004; Benadusi 2015; Senadi, Dissanayake 2018). Successivamente, come è stato anche per le immigrazioni da altri Paesi, le politiche migratorie restrittive attuate in Europa e quelle relative al rilascio dei visti hanno ulteriormente rafforzato il consolidamento delle organizzazioni criminali lungo i confini²⁰¹.

Il periodo migratorio sul quale si concentra il mio studio è quello relativo agli ultimi venticinque anni poiché è anche quello che coincide con l'arrivo dei migranti srilankesi a Marzolaro. In questi due decenni e mezzo è proseguita la migrazione delle famiglie attraverso canali sia regolari che irregolari, come mi è stato confermato da alcune persone che sono state ingannate da finte agenzie di supporto alla migrazione. Come ancora oggi accade, infatti, il traffico illegale di immigrati è spesso camuffato con agenzie di viaggio o imprese di import-export (Morlicchio 1992). Come mi disse l'anziana madre di A., quando le chiesi se questa fosse ancora una realtà attuale: «i ladri ci sono e saranno sempre». In particolare, mi è stato poi spiegato da più fonti come il primo approdo, prima di giungere a Parma, sia stato per lungo tempo Napoli, proprio per la asserita facilità di reperire lì documenti falsi o 'riciclare' permessi di soggiorno di persone ormai rientrate al Paese di origine.

¹⁹⁹ Riguardo alle implicazioni della migrazione femminile srilankese e a quanto questa possa avere avuto importanti ripercussioni nei rapporti tra i generi, si veda l'interessante monografia di Michele Ruth Gamburd (2020) e l'articolo di Lena Näre (2010).

²⁰⁰ Una mia consultazione dei dati Istat nel 2021 attestava che le prime dieci città in ordine di numerosità per presenza di cittadini srilankesi erano: Milano, Napoli, Roma, Verona, Messina, Palermo, Catania, Firenze, Brescia, Lucca.

²⁰¹ Mara Benadusi (2015) ha raccolto testimonianze che attestano costi per il viaggio verso l'Italia estorti dalle organizzazioni fino a 10.000 euro, mentre nella primavera del 2022, tra i miei interlocutori a Marzolaro, ho potuto constatare un costo attuale che si aggira sui 12.000 euro.

Un anziano del posto, tornato a vivere a Mahawewa dopo anni trascorsi a Padova, è riuscito ad entrare in Italia nel 1992 approdando, dopo un viaggio in nave, prima in Israele e successivamente in Georgia, grazie ad un visto turistico. Attraversando la Russia, è entrato prima in Romania e poi in Grecia. Nascosto dentro una scatola in un autobus (greco) e attraversando la ex-Jugoslavia (dove è stato anche incarcerato) è riuscito ad entrare infine in Italia. In Sri Lanka aveva pagato un'agenzia per l'organizzazione di questo viaggio che è durato circa un anno. Ha trascorso trent'anni in Italia lavorando prima cinque anni a Napoli, poi quasi un anno a Verona e infine a Padova, dove è rimasto per tutto il resto del periodo. D. non è stato il primo a raccontarmi una tipologia di tragitto così ampio per riuscire ad attraversare i confini esterni dell'unione europea ed è altresì uno dei numerosi testimoni che mi ha narrato del primo periodo di permanenza nella città di Napoli, prima di trovare una stabilizzazione nelle aree del nord Italia. D. mi ha restituito la stessa immagine di attrazione e repulsione per Napoli che avevano espresso anche altri srilankesi con cui ho parlato. Una città descritta come un luogo che offre occasioni di lavoro informale e relazioni più spontanee rispetto al settentrione. Dove la gente è «molto buona e simile a quella del mio Paese», in cui «si può vivere come in Sri Lanka perché se qualcuno cucina qualcosa di speciale lo porta ai suoi vicini». Dove però v'è anche il pericolo di incorrere nei ricatti della Camorra – «noi non potevamo indossare oro che loro venivano e dicevano 'dammelo'. E tu dovevi dare. Era un ordine» – e dove non si poteva camminare tranquillamente per le strade poiché spesso si sentivano oggetto di insulti razzisti o subivano attacchi fisici personali²⁰².

In questi ultimi decenni i migranti hanno comunque continuato a seguire anche le rotte marittime (Senadi, Dissanayake 2018) dove sono più spesso gli uomini a tentare le traversate. I flussi dei cittadini srilankesi che sono diretti verso i Paesi del Medio Oriente sono inoltre numericamente maggiori ed è relativamente meno costoso entrare in quelle aree, ma i salari sono più bassi e le condizioni di lavoro più precarie. Come fanno notare Mara Benadusi (2015) e Luca Bacciocchi (2010), le possibilità dei migranti di guadagnare denaro in queste aree non sono sufficienti per salire la 'scala sociale' una volta rientrati nel mercato del lavoro in Sri Lanka, poiché i salari si assimilano a quelli del Paese di origine, se paragonati a quelli che offrono invece i Paesi europei, di gran lunga più elevati. Riguardo alla migrazione rivolta verso i paesi del Medio Oriente, con una mia interlocutrice che vive a Felino e che ha lavorato due

²⁰² Il legame con Napoli è evidente anche nelle relazioni amicali e famigliari di alcune famiglie srilankesi di Marzolaro. Personalmente non sono mai riuscita a chiarire la relazione di questi legami con le cooperative di lavoro modenesi e parmensi che forniscono manodopera a basso costo ai prosciuttifici della zona, ma ipotizzo che vi siano.

anni negli Emirati Arabi abbiamo provato a fare un paragone tra le sue esperienze di lavoro in Italia e quelle in Medio Oriente. Se infatti lì i salari sono simili a quelli del suo Paese, la questione invece del riconoscimento dei titoli di studio avviene in Medio Oriente ma certamente non in Italia.

Io prima ho lavorato un paio d'anni nei paesi arabi: loro mai rispettare gli stranieri. Mai, mai, mai, mai, mai. 100% razzisti! Loro parlano con noi come animali eh! Siamo come animali. Io sono stata lì per fare soldi. Ho lavorato in un hotel grande, a cinque stelle. *Five stars hotel*. Io ho lavorato come impiegata di conti: come *accountant* [...] Loro rispettano la nostra educazione, i nostri certificati, tutto. *They respect our education. All the Middle East country. They respect our education. Because Arabs they don't want to learn. They don't mind. They don't want to work! They just want to pay.* Anche quando hanno mangiato, un casino, i tavoli. Due arabi: un casino. Così sempre vogliono domestica. Tante donne cingalesi lavorano lì come domestiche: *housemaid*. *They want housemaid because they don't know how to stay clean.*

Qui in Italia, sempre rispetto. Sempre. Ma qua il problema è la lingua! *I respect Italy. Because, you know why? Italian government they do priority for their language. Should be like that! Because, if Italy hire people from other country, what will happen to the people that studied here? Really not good jobs, of course! I am not angry. I am not...* Italiani, quello che studiato qua, bene, devono lavorare qua! E dove devono andare se no? [...] Devono prendere loro che hanno studiato qua. In questo caso va bene (intervista del 13 gennaio 2023).

Questa conversazione mi ha fatto riflettere su quanto possano essere differenti i volti della distanza, quando a ostacolare l'inclusione dei migranti nel Paese di approdo magari non sono solo i visibili atteggiamenti di aperta ostilità ma precisi provvedimenti istituzionali in grado di ostacolare un soddisfacente inserimento nel mondo del lavoro (ASGI 2023). È questo il caso italiano del mancato riconoscimento dei titoli di studio esteri che non permette al lavoratore straniero di inserirsi nei settori che più si avvicinano al proprio *background* formativo, costringendolo ad adeguarsi ad impieghi malpagati e che non richiedono specializzazione²⁰³.

Anche per questo motivo, negli ultimi anni si è intensificata la partenza di studenti srilankesi provenienti da famiglie di classe media intenzionati a studiare all'estero (Jayawardena 2020; Dissanayake, Samarakoon 2021). Nonostante la difficoltà di reperire dati esatti, questo fatto è dimostrato anche dall'aumento del numero di agenzie educative straniere in cui Australia,

²⁰³ La mia interlocutrice era tuttavia favorevole a queste restrizioni poiché riteneva che i cittadini italiani debbano avere la precedenza sugli stranieri.

Canada, Nuova Zelanda, Stati Uniti e Gran Bretagna continuano ad essere le mete più sponsorizzate.

6.1.3 Preti, migranti e santi tra Italia e Sri Lanka

Come già accennato, la costa occidentale srilankese non è solo la zona maggiormente interessata dalla migrazione verso l'Italia ma è anche quella che per prima è stata interessata dal colonialismo portoghese, che approdò nell'isola nel XVI secolo portando con sé la religione cattolica (Bacciocchi 2010). Nei successivi periodi di colonizzazione i cattolici hanno visto un'oscillazione della loro considerazione all'interno delle *élite* governative che si sono susseguite. Sono infatti stati visti inizialmente come una minaccia per il controllo dell'area, in particolare dagli olandesi che restarono nell'isola tra il XVII e il XVIII secolo. Durante il dominio inglese invece – dal 1802 all'anno dell'indipendenza avvenuta nel 1948 – tornarono ad assumere un ruolo di controllo per esempio nelle scuole, dove il governo coloniale permetteva loro di insegnare in lingua inglese. In questo periodo vi fu un elevato afflusso di missionari e preti cattolici europei, tra cui molti italiani, incaricati di mantenere i rapporti con Roma. È con l'indipendenza dall'impero britannico che si è assistito ad una progressiva perdita dei posti di potere da parte dell'*élite* cattolica nel contesto di una nascente nazione a maggioranza buddista che riconosceva la lingua singalese come lingua di stato. Anche se nel frattempo l'istruzione era stata nazionalizzata, secondo Roderick Stirrat (1992) la perdita del controllo sulle scuole è stata una delle più importanti sconfitte subite dalla minoranza cattolica dopo l'indipendenza. Tuttavia, ancora oggi il prestigio degli istituti con insegnamento in lingua inglese permane, riconoscendovi migliori opportunità di lavoro e d'inserimento nelle università internazionali soprattutto per quei giovani che aspirano a espatriare.

L'importanza di puntare su una formazione internazionale si riscontra anche tra le famiglie srilankesi parmensi tra le quali ho potuto rilevare una tendenza a voler iscrivere i figli alle scuole europee ad insegnamento in lingua inglese presenti nel capoluogo, anche se a costo di sforzi economici notevoli. La formazione in lingua inglese per molti bambini srilankesi del parmense inizia molto presto quando, oltre a frequentare le scuole italiane di primo e secondo grado, sono incoraggiati a seguire le lezioni di inglese tenute da una docente srilankese che gestisce corsi per minori nei comuni di maggiore presenza srilankese tra le province di Modena

e Parma²⁰⁴.

È altresì nota l'esistenza degli istituti scolastici internazionali srilankesi fuori provincia: sono quattro quelli presenti nella sola città di Milano²⁰⁵. Questo denota come l'importanza dell'istruzione in lingua inglese negli istituti srilankesi, oltre che fornire maggiori opportunità di trovare un lavoro qualificato all'estero – tra le mete più ambite v'è la Gran Bretagna, a riprova che l'Italia permane un Paese di transito nei progetti di molti migranti – permetta anche che vengano trasmessi ai giovani quei valori morali che le scuole italiane non sono ritenute in grado di trasmettere (Brown 2016). Seppur spesso di stampo cattolico, queste scuole, come è visibile nelle *réclame* di presentazione nei siti web di alcune di esse, puntano a valorizzare la cultura srilankese a partire dalla compresenza delle culture religiose (cattolica e buddista).

Tornando all'importante presenza dei sacerdoti nelle scuole dello Sri Lanka, è a seguito del processo di 'indigenizzazione' conseguente al Concilio Vaticano II (1962-1965) che crebbe la presenza dei sacerdoti srilankesi nel Paese portandoli a divenire la maggioranza già alla fine degli anni Sessanta (Bacciocchi 2010). La zona meridionale del distretto di Puttalam, dove è concentrata la minoranza cattolica, coincide ancora oggi con l'area delle maggiori partenze verso l'Italia e, non casualmente, è chiamata popolarmente 'Punci Italia', piccola Italia. In particolare, nella cittadina di Wennapuwa, che dista da Mahawewa appena una dozzina di chilometri, si è rilevato che l'88% dei migranti vive in Italia (Pathirage, Collyer 2011).

In accordo con molta letteratura sul tema, si può dunque sostenere che la migrazione srilankese verso l'Italia sia iniziata negli anni Settanta, quando donne cattoliche srilankesi furono chiamate a lavorare nel settore della cura alla persona e quando alcuni dipendenti delle imprese italiane in Sri Lanka si trasferirono a lavorare nelle aziende in Italia (Henayaka-Lochbihler, Lambusta 2004; Senadhi, Dissanayake 2018; Jayawardena 2020; Ministero del Lavoro e delle politiche sociali 2021). Le figure religiose del luogo ebbero allora un ruolo decisivo nell'aprire le rotte e in particolare si ritiene che i primi legami tra Wennapuwa e l'Italia

²⁰⁴ Anche i corsi di inglese per bambini srilankesi tenuti da un'unica docente vanno a disegnare una delle componenti di quel sistema territoriale di cui ho trattato nel capitolo precedente. La docente si occupa dell'insegnamento della lingua inglese per varie fasce di età nei comuni di Spilamberto e Castelnuovo Rangone (Modena), Parma, Felino e Marzolaro (Parma). I corsi di lingua inglese per bambini srilankesi tenuti da docenti della stessa nazionalità vanno ad aggiungersi ai corsi di musica (generalmente attraverso l'apprendimento di strumenti come il pianoforte e il violino, attivati da insegnanti privati a Sala Baganza e Felino) e a quelli di danze tradizionali dello Sri Lanka (gestiti sempre privatamente tra Calestano e Sala Baganza). Questi corsi vanno a rinsaldare un patrimonio culturale che molti genitori ritengono necessario mantenere. Insieme alle discipline in elenco, i bambini imparano inoltre corrette modalità di relazione e hanno l'opportunità di consolidare la lingua madre. Non ho potuto constatare l'esistenza di corsi di lingua singalese scritta altrettanto strutturati, per lo meno nei comuni del parmense in cui ho svolto la ricerca.

²⁰⁵ <https://www.ilpost.it/2022/11/09/scuole-internazionali-srilankesi-milano/> (ultima consultazione 4 giugno 2024).

siano stati stabiliti dai sacerdoti del posto che partirono per Roma per la formazione religiosa tra gli anni Sessanta e Settanta (Pathirage, Collyer 2011).

Nel consolidamento dei rapporti di migrazione tra i due Paesi sono dunque da considerarsi rilevanti sia la presenza dei missionari e dei preti italiani in Sri Lanka, sia le rappresentanze srilankesi cattoliche in Italia giunte specialmente a Roma per un periodo di formazione. Molto spesso questi periodi di formazione si traducono in esperienze di sacerdozio nelle numerose ‘cappellanie etniche’ (Ambrosini, Molli, Naso 2022, p. 189) diffuse nelle regioni italiane. Se un parroco srilankese si cura di una parrocchia in Sri Lanka per un periodo non più lungo di cinque anni prima di essere trasferito in un’altra parrocchia del Paese, all’estero può trascorre un periodo massimo di tre anni muovendosi tra le principali sedi delle numerose comunità cattoliche srilankesi che necessitano della sua pastorale. Per fare un esempio dell’ampiezza del territorio assegnato ai sacerdoti (sempre più bisognosi di coadiuvanti all’aumentare dei connazionali di fede cattolica nei diversi territori), prima del 2023²⁰⁶ Don R. manteneva soprattutto la cura della comunità cattolica srilankese di Spilamberto²⁰⁷. Oltre a questa gli erano state affidate le comunità cattoliche della diaspora srilankese di Castelnuovo Rangone, di Vignola e di Modena (nel modenese); di Fiorenzuola (nel piacentino); di Pesaro (Pesaro-Urbino); di Sala Baganza, Langhirano, Marzolaro e Felino (nel parmense). I sacerdoti dislocati in Italia come Don R. hanno un importante ruolo di raccordo con l’arcidiocesi di Colombo e in particolare con la diocesi di Chillaw (chiamata anche localmente Halāvata). Essi contribuiscono a mantenere un rapporto di continuità con il territorio di provenienza grazie alla quale, nonostante lo sradicamento dovuto alla migrazione, i migranti riescono a ricostruire un senso di appartenenza comunitario.

Anche a Mahawewa si riconosce il ruolo importante dei religiosi nell’aver stabilito, e poi mantenuto, un legame con l’Italia. Così mi parlò un uomo sessantenne partito nel 1990 e tornato al paese quindici anni dopo, avendo lavorato a Firenze come colf nella casa di ricchi benestanti.

La più importante è Wennapuwa perché lì erano le prime persone che sono andate in Italia. Io mi ricordo quando un amico è stato portato [in Italia] dalle suore italiane. A Wennapuwa stavano alcuni italiani. Poi anche nell’ospizio di Marawila c’era una suora italiana [...]. La prima gente è

²⁰⁶ Questo è l’anno in cui è subentrato un ulteriore cappellano, che è stato assegnato esclusivamente alle comunità srilankesi del parmense poiché questa è stata considerata dal Vescovo di Parma un’area sufficientemente numerosa e dunque bisognosa di un cappellano dedicato. Si rimanda al capitolo successivo l’approfondimento in merito a questo importante cambiamento per le comunità cattoliche del distretto del prosciutto e alle conseguenze relative al sistema territoriale della diaspora srilankese parmense.

²⁰⁷ Sia sul concetto di cappellanie etniche sia sull’organizzazione e la distribuzione dei sacerdoti srilankesi in Emilia-Romagna e nel parmense si tornerà più approfonditamente nel capitolo VII.

andata con le suore italiane di Wennapuwa. Ora non ci sono più eh quelle suore. Diciamo quaranta o cinquant'anni fa. Le prime sono state le donne. Perché lì stava chi aiutava le ragazze srilankesi che volevano andare in Italia. Da lì poi ha cominciato a partire tanta gente. Loro [le donne] perché guardavano i bambini come *baby-sitter* e poi facevano le pulizie. Poi dopo gli uomini. E poi infine amici e parenti. Come ho fatto io con suo fratello [riferendosi alla moglie] che ha detto: «ascolta vieni qui che c'è lavoro». Dopo che sono partito io, piano piano, piano piano, sono arrivati tanti. Qui tra Negombo e Chillaw sì, questa parte. Poi ora ho sentito adesso che hanno iniziato anche dalle parti di Galle, Matara... anche da lì la gente comincia ad andare. (intervista del 21 luglio 2022, Mattakotuwa).

Come sottolinea anche Maurizio Ambrosini (2019, p. 6) in riferimento al ruolo che le istituzioni religiose possono avere (e avere avuto) nel marcare le 'specializzazioni etniche' dei migranti in Italia:

La Chiesa cattolica ha inoltre favorito l'incontro tra domanda e offerta di lavoro, soprattutto nel settore domestico e assistenziale [...]. Quando devono assumere un'assistente o una collaboratrice familiare, parecchi datori di lavoro italiani nel tempo si sono rivolti a istituzioni religiose, parrocchie o congregazioni, viste da un lato come garanti della moralità e dell'affidabilità delle lavoratrici, dall'altro come testimoni del fatto che l'assunzione di una persona immigrata, sebbene spesso in condizione irregolare, tende a essere vista e giustificata anche come un gesto di aiuto umanitario.

In accordo con le tesi di Charles Hirschman (2004), il sociologo nota altresì che la chiesa cattolica è stata per molti immigrati una fonte di rifugio, rispetto e risorse (Ambrosini 2008; 2019). La dimensione del rifugio emerge in quanto le chiese svolgono un importante ruolo nella creazione di comunità e come fonte di assistenza sociale. Lo stesso vale per il rispetto, in quanto l'appartenenza religiosa restituisce una forma di riconoscimento di una presenza e favorisce l'uscita dall'invisibilità. Infine, v'è la dimensione della risorsa, in quanto, di fronte ad un welfare inefficiente, l'appartenenza ad una comunità religiosa consente di fronteggiare molte delle difficoltà, a maggior ragione in quanto ad essa si associa la comunità allargata dell'appartenenza religiosa quali possono essere le parrocchie italiane e le reti Caritas in esse attive.

Molto ci ha aiutato la chiesa. Tanto. Io mi ricordo ancora, grazie a Dio, ci ha dato aiuto molto la Caritas. Quando ancora non ci conoscevano. Quando vai in Caritas, alla chiesa, ti danno tutto:

per mangiare, per cambiarsi... tanto aiuto hanno dato davvero (intervista del 21 luglio 2022, Mattakotuwa).

A partire da queste considerazioni e dalle testimonianze raccolte, non c'è dubbio che il cattolicesimo abbia avuto un ruolo decisivo nell'ingresso dei migranti srilankesi in Italia, un'esperienza che accomuna altri Paesi in cui il cattolicesimo si è diffuso (Ambrosini 2011, p. 139). Per andare più a fondo in merito a questo tema, proverò a descrivere non solo quanto il cattolicesimo abbia contribuito a definire le geografie migratorie, ma anche quanto sia rilevante il flusso di immagini sacre che contribuisce a definire gli spazi entro cui le comunità diasporiche – insieme agli abitanti locali che non hanno affrontato personalmente la migrazione ma che da essa sono profondamente coinvolti – si collocano. Per dirla con Mara Benadusi (2015), quello che anche i santi disegnano nel loro flusso è uno spazio costruito intermedio che abbraccia allo stesso tempo il 'qui' e il 'là'.

Insieme ai numerosi richiami all'Italia (visibili nelle insegne di alcuni negozi, nelle bandiere italiane spesso riprodotte sui mezzi di trasporto e nelle frasi-spot in italiano su molti *trivil*), la prima cosa che ho potuto notare percorrendo la strada che dall'aeroporto di Negombo ci portava a Mahawewa è stata infatti la presenza copiosa di nicchie sacre (nella montagna parmense si chiamerebbero 'maestà') con all'interno statue di diversa dimensione a seconda della grandezza della nicchia. Tutte erano riccamente decorate con drappi, fiori e luci. Per ciascuna nicchia v'erano raffigurati la Madonna (è frequente a Mahawewa trovare quella del Buon Viaggio), Sant'Antonio da Padova, San Sebastiano, San Giuseppe Vas, Sant'Anna e altri. Poco differenti per dimensione e stile v'erano poi, in numero inferiore, le nicchie contenenti il Buddha nelle sue molteplici posture, ma anche divinità indù (come Hanuman, Laxmi, Ganesh) disegnando in quel luogo una compresenza di culti molto comune nell'area asiatica (Stewart 1999; Vasanthakumar 2001; Harris 2018; Claveyrolas et al. 2018; Peiris 2019; Sachithanatham 2021; Whitaker et al. 2022).

Nei giorni seguenti il mio arrivo, tracciando con il cammino la geografia del luogo, ho potuto notare che le nicchie votive non si trovavano solo nella strada principale ma spesso erano situate agli incroci e in prossimità delle case e avevano colori e dimensioni differenti.

Figura 27 Nicchia votiva ad un incrocio a Mattakotuma²⁰⁸.



Fonte: Foto dell'autrice.

La loro ubicazione mi ha ricordato il posizionamento delle maestà montane parmensi che, fatte erigere solitamente da devoti che hanno particolari motivi per essere grati al santo, sono collocate proprio agli incroci delle strade, più spesso vecchie mulattiere o semplici sentieri, o nei pressi degli abitati. Nella montagna parmense la maestà generalmente trova collocazione all'inizio del paese e/o alla fine, come a segnare il confine di protezione dei suoi abitanti, poiché li racchiude in un abbraccio che tiene fuori il maligno. Ci 'si segna' infatti di fronte alla maestà quando si esce o si entra nel paese. Si lascia spesso un'offerta floreale, ma mi è capitato di osservare come lascito pure un fungo porcino appena raccolto, in montagna considerato dono prezioso²⁰⁹. Alla fine dei sentieri che scendono dal bosco, nell'ingresso di molti paesi, si intravedono le tracce di antichi selciati che conducono all'interno dell'abitato. Proprio nei pressi di questi tracciati sono erette maestà, solitamente nicchie di pietra arenaria con il soffitto detto a *piagna*, in cui dimora la figura del santo. Nel parmense si trovano più spesso Sant'Antonio abate, San Bartolomeo, San Giovanni Battista per citarne solo alcuni, e poi innumerevoli madonne come quella delle sette spade (addolorata), la madre o la vergine. L'icona è scolpita a bassorilievo su una lastra di marmo di Carrara. Anticamente la sua collocazione (molte nei

²⁰⁸ All'interno della nicchia (immagine a destra) si notano le figure di San Sebastiano (santo principale), Padre Pio e Sant'Antonio da Padova (a lato).

²⁰⁹ In Sri Lanka l'abitudine di lasciare offerte in cibo è più spesso praticata nelle nicchie buddiste.

pressi di valico) e il fondo bianco del marmo permettevano la comunicazione tra pastori di passaggio che lasciavano un segno con il carboncino sulla pietra. La collocazione delle maestà era anche spesso scelta nei pressi dei ponti di attraversamento dei torrenti o in prossimità di una fonte d'acqua (Corradi, Sacchi 1992).

Oltre alle collocazioni spesso simili alle geografie delle maestà parmensi, osservando poi meglio la provenienza di alcune maestà cattoliche tra le strade di Mahawewa rilevai la presenza della Madonna nera di Tindari, un culto proveniente da Messina. In seguito, compresi che questa Madonna è molto venerata dalla diaspora srilankese in Sicilia, tanto da essere chiamata «la madre degli srilankesi di Sicilia» (Cordova 2022a p. 30). La processione srilankese della Madonna di Tindari si effettua il 13 maggio di ogni anno, mentre per gli italiani avviene solitamente a settembre. Uno sfasamento temporale all'interno di uno stesso spazio religioso che ricorda quella separazione costruita su confini invisibili che ho trovato anche a Marzolarà in diversi ambiti della socialità. In questo caso la non corrispondenza del giorno di celebrazione tra i due gruppi mette in luce quanto la mancata condivisione della festa possa rimarcare le diverse *proprietà* del santo. Se nella celebrazione di maggio la Madonna appartiene agli srilankesi, nel giorno di settembre appartiene agli italiani. Il fatto che la Madonna di Tindari non sia solo apprezzata dai cattolici ma anche da buddisti e indù residenti nel messinese (Benadusi 2015, p. 99; Cordova 2022b), connesso alle processioni condotte esclusivamente dalla comunità diasporica, così come alle messe in lingua, sta anche ad indicare quanto questi momenti assolvano funzioni di rinsaldo dell'appartenenza che vanno al di là dell'ambito strettamente religioso (Ambrosini, Naso, Paravati 2018; Ambrosini, Molli, Naso 2022), come è stato in passato anche per alcune esperienze italiane all'estero (Fassio 2014).

Le maestà lungo le strade, nei pressi degli incroci o collocate di fronte alle case (spesso di proprietà dei migranti che le hanno fatte erigere) definiscono una geografia delle devozioni transnazionali che si riproduce anche all'interno delle abitazioni. I doni mattutini collocati al centro degli altarini domestici, seguiti dalla preghiera e dall'accensione di incensi e ceri, sono un atto che apre la giornata. I santi cattolici ricevono l'offerta floreale talvolta accompagnata da doni in acqua e cibo, come si usa fare quotidianamente con il Buddha e con le divinità indù, queste ultime molto meno diffuse nella parte meridionale del distretto di Puttalam.

La compresenza dei santi cattolici con altre divinità (soprattutto con il Buddha) è anche visibile all'interno delle case e nei negozi in cui sono entrata sia a Marzolarà²¹⁰ sia a

²¹⁰ A differenza delle molte case di Marzolarà che ho visitato, in cui non erano presenti simboli indù ma solo immagini cattoliche e buddiste, nel Ceylon Market del paese sono invece presenti insieme a Padre Pio, Sant'Antonio, la Madonna e Gesù e anche il dio Ganesh.

Mahawewa. Come ci ricorda Giovanni Cordova (2022b, p. 426), tali divinità

convivono senza che questa coesistenza venga considerata problematica o contraddittoria. La Madonna nera di Tindari, oggetto di forte devozione tra srilankesi cattolici, buddhisti e induisti residenti nella Sicilia nord-orientale, si ritrova ad assumere caratteristiche condivise da altre entità femminili induiste e buddhiste. I diversi appellativi (*Amma*, *Maniyo*) col quale vengono salutate in chiesa, templi e santuari e che richiamano il piano della maternità, schiudono orizzonti condivisi, fluidamente sovrapponibili e accessibili, di richiesta di protezione, intercessione, mediazione, ascolto, e financo salvezza.

In un solo caso mi è capitato di rilevare conflittualità religiosa all'interno di uno stesso nucleo familiare, che curiosamente si rifletteva anche nel posizionamento che le immagini delle divinità assumevano all'interno dell'altarino domestico. È questo il caso della Figura 28 (a destra) che rappresenta un *pantheon* interessante in cui una Madonna di Fatima posta dalla padrona di casa, essendo più alta del Buddha (posto dal marito) rischiava di offuscare l'importanza di quest'ultimo. Come mi è stato spiegato, questo è il motivo per cui il Buddha è stato poi innalzato con un supporto e collocato, come si usa spesso, di fronte alla tradizionale rappresentazione dorata e stilizzata dell'albero di Bo²¹¹ equiparando così le altezze delle due divinità. Nelle immagini sottostanti, in quella a sinistra si possono notare i posizionamenti della Madonna e del Buddha, in quella a destra la compresenza della Madonna di Tindari, la Madonna di Fontanellato (località parmense di pellegrinaggio), la Madonna di Lourdes e altre.

²¹¹ Il sacro albero di Bo (*Ficus Religiosa*) è la pianta sotto cui il Buddha ha ricevuto l'illuminazione. Il buddismo è pervenuto in Sri Lanka più di due millenni fa ed è giunto insieme alla figlia di un principe che portava con sé una piccola piantina (femmina) dell'altrimenti detto albero della Bodhi, appunto illuminazione.

Figura 28 Altarini domestici all'interno di due case a Marzolarà.



Fonte: Foto dell'autrice.

È interessante notare anche come la presenza delle raffigurazioni sacre nelle case aiuti a delineare la geografia dei pellegrinaggi presso le più importanti destinazioni religiose in Italia e in altri Paesi e comprendere così l'importanza che quei luoghi assumono per le famiglie diasporiche. Non è raro vedere nelle case, sia dei migranti in Italia sia dei migranti di ritorno in Sri Lanka, statue importate dai siti di pellegrinaggio. Le più diffuse, tra quelle che ho potuto osservare, sono le statue di Sant'Antonio da Padova, la Madonna di Fatima, la Madonna di Lourdes, la Madonna nera di Tindari, la Madonna Rosa Mistica di Brescia e altre²¹². Più raramente, essendo un culto minore, ho anche osservato in alcune case di Marzolarà la presenza della Madonna di Fontanellato, unico luogo di pellegrinaggio nel parmense, come mostra la Figura 28 (a sinistra) dove questa (la piccola statua sulla destra dell'immagine) convive nel

²¹² Tra i pellegrinaggi importanti per gli srilankesi della zona c'è anche quello presso Nostra Signora della Salute di Vailankanni, chiamata anche la Lourdes d'Oriente o *Arokia Matha* (Madre della Buona Salute). Vailankanni è un piccolo paese sulla costa orientale dell'India che riceve tutti gli anni migliaia di pellegrini. Uno dei miracoli realizzati dalla Madonna ha riguardato alcuni mercanti portoghesi che, per sua intercessione, furono salvati da un naufragio. È interessante in questo caso vedere come, ancora una volta, anche il dominio coloniale abbia contribuito alla diffusione dei santi importanti per lo Sri Lanka, come il caso di Sant'Antonio. Le notizie riguardo al nome indiano della Madonna sono state reperite alla pagina: <https://www.santiebeati.it/dettaglio/92182> (ultima consultazione: 6 giugno 2024).

pantheon domestico insieme alle altre. La stessa Madonna mi è capitato poi di trovarla in una casa in Sri Lanka.

Come visto, il transnazionalismo delle istituzioni cattoliche trova rinforzo in quello dei culti dei santi che viaggiano da un lato all'altro del globo definendo gli spazi in cui i migranti possono tracciare i confini di 'casa'. Questa, in un'ottica transnazionale, è una casa senza mura che conduce i migranti ad 'abitare i confini' portandoli a ripensare il concetto stesso di casa, come ricorda Benadusi (2015), non come un'unità fissa ma come una dimensione mobile, fluida, aperta a molteplici modalità di abitare.

Ulteriori segnali della definizione degli spazi della comunità tracciati da confini non visibili agli occhi, ma chiaramente definiti dal movimento dei santi, sono quelli che si possono osservare per esempio durante tutto il mese mariano sia a Marzolarà che a Mahawewa. A maggio infatti v'è una tradizione che è mantenuta anche dai migranti srilankesi di Marzolarà ed è tracciata sulla falsariga della tradizione buddista: in entrambi i contesti la Madonna è portata in visita da una casa all'altra tracciando rotte di collegamento tra le abitazioni e definendo così chiaramente quali sono i componenti della comunità. Nel mese di maggio le famiglie si preparano ad accogliere, accanto al proprio altarino domestico, un ulteriore altare, spesso riccamente decorato, che ospiterà per almeno un paio di giorni la Madonna che per l'occasione è portata da alcuni componenti della comunità in un'importante giornata di festa. Allo scadere della sua permanenza, la Madonna proseguirà il suo viaggio per essere ospitata da un'altra famiglia per altrettanti giorni. E così via fino alla fine del mese di maggio.

Nelle immagini sottostanti, nella foto a sinistra (che ho scattato nel mese di maggio del 2024) si può osservare la Madonna in visita in una casa di un'amica di Sant'Ilario Baganza, un paese adiacente a Marzolarà. Mentre lo *screenshot* sulla destra è stato preso dalla pagina *social* della chiesa cattolica in Sri Lanka (Roman Catholics of Sri Lanka – Ceylon Roman Catholics) che, nel maggio 2023, ha invitato i fedeli a condividere, inviandola ad un contatto WhatsApp, la foto della Madonna in visita presso di loro²¹³. Il testo, tradotto dal singalese, dice a grandi linee: «È stato meraviglioso quando il fratello [nome] ha accolto a casa la mamma di Gesù. Mandaci [una foto] di come la mamma di Gesù è venuta anche a casa tua. Anche se ci siamo persi il modo di pubblicare, ricordacelo ancora. Numero WhatsApp 077...». A giudicare dalla numerosità dei post inviati sulla pagina, per quell'occasione sono state mandate molte foto dalle città e dai paesi dello Sri Lanka ma anche dall'estero. È curioso notare ancora una volta come le immagini sacre siano in grado di travalicare in confini anche attraverso i *social network* e

²¹³ Altre foto si possono reperire alla pagina https://www.facebook.com/Ceylonrc?locale=it_IT

come questo strumento possa aiutare a ‘fare comunità’ attraverso la visibilità della visita del santo nelle case.

Figura 29 Madonne in visita nelle case.



Come detto, questa è una tradizione che, allo stesso modo, è condotta dalle famiglie buddiste che portano ‘in viaggio’ la statua del Buddha, che permane qualche giorno nella casa di una famiglia per poi passare in altre case di altre famiglie. Questa tradizione è chiamata Katina Cheewaraya e, differentemente dal viaggio della Madonna, solitamente avviene quando in Sri Lanka si giunge al termine della stagione delle piogge che coincide anche con la fine del ritiro annuale dei monaci (detto Vassa)²¹⁴. Questa tradizione è riportata nella diaspora, come mostra la foto sottostante (Figura 30) che mi ha inviato un’amica buddista e che riproduce la visita del Buddha e del monaco di Spilamberto nella sua casa di San Michele Tiorre, poco distante da Marzolarà.

²¹⁴ Da una famiglia di Sant’Ilario Baganza mi è stato spiegato che il Vassa è un periodo annuale di ritiro osservato dai monaci buddisti che si svolge tradizionalmente durante la stagione delle piogge. È un momento di disciplina spirituale, studio e meditazione intensivi, profondamente radicato nella tradizione buddista Theravada. Durante la stagione delle piogge muoversi diventa difficile per i monaci, che per non rischiare di danneggiare i raccolti o disturbare le creature del terreno (come gli insetti) si ritirano in un luogo fisso. La fine del Vassa segna anche la ripresa dei loro spostamenti.

Figura 30 La statua del Buddha e il monaco in visita presso una casa.



Fonte: Foto di J.G.

Come nota Mara Benadusi (2015), il culto dei santi ci aiuta a comprendere il valore della produzione di luogo nei flussi migratori tra Italia e Sri Lanka. L'antropologa definisce il corpo dei santi come un corpo/confine (*body/border*), un ausilio alla navigazione utile a mantenere la rotta tra i continenti e che assume una duplice funzione. Esso è un segno tangibile del collegamento tra il contesto di partenza e quello di arrivo, ma le immagini sacre importate dall'Italia contribuiscono anche a conferire uno *status* più elevato al migrante.

V'è da considerare tuttavia, come ci ricorda Bernardo Brown (2011), che in migrazione non sempre si realizza una mobilità ascendente e non sempre lo *status* di migrante assume accezioni positive agli occhi di chi non è emigrato. I migranti che giungono dall'Italia e che ritornano con un patrimonio economico notevole rispetto a quello dei loro concittadini rimasti in patria, non

trovando talvolta altrettante opportunità di guadagno nel Paese di origine decidono spesso di ripartire, restituendo un'immagine di insofferenza verso il luogo di provenienza. Questo li pone in una luce negativa agli occhi di chi resta, soprattutto poiché chi rimane ha modo di osservare il loro dispendio di denaro indirizzato più all'acquisto dei beni di lusso e nella costruzione di grandi case che ad investimenti utili in loco. Quando i soldi finiscono sorge quindi la necessità di emigrare ancora. La derisione verso coloro che 'sono diventati italiani' è uno dei segnali di contrapposizione tra i migranti e chi non è mai emigrato. Tale distanza è costruita anche sulla rigidità delle norme culturali alle quali chi fa ritorno è meno abituato. Come mi confidarono alcuni figli di migranti di Marzolarà, i primi giorni di vacanza in Sri Lanka (Paese dei loro genitori) possono essere anche molto difficili perché l'adattamento a norme, valori, ambienti oltre che climi differenti, e l'assenza dei loro passatempi preferiti e *in primis* gli amici lasciati in Italia, possono rendere l'esperienza della vacanza talvolta davvero difficile. Nonostante gli adulti diano molto valore al periodo di vacanza trascorso nel Paese di origine anche al fine di consolidare la cultura d'origine nei loro figli, sia per i migranti sia per i loro figli la distanza culturale che nel tempo della distanza fisica si è prodotta con i non migranti contribuisce simultaneamente a sviluppare il desiderio di ritorno in Italia, venendo a determinare un equilibrio di stili di vita (quelli di qui e quelli di là) che definiscono, si potrebbe dire, l'*habitus* del migrante.

Dopo aver visto dunque come i santi contribuiscano a disegnare le geografie 'mobili' entro cui collocarsi, nel paragrafo successivo si tenterà di mostrare in che modo, attraverso la riproduzione di ambienti familiari in cui hanno vissuto per molti anni, i migranti srilankesi della zona di Mahawewa cerchino da un lato di riprodurre le comodità che avevano in Italia, dall'altro di rendere chiara al vicinato la loro esperienza di migrazione.

6.2 Esiti locali di trasformazioni globali

Nel paragrafo precedente si è potuto vedere come la statua del santo proveniente dall'Italia e presente nella propria abitazione sia materia di orgoglio e lo stesso orgoglio si coglie nei parroci che non sono estranei a questo vanto. I santi, in questo caso, diventano quasi degli articoli da collezione, beni che diverranno, con il tempo, patrimonio materiale della chiesa. Anche l'edificio stesso è spesso fatto oggetto di attenzione da parte dei migranti che sostengono economicamente le sue cure e le ristrutturazioni.

Insieme alle figure dei santi, vi sono altri elementi che contribuiscono ad aumentare il valore simbolico dell'Italia tra i migranti in Sri Lanka nutrendo il desiderio di migrazione tra i loro parenti e amici nel Paese di origine. Nella parte meridionale del distretto di Puttalam i richiami estetici all'Italia non sono visibili solo nelle strade, nelle maestà, negli altari domestici, ma sono soprattutto evidenti a livello urbanistico. Se fino a cinquant'anni fa l'abitazione più diffusa nella zona era costituita da semplici mattoni a crudo con copertura di rami di palma da cocco, oggi quelle stesse case si sono trasformate in spaziose ville 'all'italiana'. A Marawila, mi disse un testimone, la luce elettrica è arrivata negli anni Ottanta. La ricchezza portata dagli emigrati non solo ha cambiato il volto dei paesi grazie alla possibilità di avere servizi maggiori e più comodità, ma ha anche mutato le caratteristiche estetiche del paesaggio. Come hanno notato altri antropologi relativamente ad altri contesti di emigrazione (Cingolani 2009), è interessante notare come oggi gli stili delle case – soprattutto all'interno ma anche esternamente – corrispondano spesso a quelli delle città in cui il padrone (o la padrona) di casa ha trascorso gli anni della sua migrazione, più spesso lavorando come *colf* in case di ricchi benestanti italiani. Come detto in precedenza, il mestiere più diffusamente praticato dai migranti srilankesi in Italia è infatti quello del collaboratore o della collaboratrice domestica (Ministero del lavoro e delle politiche sociali 2021), facendo permanere l'impiego nei macelli modenesi e nei salumifici parmensi decisamente un'eccezione a livello nazionale. Alcuni studi che hanno riguardato l'analisi dei modelli di insediamento delle comunità srilankesi nelle città di Napoli e Catania (Amato 1993; Altavilla, Mazza 2009; Guadagno 2022) hanno mostrato casi in cui la concentrazione di migranti srilankesi è particolarmente elevata in quei quartieri in cui vivono famiglie abbienti che possono offrire loro sia opportunità di lavoro sia, spesso, anche di alloggio.

A Mahawewa ho potuto notare, entrando nelle case dei miei intervistati e ascoltando i loro racconti di migrazione mentre sorvegliavo l'immancabile tè allo zenzero offertomi dai miei ospiti, quanto gli stili estetici dell'abitazione in cui mi trovavo in quel momento

corrispondessero a quelli delle città che mi stavano narrando e ciò era visibile anche in alcuni dettagli dell'arredamento e degli interni della casa. Per esempio, la presenza del camino (per nulla diffuso sulla costa srilankese anche per via delle condizioni climatiche che non ne richiedono l'uso) o del pentolame antico in rame appeso alle pareti (come il paiolo per fare la polenta maggiormente tipico di certe aree settentrionali italiane). Oppure le riproduzioni dei paesaggi rinascimentali appesi alle pareti o ancora lo stile delle inferriate interne in ferro battuto. Questi erano abbinati ad altrettanti elementi di prestigio però tipici del luogo, come il mobilio pregiato prodotto localmente dalle maestranze del posto e associato agli oggetti di antiquariato comprati invece in Italia, a loro volta accostati alle insegne aristocratiche srilankesi di periodo precoloniale (dette *sesath*)²¹⁵. La conoscenza degli interni delle abitazioni e la cura per i dettagli nel mettere in luce quegli elementi che si potrebbero descrivere come esotici agli occhi di un cittadino srilankese era anche dovuta, appunto, alla tipologia di occupazione svolta nel Paese di approdo.

Le abitazioni, molto grandi rispetto al numero delle persone atte ad accogliere, sono spesso costruite su più piani. Sono case lasciate vuote per gran parte dell'anno appunto perché i proprietari sono in Italia e sono più spesso gli anziani genitori ad assumersi il gravoso compito di sorvegliare le case lasciate vuote dai figli, che in molti casi vivono all'estero da decenni. Gli strumenti di sorveglianza sono alti muri – talvolta con merlature in stile medievale italiano – e sistemi di videosorveglianza diffusa. Le tecnologie moderne permettono ai migranti di controllare ciò che accade nelle loro case vuote direttamente dal proprio *smart-phone*. Le ville (così sarebbero concepite in Italia secondo criteri di fattezze e dimensione) sono spesso al centro di un giardino ben curato, con viali di ingresso dove talvolta è parcheggiata una macchina, pronta a partire al ritorno dei proprietari. Se la casa è abitata, anche la presenza di coppie di cani di razza nei cortili denota una netta differenza tra chi è emigrato e chi non è emigrato, poiché l'uso di tenere animali da compagnia è proprio dei Paesi di approdo più che di quelli di origine.

²¹⁵ Queste insegne tradizionali sono parasoli decorativi che simboleggiano autorità, dignità e protezione. Originariamente utilizzati dai re e dalla nobiltà come simbolo di potere e prestigio, oggi vengono esibiti durante le cerimonie più importanti. Li ho potuti osservare sia negli eventi buddisti, sia in quelli cattolici.

Figura 31 Alcuni esempi di ville 'all'italiana' a Mattakotuma.



Fonte: Foto dell'autrice.

6.2.1 Relazioni di 'villaggio', relazioni di 'paese'

Tra le principali cause di frustrazione dei migranti nel rapporto con il resto degli abitanti di Mattakotuwa, ho potuto riscontrare una sorta di nostalgia per il passato e per come erano le relazioni prima che si diffondesse l'abitudine alla migrazione. Più di una volta mi è stato raccontato, da parte dei migranti di lunga data, di come i modi della socialità all'interno del villaggio oggi sono cambiati notevolmente.

Prima c'erano tante tradizioni. Come spiegare? Adesso stanno finendo. Prima non c'erano questi muri [che circondano le case], prima era tutto insieme, si condivideva tutto. Adesso è tutto separato. Stare insieme era tradizione. Si facevano tante feste. Per esempio, quella della nostra chiesa, o il Capodanno. I buddisti festeggiano ad aprile e prima si faceva tutto insieme a loro. Oppure quando si faceva un funerale, tutti arrivavano ad aiutare. Adesso lo fanno solo i vicini, prima venivano tutti. Quando qualcuno muore prima devi andare in chiesa e dire quella persona è morta, quindi suonare la campana così che lo sanno tutti. Tutti arrivano a casa, a pulire ed aiutare a fare da mangiare. Adesso invece bisogna pagare per tutto, con soldi, bisogna pagare per fare le cose. Anche quando fanno la processione, si suonava la campana e venivano le persone a trasportare. Poi in chiesa si risuona e allora sanno che è in chiesa. Poi quando esce ancora si suona e sanno che esce per andare al cimitero. Per quindici giorni quando uno moriva non si chiudeva la porta di casa perché la gente, specialmente di notte, la gente veniva per stare con la famiglia. Quindici giorni per stare insieme perché quando bisogna portare al funerale, bisogna fare una carità: bisogna cucinare riso con latte di cocco e si fa una cerimonia. Anche sette giorni dopo. Non bisogna friggere, ma cucinare senza friggere. Poi dopo quindici giorni, dopo ancora per tre mesi un pranzo grande, con dolci tradizionali. Invece adesso c'è poca gente. Non si fa più così come prima. Ora è molto meno la gente che viene ad aiutare, solo i vicini. Solo parenti e vicini. Sono anche tanti lontani, all'estero e da altre parti, quindi qui sono pochi (intervista del 26 luglio 2024, Mattakotuwa).

Queste parole ci riconducono inevitabilmente alla nostalgia descritta dai marzolaresi più anziani riguardo al modo di stare insieme e di fare le feste che venivano celebrate cinquant'anni prima e di cui si è ampiamente trattato nel capitolo IV. L'*assenza* delle persone del paese perché emigrate altrove (nel caso di Mattakotuwa emigrate in Italia, nel caso di Marzolarà emigrate in città) e il *vuoto* delle case utilizzate solo pochi giorni all'anno, non sono compensati a Mattakotuwa dal *pieno* (come avviene invece a Marzolarà) delle persone immigrate provenienti dall'estero. Come si è visto, tuttavia questo è un pieno che dagli autoctoni marzolaresi non è concepito come tale, poiché le persone nuove arrivate a vivere in paese non sono assimilate al

proprio gruppo sociale di appartenenza. Sono spesso percepite come presenze temporanee, non in grado di colmare i vuoti lasciati dal flusso di persone che se ne sono andate. Provando a fare un paragone, si potrebbe dire dunque che a Marzolaro tale vuoto nello spazio dei rapporti sociali è dovuto ad una distanza culturale accostabile a quella che gli stessi srilankesi di Mattakotuwa provano verso alcuni degli emigrati di ritorno dall'Italia (Brown 2018a). Le dinamiche sociali di 'paese' (come si definirebbe Marzolaro) in Italia sono quindi in qualche modo equiparabili alle dinamiche sociali di 'villaggio' (come gli italiani chiamerebbero Mattakotuwa) in Sri Lanka.

Ciò che ho potuto osservare a Mattakotuwa, come anche a Marzolaro, è la solitudine di alcuni anziani chiamati a mantenere il legame ormai affievolito con un passato irriproducibile di cui si sente la nostalgia principalmente a causa dell'assenza delle persone 'del' paese. Nella zona di Mahawewa essi sono spesso tenuti a sorvegliare le case che hanno fatto costruire i figli con i soldi della migrazione. A Marzolaro tentano di assicurare una continuità degli eventi festivi anche per dare motivo di tornare ai figli e ai nipoti che, anche loro, in quegli eventi intravedono un segno di continuità con le generazioni passate e con il territorio.

A Mahawewa ciò che più comporta un distanziamento dai legami con il passato sono anche lo sfaldamento delle famiglie, provate da distacchi lunghi nel tempo e nello spazio; i differenti stili di vita che si acquisiscono all'estero e il tentativo, spesso poco riuscito, di mantenere le tradizioni srilankesi come patrimonio individuale e di famiglia; il desiderio di emigrare che resta più forte del tentativo di restare e di investire nel Paese di origine; la spinta verso una crescita sociale di rilievo, che si riflette anche nella pressione che i figli ricevono nella formazione sia in Italia (soprattutto se dà la possibilità di un secondo espatrio in un Paese anglofono) sia nel Paese di origine; i difficili tentativi di ritornare con un bagaglio di rimesse sia economiche che sociali (Levitt 1998) che potranno essere la base degli investimenti futuri nel tempo della pensione. Infine, la presenza capillare – o per meglio dire l'assenza – in quasi ogni singola famiglia del paese di uno o più componenti emigrati all'estero.

Se da una parte è quindi evidente il senso di solitudine che vivono le persone che restano, è altrettanto intenso quello di chi parte. La distanza dal proprio Paese e dai familiari lasciati a casa si riflette anche nelle canzoni popolari. Di frequente ho potuto ascoltare, cantata in coro e in modo molto sentito, la canzone singalese intitolata 'Man Ithaliye Thani Una', che significa 'Sono rimasto solo in Italia' e che compare talvolta anche con il titolo 'Sirakusa Sisiliya', composta dal cantautore srilankese Danapala Udawathth²¹⁶ e divenuta famosa e frequentemente

²¹⁶ È possibile ascoltarne una versione a questo link: <https://www.youtube.com/watch?v=KxZQuqo6jg4> (ultima consultazione 26 giugno 2024).

intonata sia negli eventi collettivi in Italia (per esempio durante lunghi viaggi in autobus verso i luoghi di pellegrinaggio, nelle feste private nelle case o al termine di giornate sportive), sia in Sri Lanka. Il testo, tradotto dal singalese, recita più o meno così:

*Siracusa racconta la storia dell'isola di Sicilia
Catania, Genova, Messina mi hai fregato
Verona, Marina, Carmela Teresa...
Allora ero solo in Italia
Come ero solo in Italia! (rit.)*

*A Padova i nostri peccati sono lavati via con l'acqua
La chiesa di Sant'Antonio da Padova
La chiesa del Rosario, nella città di Brescia
La dea dei sogni in Vaticano, Roma!
La Torre di Pisa ho trovato in Italia
Sono rimasto sorpreso che fosse così bella!*

(rit.)

*Milano è fredda in questa stagione
Con quel freddo tu non ci sei, il mio cuore è pieno...
Ci sono molti miracoli divini nel Duomo
Se lo vedessi con i tuoi occhi, lo penseresti anche tu
L'Etna eruttò.
Non riuscivo ancora a calmarmi!*

(rit. per 2)

6.3 Conclusioni

Il paradosso della migrazione da paese (ormai ex) rurale in Sri Lanka a paese (altrettanto ormai ex rurale) in Italia sta tutto concentrato in una frase che mi disse una donna di Wennapuwa, tra le prime ad arrivare a Marzolarà verso la fine degli anni Novanta: «a Marzolarà, quando sono arrivata io, c'era solo qualche vecchio nei giardini a curare le case semivuote: non c'era nessun altro». Una dinamica, si potrebbe dire, 'di travaso' che riempie i vuoti da una parte svuotando i pieni dall'altra ma che non concede a questi pieni di farsi tali in termini di relazioni sociali. Questo è un movimento che è stato già osservato tra gli anni Quaranta e Cinquanta del secolo scorso quando le persone si sono spostate dalla montagna italiana alle città estere europee o di oltre oceano e che ha portato al formarsi dei vuoti che ho descritto nei primi capitoli.

La ricerca multisituata mi ha portato a riflettere sulle profonde similitudini del senso di solitudine che accomunano parte della popolazione, soprattutto anziana, da un lato all'altro del globo, tenuto insieme dalle rotte migratorie del 'popolo del prosciutto' in cui le caratteristiche

dei due paesi/villaggi ex rurali denotano un bisogno di socialità caratteristico dei piccoli luoghi. L'ancoraggio alla memoria agricola, in cui il lavoro e l'aiuto reciproco dettavano la quotidianità, resta indirettamente ancora vivo nei ricordi delle persone, diversamente dalle evoluzioni che sono occorse ormai da tempo nelle metropoli, lontane dal senso di comune appartenenza proprio del lavoratore della terra e del suo gruppo sociale.

Se a Marzolaro ho potuto rilevare un senso di spaesamento provato da parte degli abitanti di lungo periodo che è in parte dovuto prima allo svuotamento dei suoi abitanti e poi al riempimento da parte di popolazioni 'diverse', a Mattakotuwa questo stesso spaesamento avviene osservando i migranti di ritorno che, seppure ancora parte della propria famiglia, portano abitudini, sguardi sul mondo e sulla vita profondamente differenti (Brown 2011), tanto da contribuire a mutare radicalmente non solo il tessuto sociale ma anche il paesaggio e ciò che si è fino ad ora considerata casa.

Al di là delle profonde ed evidenti differenze che si possono riscontrare sui due fronti (Mattakotuwa e Marzolaro), seguendo il suggerimento di Francesco Remotti (2019) - che ci invita a considerare che nelle interazioni umane si può costruire un terreno comune enfatizzando le somiglianze, anziché partire da ciò che divide - si potrebbero rilevare diverse somiglianze tra gli abitanti dei due paesi: un bisogno di socialità espresso ma irrealizzato, non in grado di travalicare i confini posti dalle presunte differenze reciproche. Un senso di estraneità che sorge dalla mancata condivisione del quotidiano. A Marzolaro le persone in paese ci sono, ma sono considerate troppo distanti culturalmente. Dunque, sebbene il bisogno di stare insieme sia forte, non si è in grado di oltrepassare quel confine. Con qualche eccezione, seppur parziale. Soprattutto una.

C'è infatti un avvenimento che accade a Marzolaro al termine del mese mariano ed è quello della processione del 31 di maggio di ogni anno. Questa è una delle poche occasioni in cui mi è capitato di osservare una partecipazione congiunta di parte di entrambe le comunità che vivono in paese: quella italiana e quella di origine srilankese. Benché quella italiana sia sempre più rarefatta, oltre che per lo spopolamento, anche a causa dello scarso interesse che soprattutto i giovani mostrano per questo rituale e in generale per gli eventi religiosi, gli srilankesi invece partecipano in gran numero ad una tradizione religiosa locale che ha avuto origine più di un secolo fa. Durante la processione della Madonna della Pace è possibile osservare un'interazione tra i gruppi di abitanti che in parte smentisce la riflessione fatta poc'anzi in merito alla mancata condivisione, ma in parte invece la conferma.

Capitolo VII

La processione religiosa come spazio di negoziazione

Come esposto nel capitolo IV, la vita comunitaria del paese di Marzolarà si esprime in momenti di condivisione – o non condivisione – del tempo che agiscono specificatamente in alcuni spazi della collettività, quali in particolare la chiesa, il circolo del paese e il campo sportivo. In quest'ultimo sono praticati gli sport del calcio e di *elle game*, entrambi contornati e supportati da cene e concerti soprattutto nei mesi primaverili ed estivi. Mentre il circolo ospita il corso di italiano per stranieri, numerose feste estive pubbliche (sagre patronali, grigliate, feste a tema), feste private (compleanni, celebrazioni di ricorrenze), il gioco della briscola per gli anziani, momenti dedicati specificatamente ai bambini e alle famiglie, e tanto altro.

Nel capitolo II si è visto come, nei paesi montani alle porte del nuovo millennio, si sia creata un'eterogeneità di presenze che era difficilmente rilevabile fino a qualche decennio fa e in seguito si è osservato come anche Marzolarà sia stata coinvolta dall'arrivo importante di immigrati stranieri europei ed extraeuropei. La sua relativa vicinanza a centri più popolosi e la sua collocazione alle pendici montane hanno inoltre creato le condizioni ideali sia per il ritorno di quei giovani oriundi che erano emigrati tempo addietro, sia per l'arrivo di nuove persone (sia giovani che pensionati) che non avevano nessun precedente legame con il paese ma che lo hanno scelto come dimora stabile. Le sue caratteristiche ambientali e la presenza (o l'idea della presenza) di una comunità relativamente piccola in cui poter costruire, o ricostruire, legami sociali forti sono stati ulteriori fattori di attrazione.

La presenza dei nuovi abitanti non comporta tuttavia necessariamente l'interazione tra le diverse parti costitutive dei gruppi che compongono l'intera popolazione di Marzolarà. Si è visto come la distanza più evidente si rilevi tra la componente italiana e quella extra europea delle persone che vivono nel paese. Se infatti sono numerosissimi gli eventi collettivi che rendono Marzolarà un paese dinamico e vivace agli occhi di un osservatore esterno, un osservatore che abbia maggiore familiarità con le dinamiche locali può rendersi facilmente conto della forte separazione all'interno di questi eventi che sono animati, in modo sorprendentemente simile, dalle due parti maggioritarie senza che vi sia tra queste una significativa interazione: quella italiana e quella srilankese.

In questo capitolo vedremo come, a differenza di altri spazi di attività collettiva presentati precedentemente, lo spazio sociale religioso ospiti un evento che coinvolge sia la componente srilankese sia quella italiana nel medesimo tempo.

7.1 La chiesa di Marzolaro e la processione della Madonna della Pace

Prima ancora di presentare l'evento religioso della processione, di cui si analizzeranno le modalità di interazione tra i fedeli, è utile collocare storicamente e geograficamente la parrocchia all'interno della quale Marzolaro è oggi inserita.

Le prime notizie intorno alla chiesa di Marzolaro ci dicono che nel 1230 essa apparteneva alla pieve di Castrignano insieme anche a quella di Vallerano, di Ramiano e di Fragno (Viola 2009). In seguito al Concilio di Trento (1549-1563), Marzolaro (insieme a Calestano, Vallerano e Ramiano) viene elevata al grado di parrocchia (Viola 2009). Ulteriori curiose testimonianze del XVI secolo si hanno negli scritti del visitatore apostolico. Avendo infatti il papa Gregorio XIII nominato Monsignor Giovanni Castelli come visitatore apostolico per adeguare la disciplina ecclesiastica ai decreti del concilio di Trento, questi, giunto a Marzolaro, impose al parroco - sotto pena di multa di 25 scudi d'oro oltreché sua sospensione - di vietare ai chierici «di fare della stessa chiesa un luogo del pasto» (Viola 2009, p. 104). La cosa è riportata anche negli scritti dell'ordinamento canonico della Diocesi di Parma in cui si dice che, fino al secolo XVI, nella chiesa di Marzolaro si mangiava e si beveva «come fosse in una trattoria» (Nadotti 1978, p. 23).

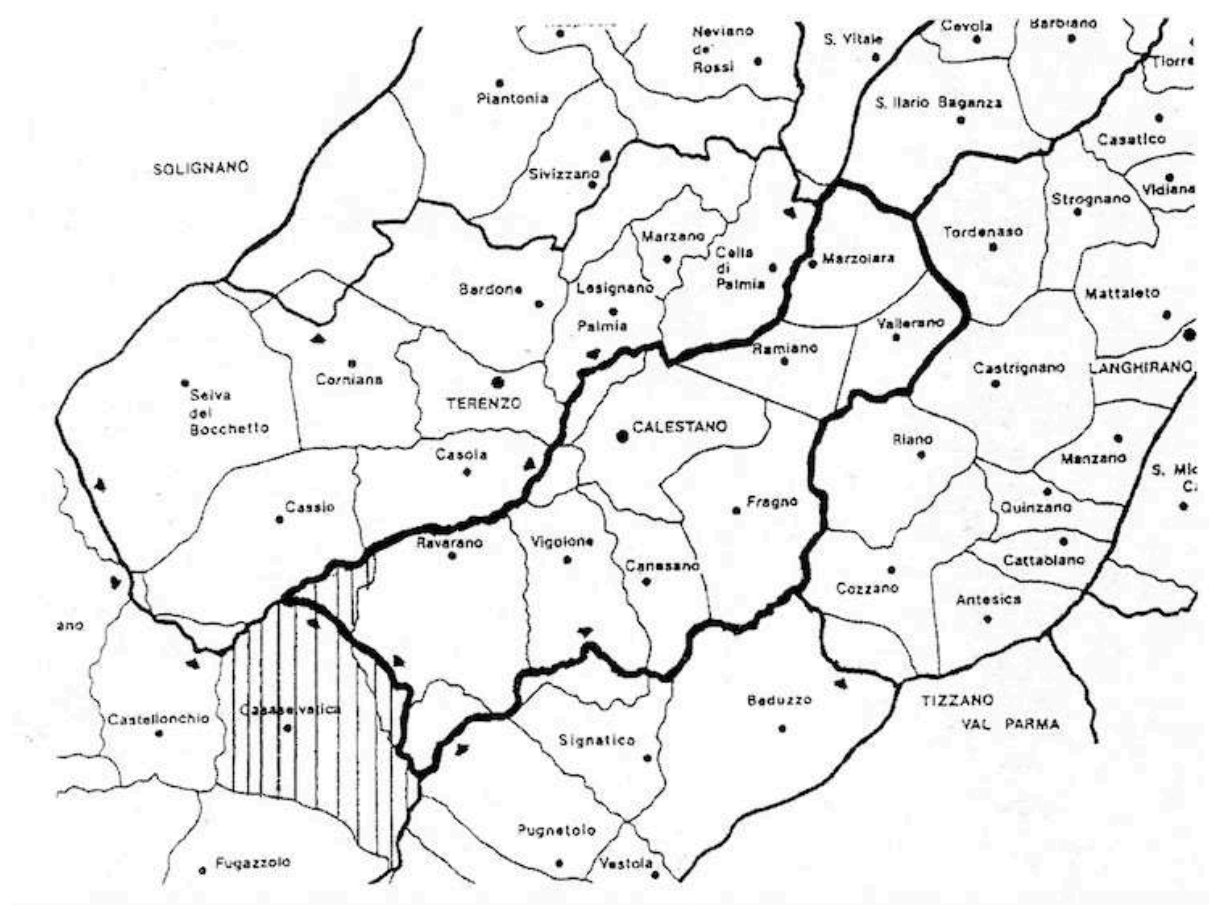
Tornando allo status della parrocchia di Marzolaro, sappiamo che dal 1842, insieme a quelle di Vallerano, Ramiano e Fragno, è sottratta alla dipendenza della pieve di Castrignano e unitamente alle altre è sottoposta invece a quella di Calestano (Dall'Aglio 1966; Viola 2009).

È utile dunque presentare la collocazione geografica della parrocchia di Marzolaro in relazione a quelle circostanti. La Figura 32 è ripresa da un lavoro di Enzo Siri (2001) che a sua volta ha aggregato alcune tavole pubblicate in un volume di Antonio Moroni, Aldo Anelli e Romano Zanni (1985). Nella carta si possono osservare le otto parrocchie che facevano parte del comune di Calestano. La parrocchia di Marzolaro era confinante con quella di Ramiano e di Vallerano, appartenenti al medesimo comune, e con quelle di Cella di Palmia, Sant'Ilario Baganza, San Vitale Baganza e Tordenaso. Queste ultime appartenevano a comuni differenti ma, nonostante ciò, con alcune di queste v'è stato storicamente un rapporto stretto anche di scambi matrimoniali (Siri 2001). Delle otto parrocchie, la più numerosa dopo Calestano era quella di Marzolaro. Prima dell'accorpamento, avvenuto nel 2012²¹⁷, le parrocchie erano dunque: San Lorenzo in Calestano; l'Annunciazione di Maria Vergine in Canesano; San Pietro

²¹⁷ L'accorpamento delle parrocchie parmensi è avvenuto con la lettera pastorale 'Sulla Tua parola' del Vescovo Enrico Solmi per il periodo 2012 / 2015 (si veda l'Inserto pastorale, supplemento a *Vita Nuova* n.23 del 22 giugno 2012).

Apostolo in Fragno; San Pietro e Santa Maria della Pace in Marzolarà; Santi Gervaso e Protaso in Ramiano; San Bartolomeo Apostolo in Ravarano; San Giacomo Apostolo in Vallerano; San Giovanni Battista in Vigolone. La Nuova Parrocchia della Divina Misericordia oggi comprende anche quella dell'Annunciazione di Maria Vergine e San Martino in Lesignano Palmia-Marzano nonostante siano frazioni del confinante comune di Terenzo, arrivando a totalizzare dunque nove comunità.

Figura 32 Parrocchie della media Val Baganza.



Fonte: Siri 2001, p.102.

Nella mappa qui riportata, Enzo Siri (2001) ha posto in evidenza le parrocchie che allora non erano ancora accorpate e facevano parte del Comune di Calestano. Casaselvatica appartiene oggi ad altro comune, mentre Lesignano Palmia e Marzano, pur facendo parte del comune di Terenzo, come detto appartengono attualmente alla Nuova Parrocchia della Divina Misericordia. Anche Cella di Palmia, pur essendo in altro comune, ha tuttavia profonde relazioni con Marzolarà poiché nei decenni passati, e in parte anche oggi, esistevano strette relazioni tra gli abitanti: la presenza della scuola, delle trattorie e dei negozi a Marzolarà

richiamava gli abitanti di Cella. Inoltre, c'è sempre stata frequentazione nelle rispettive feste di paese²¹⁸. Oggi queste relazioni si esplicitano anche nella celebrazione delle giornate patronali e nella frequenza settimanale della messa a Marzolarà, dato che a Cella non è più celebrata settimanalmente per lo scarso numero dei parrocchiani rimasti nel piccolo paese.

Poco prima del mio arrivo sul campo, è avvenuto un importante cambiamento nel contesto parrocchiale, ovvero la nomina di nuovi parroci. Se prima della pandemia v'era un padre di origine siriana, oggi vi sono due parroci di origine congolese e membri della congregazione dei passionisti che esercitano in buona parte delle chiese della nuova parrocchia tra cui quella di Marzolarà.

Figura 33 Maestà della Ponticella, oggi chiamata da molti la Maestà dei Cingalesi.



Fonte: foto dell'autrice.

²¹⁸ Un'anziana abitante di Cella mi raccontava che da bambina scendeva da Cella con le sue scarpe da montagna per recarsi a scuola a Marzolarà e, nei pressi del ponte che collegava i due territori divisi soltanto dal fiume, proprio dietro alla Maestà della Ponticella raffigurante la Madonna di Lourdes, oggi detta la Maestà dei Cingalesi (Figura 33), toglieva i suoi scarponi indossando le scarpe 'buone' per la scuola. Gli scarponi, nascosti dietro alla maestà, le sarebbero ritornati utili alla fine della giornata di studio, quando sarebbe dovuta risalire attraverso il sentiero per Cella.

Ulteriori importanti notizie inerenti alla chiesa di Marzolarà risalgono al XX secolo poiché, come accennato in precedenza, la vecchia chiesa dedicata a San Pietro (patrono del paese) è stata sostituita con una nuova affianco ad essa. Nel 1908 don Giovanni Consigli fece infatti iniziare i lavori per la costruzione del nuovo edificio, a cui diede il proprio contributo una buona parte della popolazione locale. Nella Figura 34 non è difficile individuare la vecchia chiesa (oggi adibita a salone per le feste) e di fianco quella nuova in costruzione, di cui si intravedono solo le prime fondamenta. Il campanile della vecchia chiesa diventerà quello della nuova chiesa. A lavori ultimati, nel 1916, giunse a Marzolarà l'immagine della Madonna della Pace, un quadro raffigurante la Vergine nell'atto di allattare Gesù bambino proveniente dall'Oratorio di San Benedetto ubicato a Parma, in Borgo delle colonne (Michelin Panico 2024)²¹⁹.

Figura 34 Costruzione della nuova chiesa di Marzolarà.



Fonte: Archivio fotografico parrocchiale di Marzolarà.

La storia di questa immagine e del perché è stata portata a Marzolarà è interessante. In un libretto parrocchiale (Ollari, Viola 2000) si legge che, secondo la leggenda, la devozione della sua immagine sacra ebbe origine da un fatto miracoloso avvenuto nel XV secolo a Roma,

²¹⁹ In questo paragrafo e nel seguente si riprendono parti di un mio articolo apparso in *Popolazione e storia* (Molinari 2023b).

durante una piena del Tevere, quando un gruppo di pescatori, mentre era ancora in corso un diluvio, si ripararono nei pressi della chiesa di Sant'Andrea, sotto a un porticato dove si trovava, dipinta alla parete, l'immagine della Madonna della Pace. È lì che, per occupare il tempo, i pescatori si divertirono a prendere a sassate l'immagine che, miracolosamente, cominciò a sanguinare. Al grido del miracolo, giunta la voce a papa Sisto IV, si procedette con la costruzione di una chiesa dedicata a Santa Maria della Pace in Roma. La venerazione della Madonna della Pace presto si diffuse in tutta Italia e anche a Parma dove, nella chiesa di San Benedetto, esisteva una Confraternita del SS. Sacramento che assunse questa nuova devozione (Galli 2016). Nel 1670 si fece costruire un oratorio a lei dedicato per la cui inaugurazione venne inviata a Parma una copia del dipinto onorato a Roma. Due anni dopo, nel 1672, il vescovo di Parma incoronò la sacra immagine della Madonna e il suo bambino con due corone d'oro donate dai parmigiani che erano soliti chiamarla 'la miracolosissima' e la festeggiavano ogni anno nella terza domenica dopo Pasqua. Il simulacro della Vergine dimorò in città fino ai primi del Novecento quando, nel 1916, tre anni dopo la chiusura dell'oratorio ormai ridotto in stato di abbandono, la sacra immagine della Madonna che allatta il bambino venne trasferita a Marzolaro e accolta dai marzolesi il giorno 2 luglio.

Sull'importanza di questo trasferimento per il piccolo paese non lasciano dubbi alcuni stralci di giornali dell'epoca²²⁰:

Marzolaro. La duplice festa della inaugurazione della nostra nuova chiesa, e della Madonna della Pace, è riuscita solennissima quale neppure aspettavasi. Fu soprattutto una festa di pietà e di divozione; la bella chiesa fu da mane e sera gremita di fedeli, oranti davanti alla soave effigie della Vergine della Pace. Questa troneggiava sul suo piedestallo in una gloria di luci e di fiori, intrecciati, questi, in doppia ghirlanda, con rara maestria, dalle Reverende Dame orsoline; omaggio del loro Istituto alla Vergine. [...] Il concorso dei fedeli fu straordinario quale mai si vedeva a Marzolaro. La imponente interminabile processione tenuta a sera attraverso la campagna, fra il sussurro delle preci, l'inneggiare grave dei sacerdoti ed il canto armonioso ed appassionato dei giovani, fu un trionfo per la Vergine Pacifera. Tale, a grandi linee, la giornata di domenica scorsa, che sarà scritta fra i fasti di questa modesta Parrocchia (in *Da Val Parma a Val Baganza*, «La Giovane montagna», 8 luglio 1916).

Dai monti. Calestano. Nuova funzione. Sento vive nell'animo le dolci impressioni della solenne nuova festa della Madonna della Pace celebrata in Marzolaro per la prima volta domenica

²²⁰ Ringrazio il professor Pietro Bonardi per aver condiviso con me la trascrizione dei presenti articoli di giornale.

2 corrente. Fu un vero trionfo di fede e di amore verso la Celeste madre nostra. Moltissimi i fedeli che si accostarono alla Comunione generale. La nuova chiesa fu sempre gremita di fedeli, specialmente per la messa solenne celebrata dal Rev.do Cappellano militare Consigli don Giuseppe, e così pure nel pomeriggio. La processione col quadro della Madonna della Pace che ebbe luogo dopo i Vespri fu addirittura imponente e molto devota. I cantori di Ravarano eseguirono con gusto e slancio edificante buona musica e a loro mando le mie vive congratulazioni. Il Molto Reverendo don Leandro Fornari (che predicò il triduo) attirò, come al solito, un mondo di fedeli colla sua calda ed efficace parola, dettata dal cuore ed atta quindi a penetrare nei recessi dell'anima. Fu chiusa la solenne e sacra funzione colla Benedizione del Santissimo Sacramento. Questa funzione è stata di conforto in quest'ora di flagello che desola l'Europa ai contemporanei e ricorderà ai posteri la Fede vivissima degli avi loro. Al molto Rev. do Rettore don Giovanni Consigli i meritati elogi e i più lusinghieri voti per l'avvenire. Per la cronaca noto che la valle del Baganza è orgogliosa di possedere la Madonna della Pace dopo essere stata venerata per tre secoli dentro le mura di Parma nell'Oratorio, ora soppresso, detto della Madonna della Pace (in «Giornale del Popolo» del 15 luglio 1916).

Dalle frasi e dalle espressioni che troviamo in questi stralci («moltissimi fedeli», chiesa «gremita di fedeli», «processione imponente»), si può dedurre quanto fosse importante e partecipato questo rituale per il paese di Marzolarà e il suo circondario. Dopo mezzo secolo, la devozione alla Madonna della Pace fu rinnovata nel 1966 quando fu portata in pellegrinaggio nei paesi della Val Baganza e, al suo ritorno, incoronata solennemente per la seconda volta, in questa circostanza con le corone donate dalle mamme marzolaresi (Ollari, Viola 2000). Fu in quegli anni che si fissò nel mese di maggio il giorno a lei dedicato e così si confermò quando, nel 1969, la nuova chiesa di Marzolarà acquisì il titolo di santuario diocesano.

Nel cinquantennio che va dal 1916 (periodo in cui era parroco don Giovanni Consigli) fino al 1966 (periodo in cui era parroco don Angelo Pasquali) è difficile ricostruire la storia della processione del quadro della Madonna della Pace poiché non ho trovato, nonostante l'aiuto degli attuali parroci e dei più attivi parrocchiani, testimonianze fotografiche o altri materiali. Sono invece piuttosto numerose le testimonianze relative ad altri rituali legati ad altre immagini sacre presenti nella chiesa di Marzolarà tenutisi tra le due guerre mondiali²²¹. Queste riguardano per esempio la statua di San Pietro e quella della stessa Madonna della Pace. In quel periodo nacquero le 'feste del soldato' durante le quali i soldati del posto portavano sulle spalle il santo

²²¹ Sia nel circolo del paese, sia in parrocchia e nei giornali locali sono presenti vecchie fotografie raffiguranti processioni per il giorno di San Pietro, patrono del paese, o della Madonna del Rosario. Alcune fotografie attestanti rituali dedicati alla Madonna della Pace non raffigurano il quadro in processione, bensì statue della madonna a tutto tondo portata a spalla, in alcune annate, dai soldati locali reduci delle due guerre mondiali.

patrono nel giorno in cui ancora oggi si festeggia (il 29 di giugno di ogni anno) e la statua della Madonna della Pace per la quale, dopo il 1922, fu istituito il giorno della sagra (ogni seconda domenica di luglio). Questa statua è ancora conservata in una cappella votiva della chiesa di Marzolaro che fu inaugurata il 13 luglio 1941²²². La statua della Madonna della Pace fu portata in processione per alcuni anni consecutivi anche nelle giornate volute dalle mamme e dalle spose dei soldati e che hanno dato una certa continuità all'evento anche a guerra terminata.

Le notizie relative invece al quadro della Vergine, oltre a quelle riportate nei giornali di inizio Novecento menzionate poco sopra, si hanno solo relativamente alla giornata del 5 maggio del 1966 durante la quale il Vescovo Evasio Colli, in occasione del cinquantenario della traslazione del quadro della Madonna della Pace dall'oratorio di Parma alla chiesa di Marzolaro, come detto precedentemente, incoronò la Vergine con le corone donate dalle mamme marzolaresi (Figura 35).

Figura 35 15 maggio 1966, giorno dell'incoronazione della Madonna della Pace.



Fonte: Archivio fotografico parrocchiale di Marzolaro.

Per gli anziani parrocchiani che ho interpellato non è stato possibile ricostruire nel dettaglio memorie legate alla processione del quadro della Madonna della Pace nemmeno per il periodo successivo, quello compreso tra gli anni Settanta e Novanta, in cui si nota altresì un intenso *turnover* di parroci²²³. A tal proposito è interessante constatare che questa sorta di vuoto di

²²² Ho ricavato queste informazioni dagli appunti stilati da un parrocchiano conservati nell'archivio parrocchiale.

²²³ Il susseguirsi dei parroci dal periodo di costruzione della nuova chiesa di Marzolaro a oggi è stato approssimativamente il seguente: don Giovanni Consigli (1902-1923); don Luigi Consigli (1923-1959); don

memoria corrisponde anche alla fase di maggiore decremento demografico vissuta dal paese. Come riporta infatti la Tabella 7 riportata nel capitolo III di questa tesi, tra il 1971 e il 1991 la popolazione di Marzolaro passa dai 383 abitanti a 195. Gli anni Settanta, Ottanta e parte dei Novanta sono infatti ancora oggi ricordati come il periodo di contrazione di Marzolaro durante il quale buona parte della popolazione se ne è andata. Questo è anche il periodo in cui si susseguirono sei parroci alla guida della parrocchia e, cercando di contrastare la tendenza dell'abbandono della frequentazione ecclesiastica, alcuni di loro si sono maggiormente impegnati a seguire l'indicazione del vescovo, ovvero valorizzare maggiormente il santuario diocesano anche come luogo di pellegrinaggio. In quest'ottica sono particolarmente noti gli sforzi di don Pietro Viola che, oltre a cercare di valorizzare il pellegrinaggio alla chiesa di San Pietro e della Madonna della Pace, ha voluto la realizzazione di una *via crucis* che parte dalla chiesa per arrivare sulla sommità della collina sovrastante il paese²²⁴.

Tuttavia, relativamente al quadro della Madonna della Pace, deduciamo che non sia stato portato in processione tutti gli anni regolarmente da quel glorioso 1916 e, come vedremo, l'itinerario che ha seguito non è sempre stato identico. Come testimoniano Franco Ollari e Pietro Viola (2000) vi sono notizie invece della peregrinazione del quadro della Vergine che si è ripetuta dal 12 luglio al 2 agosto del 1997 in tutti i paesi della Val Baganza, da Fugazzolo a Vallerano, mentre erano parroci appunto don Pietro Viola insieme a don Ignazio Magni. Nei ricordi che ho potuto raccogliere tra alcuni parrocchiani la processione del quadro in quegli anni partiva dalla chiesa per arrivare fino alla zona dell'antica e oggi dismessa stazione tramviaria per poi tornare in chiesa, mentre dagli anni Duemila la processione fa come un percorso inverso. Essa parte quasi dai confini del paese, ovvero nella zona detta 'della Ponticella', dove è collocata l'antica edicola sacra raffigurante la Madonna di Lourdes, come detto particolarmente amata e costantemente curata dalla popolazione srilankese, per poi risalire verso la chiesa²²⁵. L'itinerario del percorso della processione ha subito dunque un mutamento

Angelo Pasquali (1959-1981); don Euclide Agnesini, don Anselmo Ferrari e don Luciano Scaccaglia fino al 1990; don Pietro Viola con don Ignazio Magni (1991-2001); don Giuseppe Canetti (2001-2004); don Angelo Tamani (2004-2014); don Abdou Rahal (2014-2021); infine, dal 2021 a oggi, don Flavien Tsoluka con don Giresse Mikungu.

²²⁴ Il tema della *via crucis* non sarà qui approfondito. Sarà sufficiente tenere in considerazione che anche questo, negli anni in cui ho svolto la ricerca sul campo, mi è apparso come un ulteriore evento di separazione all'interno della comunità cattolica locale poiché, per esempio, in uno stesso anno (2022) ne sono state realizzate più d'una da differenti gruppi di fedeli ricalcando le stesse divisioni evidenti in altre situazioni.

²²⁵ Alcuni non considerano l'itinerario troppo rilevante dando piuttosto importanza alla processione in quanto gesto simbolico di devozione; talaltri sono dell'idea che oggi non sia più il caso di fare processioni se non ci sono sufficienti persone ad onorare il santo; altri ancora interpretano come volontà divina di cambiare percorso episodi meteorologici straordinari, come quell'anno in cui vi fu un temporale tanto violento e improvviso da interrompere la processione costringendo i fedeli a sparpagliarsi in cerca di un riparo e portando al coperto la sacra immagine.

probabilmente durante il servizio di don Angelo Tamani e di don Abdou Rahal, forse anche dovuto alla presenza della nuova popolazione giunta a Marzolarà tra la fine degli anni Novanta e i primi del Duemila. Come ci dicono alcune testimonianze raccolte sul campo:

Partiamo da là e portiamo la nostra Madonna della Pace, ma con la maestà della Ponticella non c'entra niente, non so perché lo facciamo... Io questa cosa non l'ho capita, ok? Perché è una cosa... noi la nostra Madonna della Pace l'abbiamo qua e lo sappiamo che è la nostra Madonna della Pace. Però non c'entra niente con quella là. L'han fatta collegare con il tempo le persone del paese. Solo che adesso delle persone del paese non ce ne sono più che vengono. Ci sono tanti cingalesi e tante persone da fuori, ma del nostro paese... (intervista con una parrocchiana, 21 settembre 2022).

Una vera e propria continuità nell'organizzazione e nell'esecuzione del rituale si constata dai primi anni Duemila, con l'arrivo della popolazione srilankese che partecipa alla processione della Madonna della Pace con costanza. È proprio in questi ultimi anni che la sua presenza si è rivelata necessaria per portare la pesante effigie sulle spalle poiché sono assenti i giovani italiani che, gradualmente, hanno perso interesse per le cerimonie religiose. Come mi disse una fedele di 84 anni durante la processione del 31 maggio 2022 riferendosi ai ragazzi srilankesi che stavano portando l'effigie: «i nostri giovani non vengono più e noi non abbiamo più la forza... abbiamo bisogno di loro».

Qui a Marzolarà abbiamo il quadro della Madonna della Pace, piuttosto ingombrante... e quindi [gli srilankesi] danno una mano a preparare perché [...] la processione [negli ultimi anni] partiva dalla Ponticella, quindi da là poi dopo a spalla, la processione... c'era da portare il quadro qui in chiesa, quindi loro erano qui. Solo loro c'erano, perché i nostri non si facevano neanche vedere a portare l'immagine della Madonna da là sino a qua perché l'immagine è un po' pesante. Insomma. Si davano il cambio, però ci voleva qualcuno... i nostri giovani latitavano. La facevano a fine maggio, il mese mariano, a fine mese. In onore della Madonna di Marzolarà (intervista a un parrocchiano, 7 marzo 2022).

Si direbbe dunque, richiamando Bernardo Brown (2018b), che i giovani srilankesi costituiscono, come per molte parrocchie italiane, un'iniezione di vitalità. I due parroci che hanno preceduto quelli attuali avevano probabilmente intuito che un futuro della chiesa di Marzolarà sarebbe stato possibile solo includendo le nuove presenze. Sollecitare la partenza della processione dalla maestà (considerata da tutti la 'loro' maestà) ha avuto quindi un duplice

esito. Oltre ad accorpare la parte nuova del paese da un punto di vista urbanistico (poiché le nuove costruzioni si trovano soprattutto nella parte nord, nella zona detta della Ponticella, dove è situata anche l'edicola²²⁶), il modificare il luogo della partenza ha avuto anche un'importanza simbolica notevole soprattutto per gli srilankesi poiché in questo modo risulta chiaro l'elemento di congiunzione, uno scorrimento naturale, tra la 'loro' maestà (esterna al paese, collocata nella sua nuova periferia, sulla strada che conduce ai prosciuttifici oltre la quale vi sono solo appunto gli stabilimenti) e la chiesa principale, che apre il paese provenendo dalla montagna e in prossimità delle altre parrocchie montane²²⁷. Dunque, oggi la processione congiunge la parte *nuova* del paese, più a valle e composta soprattutto da nuovi abitanti, con la parte *vecchia*, più a monte.

Figura 36 Testa della processione della Madonna della Pace del 31 maggio 2023.



Fonte: foto dell'autrice.

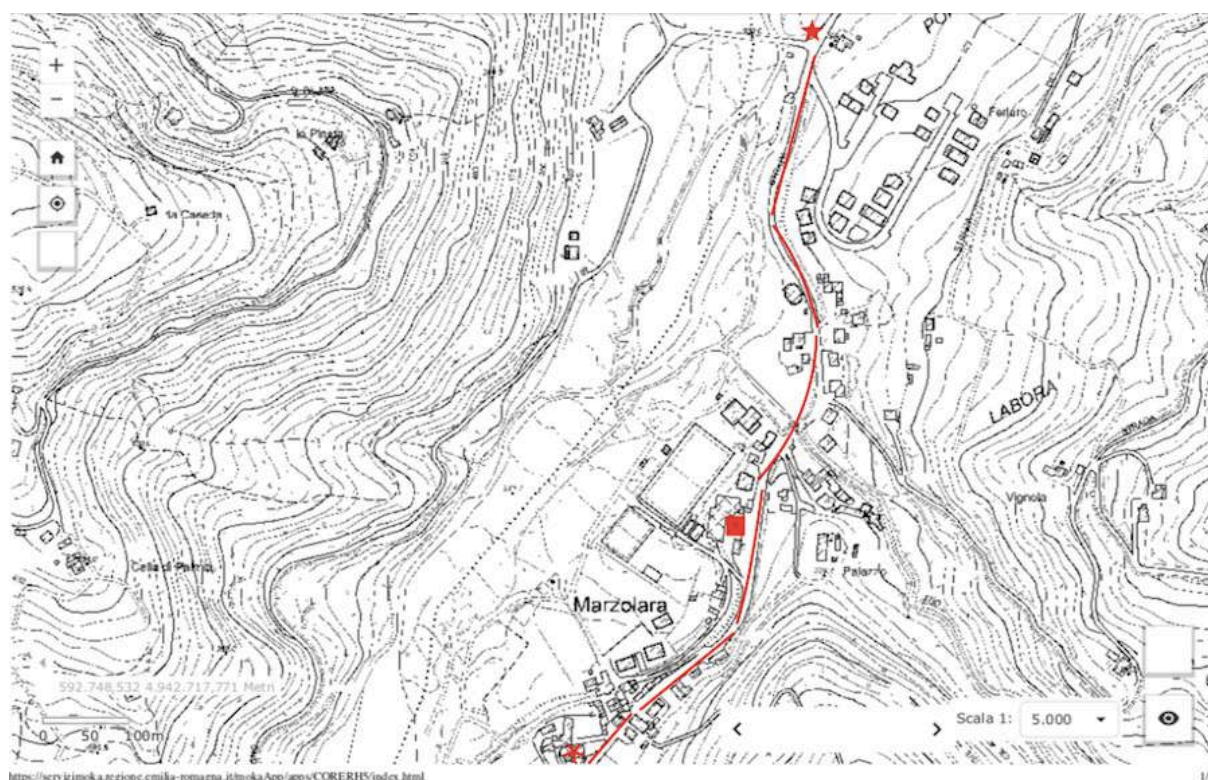
La figura sottostante mostra il percorso (la linea rossa) e i punti di partenza (ovvero la maestà, raffigurata con una stellina) e di arrivo (la chiesa, rappresentata da un asterisco) della

²²⁶ Il quartiere della Ponticella è per altro costituito da edifici fatti costruire dai proprietari del più grosso stabilimento della zona nei primi anni 2000 anche per dare alloggio ai lavoratori, soprattutto stranieri, che lavoravano presso lo stabilimento.

²²⁷ Andando verso sud, il dislivello positivo ha inizio proprio subito dietro alla chiesa di Marzolarà. Lungo la provinciale si sale presto di quota percorrendo poche centinaia di metri di strada. Ci si può quindi agilmente rendere conto quanto Marzolarà costituisca la porta della montagna, con particolare evidenza in epoche passate, quando i transiti non erano così agevoli come lo sono oggi, ma mantenendo ancora oggi la sua appartenenza culturale alla porzione montana della valle.

processione della Madonna della Pace così come si svolge negli ultimi anni. Il quadratino rosso rappresenta il punto in cui in passato la Madonna svoltava per tornare in chiesa, ovvero all'altezza dell'ex stazione tramviaria, nella zona considerata come piazza del paese quando ancora in quella zona erano in attività la stazione, le trattorie e i negozi. Oggi inesistenti.

Figura 37 Percorso della processione della Madonna della Pace di Marzolara.



Fonte: Mappa rielaborata con il sistema GIS regionale (<https://servizimoka.regione.emilia-romagna.it/>, ultima consultazione 19 luglio 2024).

In questo paragrafo si è dunque voluto mettere in evidenza come la processione della Madonna della Pace non solo si sia mantenuta in vita grazie alle nuove presenze immigrate, ma come esse stiano gradualmente trasformando il rituale, come si vedrà ancora più chiaramente nei paragrafi successivi. La prolungata permanenza sul campo infatti mi ha permesso di osservare l'evoluzione del modo di condurre la processione e, soprattutto, mi ha permesso di vedere come gradualmente le comunità srilankesi attribuiscono significato allo spazio che percorre la Madonna e in che modo essi si inseriscono in questi spazi. La comparazione tra le differenti edizioni dello stesso rituale è stata resa possibile partecipandovi in tutti i tre anni consecutivi del mio studio sul campo, durante i quali ho anche potuto cogliere i piccoli segnali di tensione tra i protagonisti del rituale.

7.2 Un parallelo alpino

La processione della Madonna della Pace invita a riflessioni comparative non prive di interesse per chi si occupa di migrazioni e di trasformazioni demografiche nelle aree montane. Essa presenta analogie e interessanti differenze con situazioni di ‘supplenza’ e sostituzione in ambito rituale segnalate per l’arco alpino da Gian Paolo Gri (2010) e, in particolare, con gli esiti di un recente studio di Massimiliano Frairia (2021) sulle comunità della Val Soana, nelle Alpi piemontesi, che insieme a Cogne, in Val d’Aosta, celebrano ogni estate la festa di San Besso. È dunque necessario presentare il culto di questo santo – famoso non solo tra chi vive nella porzione di Alpi Graie che circonda il Gran Paradiso e nelle adiacenti pianure, ma anche negli studi socio-antropologici sulle Alpi grazie al classico articolo di Robert Hertz (1913) e ai molti studi che questo influente lavoro ha ispirato²²⁸ – e sugli spinosi problemi creati dal declino demografico che ormai dalla metà del secolo scorso sta investendo la Val Soana.

Il pellegrinaggio al santuario di San Besso, situato a circa 2000 m di altitudine sul monte Fautenio nelle Alpi nord-occidentali italiane e collocato ai piedi di un imponente blocco scistoso, coinvolge quattro comunità della piemontese Val Soana (Campiglia, Ronco, Valprato e Ingria) e la comunità valdostana di Cogne: i devoti del santo, partendo dai rispettivi luoghi di origine, vi si recano ogni estate il 10 di agosto. Di questo pellegrinaggio venne a sapere, nell’estate del 1912 mentre si trovava in villeggiatura a Cogne, il giovane sociologo Robert Hertz (1881-1915), allievo a Parigi di Émile Durkheim. Incuriosito da questa antica tradizione, Hertz sfruttò le sue sei settimane di vacanza per partecipare al pellegrinaggio (partendo dalla Val Soana), osservare le complesse relazioni tra le delegazioni delle cinque comunità che si congregavano al santuario e raccogliere dalla gente del posto varianti delle leggende riguardanti il santo. Tornato a Parigi, e integrato questo materiale etnografico con ricerche di carattere storico e iconografico, Hertz pubblicò l’anno seguente nella *Revue de l’histoire des religions*

²²⁸ Lo studio di Hertz su san Besso è tornato prepotentemente alla ribalta nell’ultimo decennio del secolo scorso all’interno di un vivace dibattito su rivitalizzazione e continuità nei rituali europei contemporanei. L’antropologo Jeremy Boissevain (1992) aveva notato come a partire dagli anni Settanta si assistesse in Europa a un’inattesa ripresa di attività ludiche e festive in cui vedeva una rivitalizzazione del rituale segnata però da una sostanziale discontinuità rispetto alla ritualità ‘tradizionale’ inevitabilmente spazzata via dalla modernizzazione. Questa tesi è tuttavia stata criticata da altri due autorevoli antropologi, Jeremy MacClancy e David Parkin (1997), sulla base di loro recenti ricerche proprio sulla festa di San Besso. Essi riferivano invece che il culto non solo sopravviveva ma dimostrava uno straordinario grado di continuità rispetto a ottant’anni prima e manifestava una sorprendente vitalità. Il rinnovato interesse accademico nei confronti dello studio di Robert Hertz è stato sottolineato da Cyril Isnart (2009) e da Pier Paolo Viazzo (2013), il quale nota come il pellegrinaggio a San Besso sia un caso emblematico nel dibattito sulla rivitalizzazione dei rituali in Europa e quanto questo culto sia rilevante nella geografia sacra dell’area peri-mediterranea assumendo implicazioni importanti per l’antropologia alpina contemporanea. Lavori più recenti si devono infine a Nora Demarchi (2021) e a Massimo Frairia (2021) che evidenziano l’insorgere di problemi nuovi, legati questa volta ai mutamenti demografici soprattutto della Val Soana.

un articolo presto dimenticato dopo la prematura morte del giovane autore durante la Grande Guerra, ma destinato a conoscere una imprevedibile fortuna a partire dagli ultimi anni del secolo scorso.

Il fine dello studio di Hertz era duplice: da una parte comprendere il percorso che aveva portato alla creazione delle leggende che circondavano il santo, ma dall'altra anche mettere in evidenza le tensioni fra le cinque comunità che ogni anno convergono verso il monte Fautenio, da lui ben percepite nel corso delle celebrazioni del 10 agosto del 1912.

Tralasciando i dettagli sulla figura del santo e le origini del culto per cui si rimanda la lettura ad un mio precedente lavoro (Molinari 2023b), basti sapere che egli fu un soldato della Legione Tebea vissuto nel III secolo²²⁹ e per questo si riteneva avesse particolari poteri di protezione sui coscritti, ovvero i giovani nati nello stesso anno che, divenuti maggiorenni, erano in attesa di essere chiamati a compiere il servizio militare. Per quanto riguarda invece le cinque comunità che conducono il santo in processione, Hertz notava come la più vicina geograficamente al monte Fautenio fosse Campiglia, dalla quale si raggiungeva il santuario percorrendo circa 700 metri di dislivello dopo due ore di salita attraverso un sentiero impervio cadenzato da tappe con piccole cappelle votive. Per raggiungerlo da Cogne bisognava invece camminare otto o nove ore attraverso un sentiero scomodo e superare un passo di 2900 metri. Inoltre, aggiungeva Hertz, nonostante l'esiguità della sua popolazione – evidentemente tale già allora – Campiglia godeva di un particolare prestigio in Val Soana poiché si diceva che fosse il comune più antico della valle e la prima parrocchia cristiana, dalla quale era partita l'evangelizzazione di tutte le altre. Vi erano varie ragioni dunque perché gli abitanti di Campiglia si sentissero stretti al santo da vincoli particolarmente intimi e fossero quindi attenti a non farsi superare dalle altre comunità. Una «separazione morale» (Hertz 1913, p.10) era sentita soprattutto nei confronti di Cogne che, collocata dall'altra parte delle Alpi Graie, apparteneva ad un'altra valle, ad un'altra regione e ad un'altra diocesi. La semplice differenza di posizione geografica, osservava Hertz, sembrava avere l'effetto di determinare differenze di rango tra i cinque comuni coinvolti nonostante i *cognein*, secondo le testimonianze da lui raccolte, si dicessero unanimi nel sostenere la loro comune origine con gli abitanti della Val Soana.

²²⁹ Secondo una diffusa leggenda di origine altomedievale, verso la fine del III secolo vi sarebbe stata una legione dell'esercito romano composta interamente di cristiani originari della regione di Tebe in Egitto, che era comandata da San Maurizio e fu sterminata dall'imperatore Massimiano nel 286 d.C. nei pressi di *Agaunum*, oggi Saint Maurice d'Augaune nel Vallese. Alcuni legionari – tra cui san Besso – sarebbero scampati al massacro e si sarebbero rifugiati nelle valli alpine, dove però vennero riconosciuti e martirizzati: dei luoghi del loro martirio diventeranno, dopo la vittoria del cristianesimo, i santi protettori. La bibliografia sulla Legione Tebea è assai vasta: uno studio di sintesi autorevole è quello di Bolgiani (1997).

Queste differenze di rango tra le comunità emergevano, ed emergono ancora oggi, soprattutto durante la processione. Hertz scrive:

La perpetuità del santuario e della festa è assicurata da una piccola società che comprende cinque parrocchie distinte, Campiglia, Ronco, Valprato, Ingria e Cogne. Di questi cinque comuni, si dice che hanno «diritto a San Besso». Esse hanno tutte contribuito un tempo all'edificazione e poi all'ingrandimento della cappella e ancor oggi si occupano dei lavori di manutenzione e di abbellimento. Ognuna di esse, a turno, ha il compito, anzi l'onore, di preparare la festa, di assicurarne l'organizzazione materiale e il successo, di nominarne gli attori principali, che sono, da una parte, coloro che portano le *fouïaces* e la statua del santo, e dall'altra, il priore» (Hertz 1913, 130)²³⁰.

Tuttavia, come si comprende dalla lettura del lavoro di Hertz, dalla teoria alla pratica il passo può essere lungo. Nel 1913 il «diritto a San Besso», ovvero quello di portarlo in processione, era concesso al maggiore offerente durante un'asta atta a tale scopo. Anni addietro invece la regola era diversa poiché i fedeli di ogni parrocchia portavano a turno la statua, ma a causa dell'intervento di un parroco che aveva promesso una posizione di rilievo a Campiglia e in conseguenza delle liti che ne sorsero, si decise di mettere all'asta tale privilegio, regola che perdura fino ai nostri giorni (Demarchi 2021, p. 23). Hertz è testimone dei vivi contrasti tra le cinque parrocchie, in particolare assiste all'emarginazione di Cogne durante i festeggiamenti: egli fa dapprima notare la messa in disparte dei fedeli *cognein* e gli abiti sommessi delle loro donne, infine racconta dei litigi e ci parla di come gli abitanti della Valle Soana considerassero i residenti dall'altra parte delle montagne come degli intrusi.

Sebbene oggi i conflitti tra le comunità si siano molto attenuati, Nora Demarchi (2021, p. 57) evidenzia come solo nell'anno 2011 i *cognein* siano stati riammessi al diritto di portare il santo, e dunque a partecipare all'azione centrale della festa: la processione in cui, al termine della messa, la comunità dei fedeli lascia la cappella e fa il giro del monte da sinistra a destra recitando il rosario con la statua del santo sulle spalle. A portare la raffigurazione del santo vestito da romano con la palma del martirio in mano sono quattro o otto uomini.

²³⁰ La traduzione di questo passo, e di tutti quelli qui citati, è mia. Dell'articolo su San Besso esiste una traduzione italiana nel noto volume einaudiano che raccoglie, a cura di Adriano Prosperi, i principali lavori dello studioso francese (Hertz 1994a). Per una grave svista, in questa edizione italiana (*San Besso. Studio di un culto alpestre*, in Hertz 1994, 165-216) è però sparita (Hertz 1994a, 174) proprio la frase cruciale in cui Hertz osserva che: «De ces cinq communes, on dit qu'elles ont 'droit à saint Besse'». Una traduzione corretta invece è quella che compare in Hertz (1994b, 27). Le *fouïaces* erano strutture piramidali ornate di nastri che due ragazze portavano sul capo in processione (Hertz 1913, 126-127).

Oggi, è sempre più difficile trovare braccia robuste per portare il santo in processione poiché in particolare la Val Soana ha subito un forte spopolamento negli ultimi decenni. Riflettendo su questa sempre più manifesta carenza di braccia, Massimiliano Frairia (2021, p. 75) nota che per il momento «a supplire a queste assenze, garantendo la sopravvivenza di pratiche rituali che rischierebbero di essere condannate all'estinzione, sono comunque persone del posto, di località limitrofe», ma non esclude che «in futuro [...] le supplenze possano essere effettuate da figli di immigrati o neo montanari» (2021, p. 73).

L'uso del termine e del concetto di «supplenza» da parte di Frairia non può non richiamare alla memoria quanto Gian Paolo Gri ha scritto alcuni anni fa intorno ad analoghe difficoltà da lui osservate in Carnia e ai processi di adattamento e trasformazione che tali difficoltà avevano innescato. «In molti paesi», scriveva l'antropologo friulano, «si è avvertito che non erano più sufficienti le forze degli attori tradizionali del rituale. Ci sono state supplenze; è subentrato l'appoggio delle istituzioni, del comune, dell'assessore, della pro-loco, di questa o quella associazione, fino alla protezione civile più di recente» (Gri 2010, p. 9). E a proposito delle antiche 'compagnie dei giovani', di cui era tradizionalmente prerogativa l'organizzazione di gran parte dell'attività rituale nei paesi della Carnia, aggiungeva:

Le antiche 'compagnie' dei giovani scapoli, fino all'ultima versione normalizzata (quella dei 'coscritti') hanno dovuto fare i conti con la demografia. In molte località, là dove i giovani maschi latitavano per numero o per timidezza, sono subentrate a dare man forte le ragazze; in altri paesi, si sono sostituiti i bambini; in altre comunità ancora, sono stati alcuni adulti a farsi carico della tradizione che spettava ai più giovani, a tirare il carro e riaggregare, con l'esempio, una parte della generazione nuova (Gri 2010, p. 11).

Tanto le indagini di Gri in Carnia quanto quelle di Frairia in Val Soana indicano che quando si è costretti a «fare i conti con la demografia», quando cominciano a mancare gli attori a cui spetta assicurare la continuità del rituale, si impone la necessità di strategie di adattamento della festa alle nuove situazioni. Se Gri ci parla di casi di «supplenza» in cui le ragazze del paese, o i bambini, si sostituiscono alle compagnie dei giovani, Frairia constata che, per il momento, a supplire alle assenze sono persone del posto o provenienti da località limitrofe, ma ipotizza che in futuro le supplenze possano essere effettuate da figli di immigrati o 'nuovi montanari'. Questo in parte sta già avvenendo a Cogne: sia Demarchi (2021, p. 70) che lo stesso Frairia (2021, p. 74) notano infatti come oggi siano persone di differenti origini e figli di immigrati a formare il gruppo dei coscritti *cognein*. Particolarmente significative le parole di un

interlocutore di Nora Demarchi (2021, p. 70): «Quest’anno a Cogne sono nati solo quattro bambini, di cui tre sono figli di persone immigrate. Tra diciotto anni la statua di San Besso sarà portata da coscritti di origine rumena. È questa la grande forza del rituale»²³¹.

Proprio a proposito del diritto a portare San Besso, e sulle controversie che questo causava, sono molto interessanti alcune riflessioni di Hertz sul futuro di quella che definisce la «comunità di San Besso». Lo studioso francese era certo che il rituale non avrebbe resistito ancora a lungo «all’invasione delle genti di città, alle idee e agli usi moderni» e ipotizzava che, a causa dell’affievolirsi della fede, la lotta per il «diritto a San Besso» avrebbe rischiato di non trovare più concorrenti poiché, scrive metaforicamente, la statua sarà diventata pesante da portare per delle spalle che la fede non fortificherà più: «qui sait même si la charge trouvera encore des amateurs? La statue sera devenue bien pesante pour des épaules que la foi ne fortifiera plus » (Hertz 1913, p. 136).

Una situazione analoga a quella di San Besso, in cui la statua del santo diventa pesante da portare per delle spalle non più fortificate dalla fede, sembra proprio essere quella della Madonna della Pace di Marzolarà in cui i giovani del posto non frequentano più la chiesa e in cui, come vedremo nei prossimi paragrafi, il fervore della fede è tenuto vivo soprattutto dalle famiglie srilankesi. La statua non si è solo fatta pesante in senso fisico per le braccia indebolite di una popolazione diradata e invecchiata, che non è più in grado di dare continuità alla processione senza supplenze o sostituzioni da parte di giovani ‘forestieri’, ma anche in senso metaforico. La presenza di nuove comunità che stabiliscono un legame di appartenenza al santo locale – che metaforicamente rappresenta anche il legame al territorio che esso in qualche modo rappresenta – porta inevitabili frizioni con chi considera avere maggiore diritto di proprietà su di essi.

Prima di tornare alla processione della Madonna della Pace a Marzolarà, è necessario nel prossimo paragrafo presentare la comunità cattolica srilankese del parmense cercando di fornire

²³¹ Diversa ancora è la ‘strategia di adattamento’ documentata e analizzata da Davide Porporato in un suo recentissimo studio sulla Badia (*Baio* in occitano) di Sampeyre, un comune dell’alta Val Varaita, nelle Alpi piemontesi, che dai 6.584 abitanti del 1901 ha visto la sua popolazione crollare a 1.355 unità nel 1991 e calare ulteriormente a meno di mille nel 2021. Evoluzione di arcaici riti carnevaleschi, la *Baio* è la rievocazione storica di una leggendaria cacciata dei Saraceni che richiede un’ampia partecipazione di attori. Grazie a minuziose rilevazioni quantitative longitudinali, Porporato (2023, 111-115) è in grado di mostrare che ancora nel 1992 ben 201 dei 318 attori – dunque il 63% – abitavano nel comune, a fronte di soli 53 attori (16,7%) originari di Sampeyre ma abitanti altrove; nel 2017 il numero degli attori era salito a 357, ma gli ‘abitanti’ erano drasticamente scesi a 77 (21,6%), mentre quello degli ‘originari’ era salito a 205 (57,4%). Ad assicurare la continuità della festa non sono dunque nuovi abitanti ma piuttosto degli oriundi che, praticando una forma di pendolarismo avvicinabile a quelle studiate da Bravo (1984), riaffermano ritualmente la loro appartenenza alla comunità ritornando al luogo d’origine per partecipare alla *Baio*.

elementi utili per comprendere l'inserimento dei migranti srilankesi cattolici nella parrocchia di Marzolaro e quindi il loro ruolo nel dare continuità alla processione della Madonna della Pace. Nonostante questo inserimento sia per certi versi 'positivo' poiché viene generalmente riconosciuta, da parte dei parrocchiani più anziani, la sua importante funzione per dare continuità al rituale, questa compresenza non è priva di conflittualità poiché si trova in un processo di assestamento continuamente minato dai mutamenti che si susseguono, come l'arrivo di nuovi parroci o l'istituzione di nuove celebrazioni. È dunque importante seguire non solo le evoluzioni della storica processione, ma anche i mutamenti che occorrono al di fuori di questa, nel contesto parrocchiale, e che con le celebrazioni vanno di pari passo.

7.3 La comunità cattolica srilankese di Parma

La partecipazione di differenti comunità al pellegrinaggio e alla processione di San Besso, occasione rituale nella quale si evidenziano, oltre che condivisione, anche motivi di contrasto, porta a fare una riflessione sulle eterogenee presenze comunitarie che si evidenziano anche durante la processione della Madonna della Pace di Marzolaro e sulle loro relazioni.

La comunità cattolica srilankese che partecipa alla processione è infatti raggruppata in associazione (පාර්මා ක්‍රිස්තු සංගමය: 'associazione cristiana parmense', come si legge sulla sua pagina Face Book²³²). Come accennato nei capitoli precedenti, fino al 2023 la chiesa di Marzolaro era l'unica fuori dalla città di Parma a celebrare messe in lingua non italiana. Da molti anni infatti la chiesa di Marzolaro funge da luogo aggregativo non solo per i cattolici srilankesi del paese ma anche per coloro che vivono nei comuni confinanti, come Felino, Sala Baganza, Langhirano, Lesignano, e che qui si trovavano a confluire. Questo è un caso di mobilità dei fedeli in cerca della 'propria' chiesa ben descritto da Samuele Davide Molli (2022) per quanto riguarda le chiese in Lombardia in un processo che, come spiega Molli, sfida il tipico modello parrocchiale cattolico incentrato su una sola chiesa, che è quella appartenente generalmente al territorio di residenza, espandendosi in altri territori.

Per anni quindi le messe in lingua singalese si sono tenute ogni quarta domenica del mese grazie alla presenza itinerante di un sacerdote srilankese che, come già detto precedentemente, si prendeva cura non solo della comunità marzolarese dello Sri Lanka ma anche di molte altre della stessa nazionalità sul territorio regionale ed extra regionale.

²³² <https://www.facebook.com/profile.php?id=100017226631146> (ultima consultazione: 23 agosto 2024).

Il giorno 28 maggio 2023, tuttavia, un altro importante cambiamento ha mutato gli equilibri che si erano stabiliti negli anni nella comunità cattolica marzolarese. Se la collaborazione con un sacerdote ‘aggiuntivo’ (ma di passaggio e non residente in loco) era già stata avviata dal parroco siriano di Marzolarà, questa è stata poi estesa dai parroci di origine congolese ma non senza alcune scosse interne alla parrocchia al momento dell’avvenuto ‘insediamento’ del nuovo sacerdote in sostituzione di quello precedente.

Già da molto tempo infatti, la comunità cattolica srilankese di Marzolarà chiedeva al vescovo di Parma di autorizzare l’arrivo di un sacerdote che si curasse *specificamente* della comunità cattolica srilankese parmense. Questo desiderio è stato assecondato proprio negli anni del mio lavoro sul campo, durante i quali ho potuto osservare le non facili relazioni tra gruppi che apparentemente presentavano la volontà di convivere e «camminare insieme» (secondo un’espressione usata comunemente dai parrocchiani), ma al loro interno dovevano affrontare le incomprensioni dovute a differenti visioni e concezioni di comunità religiosa.

L’arrivo di un nuovo parroco dallo Sri Lanka, che ancora non parlava italiano, è stato in parte causa di trambusto poiché in un primo momento è stato percepito da alcuni parrocchiani locali come la nascita – non condivisa – di un’ulteriore parrocchia, la decima. Infatti, contrariamente all’uso del termine ‘cappellania etnica’ utilizzata in senso ampio dalla struttura ecclesiastica e ripresa dalla letteratura sociologica e antropologica (Brown 2018b; Ambrosini et al. 2018; Lagomarsino 2021; Ambrosini et al. 2022), un dialogo con l’ufficio pastorale dei migranti di Parma²³³ mi ha permesso di comprendere come quella di Marzolarà non si possa definire propriamente una cappellania in quanto il sacerdote incaricato della cura delle anime srilankesi che convergono nella chiesa di Marzolarà non ha (ancora) diritto al sostentamento da parte del clero, ovvero non è alle dipendenze della Diocesi locale e non riceve da questa nessuna retribuzione. In altre parole, al sacerdote non è stato formalmente affidato l’incarico di cappellano da parte del vescovo, ma assume soltanto la funzione di coadiuvante (linguistico)

²³³ L’ufficio Pastorale dei Migranti è l’organismo pastorale costituito per assicurare l’assistenza religiosa ai migranti, italiani e stranieri. Sul sito dell’ufficio si legge: «lo scopo principale è quello di promuovere nelle comunità cristiane atteggiamenti ed opere di fraterna accoglienza nei riguardi dei migranti e stimolare nella stessa comunità civile la comprensione e la valorizzazione della loro identità in un clima di pacifica convivenza, rispettosa dei diritti della persona umana. L’ufficio Pastorale dei Migranti diocesano è un’espressione locale della Fondazione Migrantes, organismo pastorale della Conferenza Episcopale Italiana. Finalità specifiche: insieme a Missio e Caritas, promuove e coordina l’opera di evangelizzazione e di promozione umana, soprattutto per immigrati esteri e profughi; offre alle parrocchie sussidi per la catechesi e la pastorale; coordina la celebrazione di feste con gli immigrati; favorisce il dialogo ecumenico; si impegna a far inserire nel Nuovo Assetto Diocesano un’attenzione specifica per una pastorale rivolta ai migranti cattolici, favorendo lo scambio di esperienze di accoglienza, di integrazione e di disponibilità a mettere a disposizione locali per il culto e per le riunioni» (sito: https://www.diocesi.parma.it/diocesi_2015/index.php?option=com_content&view=article&id=81&Itemid=612 ultima consultazione: 12 luglio 2024).

del parroco di Marzolarà. Questo punto è interessante poiché vi sono alcune questioni che concorrono, in generale, alla definizione e alla nomina di un cappellano. Innanzitutto, quella del mantenimento del sacerdote invitato da parte della comunità immigrata²³⁴. In secondo luogo, la questione del riconoscimento dell'autorità sull'intera comunità cattolica locale. In ultima battuta, ma non meno importante, c'è il rischio che la nomina formale di un cappellano dedicato ad assistere una comunità etnica specifica (da qui il termine cappellanie etniche) possa indurre alla separazione tra i differenti gruppi di persone che utilizzano la stessa chiesa anziché favorire la loro unione (o la loro «comunione», per usare un altro termine utilizzato dalle gerarchie ecclesiastiche e da alcuni parrocchiani). I coadiuvanti del parroco, presenti nei luoghi dove vivono immigrati di una stessa nazionalità, spesso non parlano la lingua italiana e sono di fatto dei sacerdoti che si curano di una comunità specifica ma, come nel caso di Marzolarà, non sono necessariamente nominati cappellani dal vescovo della diocesi. Dunque, lo scopo della presenza di un sacerdote aggiuntivo è che le comunità religiose che si distinguono linguisticamente (la distinzione linguistica è più appropriata rispetto a quella etnica) possano trovare in lui un aiuto nell'inserimento nella comunità cattolica locale²³⁵.

Vi sono alcuni dettagli della giornata dell'insediamento del sacerdote, che riprendo dal mio diario di campo, che penso possano restituire l'atmosfera di quell'evento. L'accoglienza di padre S. è avvenuta, come detto, il giorno 28 maggio 2023 ed è stato un momento molto atteso dalla comunità srilankese, differentemente da quella italiana che si è trovata a constatarne semplicemente l'arrivo, benché una piccola parte dei parrocchiani (sostanzialmente due figure di riferimento) si sia prodigata all'ultimo momento affinché la festa dell'accoglienza avvenisse al meglio. Le bambine srilankesi preparavano le danze tradizionali da settimane. Quel giorno le bandiere italiana, srilankese e vaticana sventolavano sui cancelli del cortile della chiesa; un tappeto rosso era stato steso all'ingresso, contrassegnato da due colonne bianche portafiori che lo impreziosivano; un cartello in inglese con la scritta «Welcome Father S.» campeggiava sul

²³⁴ Per rimanere nella diaspora srilankese, problemi simili si sono verificati con l'invito e il mantenimento del sostentamento del monaco buddista presente a Felino, che è stato presente nel *pansala* (termine con cui si designa il tempio buddista) solo per un anno, appunto perché non è stato possibile per la comunità trovare un accordo per il suo sostentamento continuativo. Nello specifico il tempio buddista di Felino era stato allestito in un retro-ufficio per pratiche burocratiche per gli stranieri.

²³⁵ Come scrive Giovanni Cordova (2022a, p.9) «Le cappellanie rappresentano una delle strutture che la Chiesa cattolica prevede per la cura pastorale dei migranti. Istituite dall'istruzione *De Pastoralis Migratorum Cura* (1969), secondo quanto elaborato dal Pontificio Consiglio della pastorale per i migranti e gli itineranti la cappellania viene di norma istituita nei casi in cui “non appare opportuna né la parrocchia personale, né la missione con cura di anime. La cappellania fa capo ad un sacerdote, detto cappellano o missionario, della stessa lingua dei migranti, al quale è affidato l'incarico della cura spirituale dei migranti nell'ambito di un territorio ben definito. [...] Il cappellano non appartiene alla diocesi nella quale esercita il ministero sacro, ma proviene dal Paese degli stessi migranti”».

portone della chiesa. L'accoglienza è stata accompagnata dalle danze svolte dalle bambine srilankesi di Marzolarà vestite con abiti tradizionali ed il piccolo corteo era aperto dalle insegne aristocratiche srilankesi (dette *sesath*). Oltre al nuovo sacerdote, erano presenti il sacerdote srilankese uscente, gli esponenti dell'ufficio pastorale migranti, i parroci locali. Tutti gli ecclesiastici sono stati accolti con doni floreali all'ingresso della chiesa e la celebrazione è stata aperta dall'accensione della tradizionale lanterna (*poltel pahana*)²³⁶ da parte di tutte le personalità importanti presenti all'evento: gli ospiti, gli organizzatori.

Nonostante non fossimo ancora nel mese mariano, in quell'occasione è stato tuttavia esposto il quadro della Madonna della Pace conferendo ulteriore importanza all'evento festivo e facendo un'eccezione rispetto all'uso locale di esporre il quadro solo il 31 di maggio, in occasione della processione. Davanti al quadro è stato poi posato uno dei due *sesath*, mentre l'altro è stato collocato sotto alla figura di Sant'Antonio da Padova, proprio nel lato opposto della navata dell'interno della chiesa.

La messa è stata celebrata da entrambi i sacerdoti srilankesi (uscente ed entrante) interamente in lingua singalese. Solo un saluto finale è stato fatto in italiano, e non del tutto concordato, dal parroco del paese. Al termine della messa, presso il circolo, erano pronte le pietanze della cucina srilankese per un pranzo collettivo. Come in altre occasioni festive, non c'erano altri marzolaresi all'infuori di quelli di origine srilankese. Inoltre, erano presenti moltissime persone della stessa comunità allargata provenienti dai comuni limitrofi.

Vi sono molti elementi che concorrono a generare difficoltà di incontro e partecipazione reciproca tra le due comunità cattoliche²³⁷ e alcuni di essi, anche se non tra i più importanti, potrebbero essere i seguenti. Un primo elemento potrebbe essere il cambio dei parroci di Marzolarà²³⁸, avvenuto solo un anno e mezzo prima, e l'apparente presenza di due livelli di autorità degli stessi: uno più giovane – dottorando in teologia – e uno più anziano, più autorevole. Questo è un doppio riferimento che indebolisce la figura unica che generalmente è nelle consuetudini dei parrocchiani e che restituisce un senso di temporaneità, in attesa di un cambiamento definitivo. Alcuni srilankesi erano infatti addirittura convinti che in un prossimo futuro il sacerdote srilankese potesse prendere il posto di uno dei due parroci locali (il più

²³⁶ *Poltel pahana* è una lanterna cerimoniale alta due metri circa, che porta sulla sommità la rappresentazione di un gallo selvatico (*vali kukula*) che è simbolo nazionale di prosperità e di pace. È costituita da due o tre vassoi concentrici posti uno sopra l'altro in cui sono posati i lumini che a turno vengono accesi da tutte le personalità di rilievo presenti all'evento. Essa è utilizzata in Sri Lanka, così come nella diaspora, nelle cerimonie più importanti anche nelle ritualità buddiste e induiste.

²³⁷ In questa sezione mi occupo soltanto di quella genericamente individuata come di origine srilankese e quella degli oriundi. Come vedremo successivamente, al loro interno vi sono suddivisioni più complesse.

²³⁸ Come si è potuto vedere nella cronologia di successione dei parroci descritta nel paragrafo 7.1.

giovane), un'aspettativa molto lontana dai programmi della diocesi di Parma che invece vede il *coadiuvante* srilankese come una posizione temporanea. Dunque, esattamente il contrario.

La non coincidenza delle visioni e delle intenzioni delle due comunità cattoliche risulta evidente anche nel disaccordo sulla definizione del ruolo del sacerdote srilankese entrante. Ho potuto infatti discorrere del concetto di cappellania con più interlocutori e, a parte i diretti interessati che si definiscono cappellani, le altre figure ecclesiastiche non li definivano tali, quanto piuttosto coadiuvanti temporanei, aiutanti, ma che non godono dell'attribuzione vera e propria di cappellano. Tale disaccordo trova evidenza anche nella locazione del sacerdote presso il seminario dei Saveriani di Parma, non all'interno delle strutture della chiesa di Marzolaro come auspicato da alcuni srilankesi del posto.

Figura 38 Un momento della celebrazione della giornata di accoglienza del nuovo sacerdote srilankese (28 maggio 2023).



Fonte: foto dell'autrice.

Per molto tempo Marzolaro ha costituito geograficamente, per i cattolici srilankesi del parmense, il principale punto d'incontro della diaspora locale per varie ragioni che abbiamo già affrontato e anche perché è qui che si trovava l'unica chiesa della provincia dove si poteva assistere alle messe in lingua singalese. Dal suo arrivo, padre S. ha introdotto un'importante

novità cominciando a celebrare regolarmente la messa in singalese non solo nella chiesa di Marzolaro, ma anche in quella di Sala Baganza e di Langhirano, trovando il favore dei rispettivi parroci locali (non è riuscito invece a fare lo stesso nella parrocchia di Felino). Questo fatto, che apparentemente è una componente positiva del processo di accompagnamento alla liturgia in lingua, è divenuto fattore di riflessione critica per alcuni credenti srilankesi che insieme a me hanno considerato che, benché il nuovo sacerdote sia una risorsa umana encomiabile e si ritengano fortunati ad averlo finalmente con loro, ora che v'è un sacerdote con maggiore disponibilità di tempo rispetto al precedente (e collocato nei loro pressi) la loro comunità sta subendo anche per questo una disgregazione interna. È per questo che oggi, diversamente da quello che ho potuto osservare nei miei primi mesi sul campo, i credenti srilankesi possono transitare su diverse chiese: quella di Marzolaro, di Sala Baganza oppure di Langhirano.

A questo punto è stato per me inevitabile, ancora una volta, effettuare un paragone tra le interazioni dei parrocchiani all'interno delle due componenti maggioritarie della comunità cattolica marzolarese. Questo perché ho riscontrato una similitudine nella mancata coesione sia della parte italiana delle comunità cattoliche sia di quella srilankese, che hanno visto diverbi interni per ragioni del tutto simili. Per entrambe le comunità cattoliche alcune delle ragioni delle dispute interne era il modo di conduzione dei canti e le modalità di inclusione dell'assemblea alla partecipazione liturgica. Per queste ragioni ancora oggi una parte dei parrocchiani italiani preferisce recarsi a Felino per la messa domenicale piuttosto che nel loro paese, Marzolaro, e lo stesso accade per alcuni parrocchiani srilankesi di Marzolaro che si recano a Sala Baganza o a Langhirano.

Se ne può concludere dunque che non solo per gli srilankesi, ma anche per gli italiani si sia creato un sistema territoriale fluido in cui Marzolaro non è più l'unico centro comunitario, ma presenta delle alternative. Anche se ovviamente il paese permane il luogo di attrazione della diaspora srilankese soprattutto parmense, ma non solo, oggi non si esclude una sua mobilità verso altri territori con differenti attrattori²³⁹. Allo stesso modo parte della comunità cattolica dei 'vecchi abitanti' non ha più solo la chiesa di Marzolaro come punto di riferimento, ma anche le chiese dei paesi limitrofi.

Vi sono poi differenti strati di complessità che al mio sguardo risultano evidenti soprattutto dall'osservazione della processione della Madonna della Pace di cui tratterò ancora più

²³⁹ Il concetto di 'sistema territoriale' è stato affrontato nel capitolo IV in merito ai luoghi di interesse della diaspora srilankese emiliano romagnola in riferimento ai luoghi di presenza degli stabilimenti, dei maggiori centri religiosi (siano essi pansala buddisti, luoghi di pellegrinaggio cattolici o importanti 'cappellanie') o luoghi in cui sono attivi servizi per migranti.

approfonditamente nel paragrafo successivo. Tale complessità si riscontra innanzi tutto nell'incontro interculturale di modi di concepire il rito. Come evidenzia Bernardo Brown (2018b, p. 224), l'istruzione pontificia *Erga Migrantes Caritas Christi* del 2004 rilevava che l'inevitabile sradicamento che comporta il trasferimento all'estero per un migrante non deve essere aggravato dallo sradicamento anche dai suoi rituali religiosi o dalla sua identità culturale. Per questo, quando i gruppi di immigrati sono particolarmente numerosi e omogenei, la Chiesa pensa sia necessario incoraggiarli a mantenere le loro specifiche tradizioni cattoliche e ritiene, secondo questo documento, di doversi impegnare per garantire un'assistenza religiosa organizzata da parte di sacerdoti che condividano la lingua, la cultura e modalità rituali con i migranti. Come sottolinea Brown (2018b, p. 222):

European Christian churches that were fairly homogeneous religious institutions bounded by language, territory, and ethnicity, have become complex and culturally diverse formations where multiple and conflicting interests and traditions coexist. European secularization therefore did not give way to the fading of religious values and the emptying of churches. Instead, Catholic and Protestant congregations have been renewed with the inflow of young and devoted migrants who enliven parishes and religious festivities from the laity as well as the clergy.

Una chiesa sempre più multiculturale richiede interventi calibrati poiché l'incontro delle diversità accade anche sul piano clericale. Un clero, quello italiano, che accoglie il nuovo non senza limiti e in cui si giocano, anche in questo contesto, dinamiche di potere (Brown 2017; 2018b; Ambrosini 2019). Come mi disse il rappresentante della Migrantes di Parma, oggi defunto, vi sono «continue sbavature» (come egli stesso le chiamò) anche all'interno del mondo clericale che non aiutano il processo di inclusione. Anche all'interno del clero infatti si riflettono visioni sulla presenza migrante che sono assimilabili a quelle che caratterizzano la società civile, in cui la nuova presenza è concepita come *temporanea* nonostante i suoi caratteri portino a dedurre il contrario. La chiesa cattolica, come ci ricorda ancora Brown (2018b, p. 221), «makes special efforts to attend to the pastoral and cultural needs of Christian transnational workers. Ethnic chaplaincies celebrate mass in a variety of languages and encourage migrants to replicate national traditions, festivities, and devotions». Nonostante questo approccio mostri una sensibilità verso le comunità migranti, il clero talvolta etichetta questi rituali e tradizioni come pratiche culturali chiaramente distinte dall'ortodossia determinata dal cattolicesimo europeo. Il clero italiano spesso tratta il suo omologo immigrato come è trattata la manodopera straniera in altri contesti (lavoratori temporanei ai quali è

generalmente preclusa la possibilità di cambiare le regole interne delle organizzazioni di cui fanno parte o per cui lavorano) e frena i suoi tentativi di rivitalizzare le comunità cattoliche locali.

Figura 39 Un momento della festa Poson.



Fonte: foto dell'autrice.

Dall'altra parte v'è da riconoscere che lo stesso problema si ripropone all'interno delle comunità cattoliche straniere, in cui i sacerdoti delle comunità immigrate sono preoccupati che con lo sradicamento dei migranti dai territori di provenienza si possano attuare distorsioni nelle celebrazioni e che l'identità srilankese si ibridi e si fonda con comportamenti e valori altri (Brown 2018b). Per questo motivo, come ho potuto anche riscontrare in molte cerimonie srilankesi sia cattoliche sia buddiste a Marzolaro, per entrambi i sacerdoti che si sono susseguiti è fondamentale che i migranti ricordino di preservare le loro tradizioni. Dal punto di vista della popolazione migrante e delle diocesi invianti, non solo quindi ci si aspetta che i preti srilankesi in Italia si comportino come portatori di cultura, capaci di riprodurre al meglio le logiche del cattolicesimo srilankese (Brown 2018b), ma essi hanno anche il compito di ricordare l'importanza delle tradizioni srilankesi in generale, anche quelle civili o derivanti dalla tradizione buddista, religione maggioritaria nel Paese di origine. Questo è dimostrato dalla festa

Poson²⁴⁰, di cui propongo una fotografia (Figura 39), che si è celebrata a Marzolarà il 22 giugno 2024 e in cui, alla presenza dei tre monaci buddisti provenienti da Spilamberto per l'occasione, don S. (al microfono) ricorda quanto sia importante mantenere le tradizioni srilankesi.

7.4 I santi prendono spazio

7.4.1 Recenti sviluppi di una storica processione

Si è visto dunque quanto possa essere importante la funzione del parroco nel costruire l'unità della parrocchia e come sia rilevante la collaborazione con i sacerdoti coadiuvanti, ma anche come talvolta possa essere difficile comprendere gli sviluppi di un processo in continua evoluzione. In questo paragrafo proverò a descrivere ciò che ho personalmente osservato nel momento in cui le conseguenze dei mutamenti in atto si sono manifestate e sono venute maggiormente alla luce, ovvero durante le processioni della Madonna della Pace a cui ho partecipato ogni 31 di maggio, nei tre anni e mezzo della mia presenza sul campo: nel 2022, nel 2023 e nel 2024.

Come detto, da ormai svariati anni la processione parte dalla Maestà della Ponticella. Per condurre al termine del paese la pesante effigie, nell'ora precedente alla processione, due dei più attivi parrocchiani (due anziani uomini italiani che hanno ormai superato la settantina) si occupano di caricare l'immagine su un *pick-up* coadiuvati da altri giovani uomini srilankesi e da alcuni piccoli aiutanti (generalmente bambini srilankesi, che sono incaricati di portare gli arredi sacri più leggeri) e da altri adulti (che trasportano i materiali più pesanti). Nello stesso momento, presso la Ponticella, donne srilankesi si occupano di abbellire la maestà con addobbi floreali e drappi colorati. È spesso presente un tappeto rosso steso davanti alla maestà sul quale sono accuratamente distribuiti candeline accese e petali di fiori, che vanno a formare delle figure come lettere o cuori.

Ho potuto notare come nel corso degli anni si sia progressivamente ampliata l'area decorata dai drappi. Se nel primo anno ci si limitava infatti a decorare l'edicola e la siepe che la protegge, anche attraverso l'apposizione di fiocchi colorati tra i rami della siepe, nell'ultimo anno la decorazione ha subito decisamente un ampliamento. I drappi di colore azzurro e bianco, i colori della Madonna, ancorati all'edicola si diramavano per alcune decine di metri sulla sua destra

²⁴⁰ *Poson* è una festa che si celebra generalmente a metà giugno, con il cambio della luna, per commemorare l'arrivo del buddismo in Sri Lanka. Nel Paese asiatico ogni giorno di luna piena (*Poya*) è una festività. Alcuni corrispondono a festività particolari, come la celebrazione del nuovo anno (in aprile), a maggio il *Vesak*, che è la celebrazione della nascita, dell'illuminazione e della morte del Buddha, e infine il *Poson*.

ed altre decine di metri sulla sua sinistra andando così ad estendere enormemente l'area della 'maestà dei cingalesi'. Gli stessi drappi erano resi ancor più visibili dalla presenza di bandierine bianche e azzurre conficcate nel terreno che seguivano la loro stessa direzione. Come nota Giovanni Cordova (2023) questa prassi rituale, ampiamente diffusa in Asia meridionale in contesti buddisti e induisti oltre che cattolici, assume la principale funzione di orientamento spaziale e temporale poiché le bandierine indicano l'occorrenza della festa e l'ubicazione del centro rituale verso cui i fili convergono.

Una volta collocato il quadro della Madonna della Pace su dei picchetti di supporto posti proprio davanti all'edicola, e una volta terminato di addobbare l'edicola stessa, si attende l'arrivo dei parroci. Come attestano le fotografie reperite da Face Book, nell'anno precedente il mio arrivo v'era ancora il parroco di origini siriane, il solo sacerdote presente alla processione (anno 2021). Il primo anno in cui partecipai al rito, anno 2022, era presente il solo parroco in carica. Nel 2023 invece erano presenti entrambi: il principale e il coadiuvante. Infine, nell'ultimo anno (2024), erano presenti sia questi, sia il referente di Migrantes, sia il nuovo sacerdote srilankese, sia il vicario episcopale. Una presenza copiosa di chierici che, oltre a me, ha stupito anche qualche anziano parrocchiano.

Tra le tante novità, oltre alla presenza della banda civile di Calestano chiamata per l'occasione e che non aveva mai partecipato alla processione negli ultimi anni, una molto importante ha attirato più di tutte la mia attenzione. Ovvero la presenza di altre tre piccole madonne che, proprio pochissimi minuti prima dell'inizio del rito, sono state collocate dagli srilankesi su un tavolino di fronte all'edicola (Figura 40).

Mi è stato spiegato poi che le tre madonne, per così dire 'aggiuntive', rappresentavano la comunità srilankese di Sala Baganza, quella di Felino e quella di Langhirano. Su Felino c'è stata incertezza da parte di alcuni poiché a Felino, pur essendoci una nutrita comunità cattolica srilankese, non si celebra messa in singalese. Esse quindi sono state poste davanti alla Madonna di Lourdes dell'edicola e, quando la processione con il quadro della Madonna della Pace è partita, le hanno fatto strada nell'apertura della processione, tutte in cammino verso la chiesa. Come si può vedere nella Figura 41, le tre madonne seguono la testa della processione (aperta dalla croce, portata da un anziano parrocchiano, seguita poi dalla banda e dai bambini) e precedono la Madonna della Pace.

Figura 40 Un uomo finisce di collocare anche la terza madonna davanti all'edicola.



Fonte: foto dell'autrice.

Figura 41 Un momento della processione che attraversa il centro del paese (31 maggio 2024).



Fonte: foto dell'autrice.

Anche nell'ultimo anno ho potuto raccogliere i numerosi commenti degli anziani parrocchiani che spontaneamente si riferivano al fatto che se non fosse per gli srilankesi questa tradizione purtroppo rischierebbe di perdersi. A parte l'assenza di qualche componente di rilievo della comunità italiana (qualche colonna portante del gruppo parrocchiale che ha preferito fare visita ai bisognosi e non partecipare alla processione ma soltanto alla messa), la processione si è svolta come di consueto, anche se i suoni della banda stavolta hanno reso ancora più incisivo l'inno della Madonna della Pace tradizionalmente eseguito solo vocalmente²⁴¹. Oltre all'inno, quest'anno le musiche della banda hanno sostituito i vari canti religiosi che generalmente venivano eseguiti in italiano oppure, come nell'anno precedente, in modo alternato: sia in singalese sia in italiano. Nel 2024 un unico canto è stato cantato in singalese, quando la Madonna è arrivata davanti alla chiesa. La banda ha abbassato i suoi strumenti ed è stato intonato un canto dalle donne srilankesi. Entrando in chiesa le tre madonne sono state poi posizionate di fronte alla Madonna della Pace, sul suo stesso supporto di sostegno.

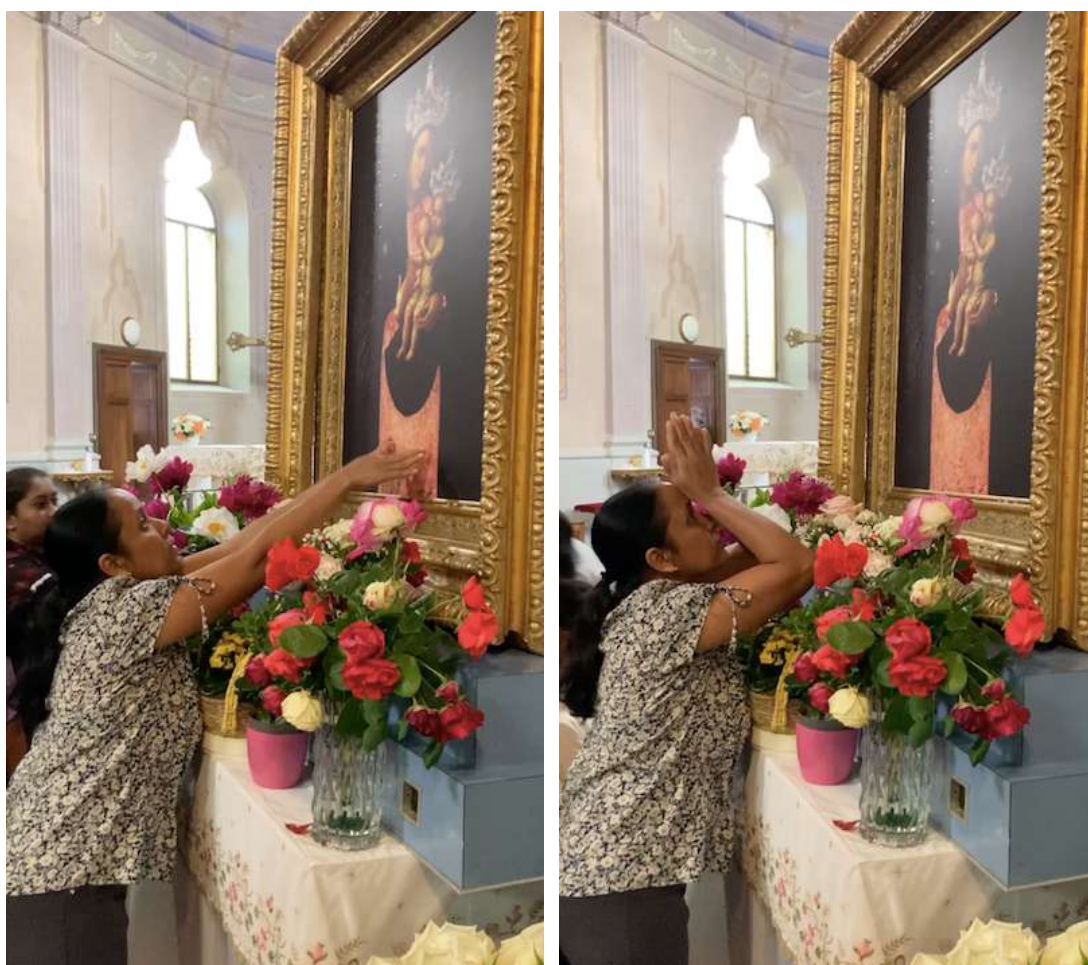
La funzione è stata aperta da uno dei due parroci di Marzolarà che, come prima cosa, ha ricordato ai presenti che questo evento esiste grazie soprattutto agli amici srilankesi ed è sempre grazie a loro che si è riusciti a riprendere una tradizione così importante per il paese che si stava gradualmente spegnendo. La messa, tenuta interamente in italiano, si è conclusa con il saluto dei fedeli srilankesi alle quattro madonne. Rispetto agli anni precedenti, ho notato minore affluenza al saluto, quando il flusso dei fedeli di origine srilankese addirittura si accalcava per toccare l'immagine della Madonna della Pace esprimendo una grande differenza nelle modalità devozionali rispetto a quelle degli italiani. Mentre questi si limitavano infatti ad un semplice segno della croce di fronte all'immagine, i fedeli srilankesi – molti dei quali buddisti²⁴² – si accostavano all'immagine sacra toccandola e portandosi il tocco sulle labbra e sulla fronte. Un evidente richiamo alle modalità praticate nel Paese di origine che mi ha fatto pensare certamente

²⁴¹ Questo il testo dell'inno: «A te Madonna un cantico / tutto il popol sciolga / la mente, il cuor, un'anima / devoto a te rivolga – RIT: Tu sei la nostra gloria / noi siamo i figli tuoi / Madonna della Pace / prega Gesù per noi – La terra inquieta s'agita / si turbano le genti / a te pietosa Vergine / lo sguardo alziam fidenti – RIT – La tua soave immagine / dell'odio uman colpita / alla bontà benefica / a perdonar c'invita – RIT – Al focolar domestico / siede la pace ognora / di casti affetti o Vergine / serena sia dimora – RIT – La pace mite domini / i campi e le officine / da noi rimuovi o Vergine / dell'odio le rovine – RIT – I reggitor di popoli / alla concordia inclina / in pace il mondo unanime / t'acclami sua Regina – RIT» (dal libretto parrocchiale di Marzolarà).

²⁴² Ho potuto constatare la nutrita partecipazione dei buddisti durante le celebrazioni cattoliche locali e lo stesso avviene nei luoghi di pellegrinaggio dove, talvolta, si evidenziano problemi per i sacerdoti in quanto i buddisti, non avendo ricevuto il sacramento della prima comunione, non potrebbero ricevere l'eucarestia come invece molti di loro si propongono di fare. Si veda l'avviso rivolto agli srilankesi sulla pagina del sito del Santuario della Rosa Mistica a Brescia: <https://www.rosamisticafontanelle.it/it/avvisi-e-orari/#celebrazioni> (ultima consultazione 7 novembre 2024).

alla riproduzione e alla continuità delle abitudini acquisite in Sri Lanka, ma anche ad una implicita volontà di trasmettere questa gestualità non solo ai figli piccoli presenti con loro (che replicavano i gesti dei genitori), ma anche al poco pubblico italiano presente, buona parte del quale (me inclusa) era rimasto ad osservare la scena. Ho avuto l'impressione che questo fosse un modo non solo di riprodurre un'abitudine, ma che alcuni esecutori di questi gesti volessero anche far conoscere il loro modo differente di esprimere la propria fede.

Figura 42 Due immagini in sequenza del saluto alla Madonna. Il gesto è ripetuto tre volte.



Fonte: foto dell'autrice.

A questa conclusione sono arrivata poiché in più di una occasione mi è capitato di raccogliere commenti da parte degli srilankesi in merito alle pratiche devozionali messe a confronto. Orgogliosamente una signora srilankese di Collecchio mi raccontava che un'amica italiana l'accompagnava sempre alle messe in singalese poiché solo in quelle occasioni era in grado di ritrovare una spiritualità che riteneva ormai perduta tra gli italiani. Ho dunque notato, in queste gestualità, non solo un mantenimento delle consuetudini del rapporto con il sacro, ma un intento

in qualche modo educativo. Come ricorda Giovanni Cordova (2023, p. 6) richiamando Edmund Leach (1966), in queste occasioni si possono osservare le analogie tra rito e linguaggio cogliendo

la straordinaria e condensata fecondità pragmatica e comunicativa in grado di veicolare informazioni, assetti categoriali e riferimenti culturali decisivi ai fini della riproduzione sociale (e intergenerazionale) di gruppi e comunità. Per questo la festa e, più in generale, i riti e la religione in migrazione constano di un'ineliminabile funzione pedagogica.

Al termine della funzione religiosa, negli ultimi due anni è stato organizzato un momento di condivisione per poter mangiare tutti insieme un piccolo *buffet*. Mentre nell'anno passato era stato organizzato dalla parte italiana della comunità parrocchiale e si era svolto nel giardino retrostante la chiesa, nel 2024 v'è stato un attimo di *impasse* soprattutto per i parroci poiché nel salone parrocchiale (la vecchia chiesa) erano già state collocate le pietanze italiane, mentre nel piazzale antistante la chiesa in poco tempo era stato allestito un piccolo banchetto con le pietanze srilankesi. Ho potuto così aiutare i parroci, intenti ad invitare caldamente i fedeli ad unirsi in un unico banchetto, a trasportare tutte le pietanze all'interno della vecchia chiesa dove c'era più spazio sui tavoli per stare tutti insieme.

Da quest'ultimo episodio, tenendo in considerazione anche l'evoluzione della processione lungo il corso degli anni, risulta evidente come sia centrale il ruolo dei parroci nel creare unione e come questa richieda molto sforzo e tempo per essere realizzata. A Marzolarà c'è ancora molto lavoro da fare ma, seppur non sia ancora sufficiente, v'è da notare come questo sforzo venga attuato principalmente nel contesto di uno dei tre ambienti di socialità del paese, che è quello parrocchiale. Il luogo di partenza di una processione comune, la scelta di condividere un pasto, come anche quella di celebrare una messa bilingue, possono essere strumenti che, se utilizzati a dovere, potrebbero creare senso di unione.

Tuttavia, come hanno bene messo in evidenza Bernardo Brown (2017) e Giovanni Cordova (2023), anche sul piano liturgico vi sono modalità differenti di conduzione della preghiera e modalità di valorizzare l'importanza dei santi che talvolta, dal lato italiano, o vengono percepite come spettacolarizzazioni che non dovrebbero trovare posto nella chiesa oppure vengono tollerate come manifestazioni folkloriche che poco hanno a che fare con la corretta modalità di preghiera. In particolare, da una fedele italiana di Marzolarà è stata evidenziata la diversa modalità devozionale del rapporto con i santi, dove per devozionale si intende l'uso o il rapporto

stretto con un oggetto, un'immagine, che agevola la meditazione religiosa ma che in alcuni casi è considerata eccessiva.

Loro hanno una devozione un po' diversa [...] loro fanno le loro messe, una volta al mese, e noi vediamo il loro modo molto folkloristico, diciamo, di fare. E allora vedi i vestiti, le danze, i bambini ... che è bello, tutto quello che vuoi. Sono cose che dovremmo imparare anche noi perché noi abbiamo paura ad esprimere la nostra fede, anche attraverso questa gioia... Dopo, secondo me, loro esagerano un po'. Però devi imparare qualcosa e loro qualcosa da noi. Cioè cercare di... Hai capito? Però per la religione cristiana, a seconda delle culture, qualcosina ci può essere... Basta che si segua poi... [...] Poi devi sapere che loro fanno un sacco di pellegrinaggi. Vanno al Sant'Antonio da Padova, poi, non so, a Lourdes. Perché hanno questo senso devozionale della statua, capito, del santuario. Ad esempio, il Sant'Antonio: è uno dei suoi santi preferiti, anche se Sant'Antonio da Padova è un po' universale. Adesso in chiesa, là, se ci guardi c'è il buco. Quando vengono in chiesa loro vanno sempre a toccare Sant'Antonio e c'è venuto il buco! Ma è un bel lavoro eh per carità! Però proprio per dire che noi non saremmo la religione della statua eh. Le statue ci sono ma sono un simbolo. Non bisogna adorare la statua. E va beh, loro ce l'hanno un po' di più questa cosa... Loro fanno delle cose molto più di devozione di noi. Non che loro hanno più fede, sono più devozionali (intervista del 3 ottobre 2022).

Se da alcune voci ho quindi potuto sentire totale comunione nelle modalità di partecipare alle celebrazioni e addirittura percepire un senso di ammirazione per il calore della fede che – alcuni dicono – è ormai persa tra gli italiani ma ancora mantenuta dagli srilankesi, in altre ho colto una sorta di tolleranza distaccata nell'attesa di un auspicato cambiamento graduale. V'è una sorta di atteggiamento paternalistico attraverso il quale una parte della comunità attende che in un futuro vi sia un adeguamento degli ultimi arrivati alle consuete e più consone modalità di conduzione del rito. Dunque, si prevede un'unica possibilità di cammino comune che dovrà realizzarsi necessariamente in tempi lunghi, considerate le «loro» diverse abitudini che dovranno adeguarsi alle «nostre». Da altre voci infine ho colto vera e propria preoccupazione che la chiesa di Marzolarà, a causa delle celebrazioni considerate troppo vivaci degli srilankesi, potesse diventare «come una balera» oppure che non venisse riconosciuta «l'autorità del nostro parroco» ma solo quella del loro sacerdote e la convinzione che «loro hanno le loro abitudini e le vogliono portare qui».

Tra l'ammirazione per una fede ancora solida espressa dalla parte srilankese (sia per una presenza più numerosa sia per la relazione con il santo che assume caratteristiche estetiche più evidenti) e la preoccupazione che le tradizioni vengano modificate o che venga sminuita

l'intensità di una fede meno scenografica, la processione della Madonna della Pace è senz'altro un esempio di come gli spazi sacri vengano continuamente negoziati dalle comunità cattoliche del paese.

L'anno 2024 ha costituito evidentemente un avanzamento nell'appropriazione di spazi che fino a quel momento erano timidamente utilizzati con l'approvazione vigilata degli anziani parrocchiani. È rilevante considerare che la processione della Madonna della Pace, in versione per così dire 'allargata', è avvenuta il 31 di maggio 2024, quando già c'erano state la cerimonia di insediamento del sacerdote srilankese l'anno prima (il 28 di maggio 2023) e la processione di San Giuseppe Vas (il 28 gennaio 2024), di cui tratterò nel paragrafo successivo. Penso che questa sequenzialità abbia avuto anche l'esito di accrescere l'*agency* della componente srilankese della comunità cattolica. È significativo come dopo l'arrivo di padre S. e, per la prima volta, l'inizio delle celebrazioni in singalese anche in altre chiese della provincia (oltre a quella di Marzolarà che fino ad allora era rimasta l'unico riferimento) si sia andato ad ampliare e a consolidare quel sistema territoriale di cui si è trattato nei capitoli precedenti anche in riferimento ad altri poli di interesse, sia religiosi sia civili.

Dal punto di vista degli abitanti srilankesi di Langhirano, Sala Baganza e Felino, Marzolarà resta, per molti motivi, un luogo di riferimento per la diaspora srilankese parmense poiché è stato per molti il luogo dove hanno abitato prima di spostarsi più a valle. Quello è ancora il paese dove oggi permane la disponibilità di utilizzo di alcuni spazi di socializzazione come il circolo (dove si tengono sia feste private, sia corsi di italiano) e il campo sportivo (dove avvengono i tornei di *elle* e molte feste pubbliche anche buddiste). Tuttavia, assistere per la prima volta ad una messa nella propria lingua e nel proprio (acquisito) paese di residenza significa poter cominciare a 'costruire casa' in un contesto (in questo caso religioso) in cui fino a quel momento era stato difficile iniziare a mettere radici. Portare inoltre a Marzolarà la *propria* statua durante un evento collettivo che vede la partecipazione di tutte le comunità cattoliche srilankesi del distretto parmense permette di erigerla a simbolo della comunità religiosa del paese di residenza e dunque di esprimere chiaramente la propria presenza in quanto appartenenti ad un'*altra* comunità cattolica srilankese parmense rispetto a quella di Marzolarà. La statua, seppur piccola, in questo caso mette in evidenza l'unicità e l'unità di tale comunità basata su un profilo comune, quello cattolico e srilankese, che poco si distanzia – ma tuttavia si distanzia – da quello cattolico srilankese di Marzolarà ed è infine compatibile con le restanti comunità cattoliche italiane presenti sul resto del territorio.

Su questo ultimo aspetto v'è da considerare che le caratteristiche rurali (o ex rurali) e montane (o pedemontane) del territorio rendono estremamente simili le modalità di esprimere

la propria presenza nei confronti delle altre comunità. Come visto, in Val Baganza ogni paese ha la sua chiesa e il suo santo che ha un giorno di festa specifico in cui lo si porta in processione e si creano occasioni per fare comunità, come pranzare insieme e organizzare giochi collettivi. Ogni paese, ogni santo, ogni festa hanno, per così dire, un'identità specifica *altra* rispetto ai paesi o alle frazioni confinanti. La festa del patrono è un'opportunità per rivedere amici e parenti lontani che tornano per l'occasione e per consolidare (o ricostruire) i rapporti comunitari anche per chi solitamente non frequenta la chiesa e per rimarcare il confine che distingue le comunità.

Se si considera che la conformazione territoriale dello Sri Lanka presenta la maggiore concentrazione dei suoi abitanti nelle aree rurali²⁴³, si può immaginare quanto le relazioni tra agglomerati rurali possano assimilarsi a quelle tipiche della montagna italiana di ieri e di oggi.

7.4.2 Un nuovo evento religioso a Marzolarà: la festa di San Giuseppe Vas

L'ultimo anno di campo è quindi stato particolarmente interessante per il mio studio non solo in merito all'osservazione dell'evoluzione di una storica processione paesana ma perché, per la prima volta in oltre venticinque anni di presenza, la comunità srilankese locale ha anche celebrato la festa di San Giuseppe Vas. Nato a Goa nel XVII secolo, questo santo missionario divenne sacerdote nella congregazione degli oratoriani di San Filippo Neri e fu evangelizzatore clandestino in Ceylon quando i calvinisti olandesi cacciarono dall'isola tutti i missionari cattolici. Tradusse il vangelo nelle lingue tamil e singalese permettendo così la più ampia diffusione del cattolicesimo in Sri Lanka²⁴⁴. San Giuseppe Vas (San José Vas, Saint Joseph Vas o, come sentito spesso pronunciare dai presenti alla festa, San Giusé Vas, oppure anche Giuseppe Vaz) è un santo particolarmente importante per i cattolici srilankesi: ho potuto notare la sua raffigurazione in numerose case e chiese della provincia nordoccidentale del Paese asiatico, come anche nelle case di Marzolarà.

La data in cui viene celebrato è generalmente il 16 gennaio ma, cadendo in giorno lavorativo, a Marzolarà è stato preferito celebrarlo il 28 di gennaio: una domenica. Nei giorni che precedevano la celebrazione era stato affisso, nel negozio del paese e sulla bacheca della chiesa,

²⁴³ Secondo i dati della Banca Mondiale, in Sri Lanka più dell'80% della popolazione vive in aree rurali. Si veda la pagina relativa al trend demografico nelle aree rurali del Paese: <https://www.macrotrends.net/global-metrics/countries/LKA/sri-lanka/rural-population> (ultima consultazione: 24 agosto 2024).

²⁴⁴ Si vedano i seguenti siti web: *Catholic Encyclopedia* (<https://www.newadvent.org/cathen/15317b.htm>) e *Santi e Beati* (<https://www.santiebeati.it/dettaglio/38125>). Ultima consultazione: 19 novembre 2024.

un volantino scritto in italiano che invitava a partecipare all'evento. Lo stesso invito mi era stato recapitato via WhatsApp da diverse famiglie srilankesi del posto. La cosa inizialmente mi stupì poiché le iniziative srilankesi erano solitamente pubblicizzate attraverso volantini e inviti scritti in lingua singalese, mentre questo era scritto in italiano e quindi chiaramente rivolto anche alla comunità italiana. Nonostante l'invito aperto, come spesso accadeva e accade tutt'ora per le feste srilankesi, anche stavolta ero una delle poche partecipanti di origine non srilankese. Oltre a me erano infatti presenti due anziani parrocchiani del paese e qualche conoscenza proveniente da fuori paese²⁴⁵.

Figura 43 Invito per la partecipazione alla festa di San Giuseppe Vaz.



Fonte: Invito ricevuto via WhatsApp.

Da parte srilankese v'erano invece decine di famiglie: le loro macchine erano parcheggiate anche all'interno del campo parrocchiale poiché non c'era più spazio sufficiente nel parcheggio del paese. La presenza era numerosa sebbene, come ebbi modo di commentare insieme ad una famiglia, l'assenza di molte persone fosse evidente e questo in conseguenza anche delle maggiori opportunità di assistere a messe in singalese anche in altre parrocchie. Il numero dei fedeli era comunque consistente sebbene la festa stesse avvenendo in concomitanza alla commemorazione buddista di un defunto organizzata all'interno del circolo del paese con la

²⁴⁵ È importante sottolineare che la partecipazione degli italiani alle messe mensili in lingua singalese si conta nell'ordine di una o due persone ma, più frequentemente, non si conta affatto.

partecipazione dei monaci di Spilamberto. Notai come la frammentazione della comunità srilankese cattolica, causata dalla diffusione delle celebrazioni singalesi anche in altre parrocchie del parmense, portasse a doppie conseguenze: gli effetti erano evidenti sia nel minore afflusso alle messe in singalese a Marzolaro, sia nella presenza srilankese esigua anche durante le messe in italiano quindi con ripercussioni anche sulla comunità cattolica autoctona.

Quando arrivai, notai subito che all'ingresso del cortile della chiesa campeggiava un grande arco di legno (temporaneo) interamente ricoperto da grappoli di frutta fresca (banane, ananas, arance e mele) su cui spiccavano le immagini del santo restituendo così un effetto scenografico notevole. Sul cancello erano state issate le bandiere vaticana e srilankese. In fondo alla chiesa, al suo interno e nei pressi dell'abside destro, dentro alla stessa cornice del quadro posto sul baldacchino dove solo in occasione della processione troneggia la figura della Madonna della Pace, era stata sovrapposta ad essa l'immagine di San Giuseppe Vas adornata di addobbi floreali.

I sacerdoti presenti al rito erano quello srilankese accompagnato da un giovane coadiuvante connazionale proveniente appositamente da Roma. Erano anche presenti i parroci locali e i rappresentanti di Migrantes della diocesi di Parma. La messa è stata celebrata dai sacerdoti srilankesi interamente in lingua singalese, coadiuvata dai chierichetti più grandi, ma non è stata preceduta – come era avvenuto per la messa di insediamento di padre S. e come accade generalmente per le feste più importanti – dall'accensione del cero cerimoniale srilankese (il *poltel pahana*).

Al termine della messa, l'immagine del santo è stata caricata sulle spalle di quattro uomini che l'hanno portata all'esterno della chiesa ed è così iniziata una processione che si è limitata a fare il giro dell'edificio per confluire poi nel campo sportivo parrocchiale, descrivendo quindi un'ellisse al suono continuo dei campanelli e dei canti di sottofondo, per poi tornare in chiesa. Mi è stato spiegato in seguito che questa è stata una soluzione di ripiego per realizzare una processione che non si poteva far partire dalla maestà della Ponticella, come si fa di consueto con la Madonna della Pace, poiché, per motivi organizzativi, non era stata chiesta in tempo l'autorizzazione all'arma dei carabinieri per poterla fare sulla strada principale. L'intento iniziale tuttavia era che la processione di San Giuseppe Vas ripercorresse lo stesso itinerario della processione della Madonna della Pace partendo dalla Ponticella e arrivando in chiesa. Per questo primo anno è stata dunque escogitata una soluzione in sicurezza senza dover rinunciare

alla processione²⁴⁶. La coda delle persone ha potuto quindi sfilare tra la chiesa e il campo parrocchiale in un'area inaccessibile alle macchine in transito.

Figura 44 Prima processione di San Giuseppe Vas a Marzolaro, 28 gennaio 2024.



Fonte: foto dell'autrice.

Al rientro dell'immagine nell'edificio, ancora qualche parola è stata poi spesa da parte dei sacerdoti srilankesi che hanno mostrato la sacra immagine all'assemblea cospargendo l'area di incenso al suono continuo dei campanelli e dei canti in singalese supportati dalla banda elettronica.

Al termine della cerimonia, dopo un breve saluto individuale al santo, i presenti sono tutti confluiti nella vecchia chiesa, oggi adibita a salone parrocchiale, dove era già stato allestito un banchetto a base di pietanze della tradizione srilankese. Dove sorgeva il vecchio altare, in posizione sopraelevata, una torta con la figura del santo è stata tagliata per mano del sacerdote srilankese che, come si fa per i compleanni, ha imboccato in ordine di importanza prima l'altro sacerdote presente alla cerimonia appena conclusasi e poi gli organizzatori, ciascuno chiamato a mangiarla.

²⁴⁶ Sarebbe interessante sapere se il prossimo anno seguirà il medesimo itinerario differenziandosi dalla Madonna della Pace o se ricalcherà l'itinerario di questa.

La processione di San Giuseppe Vas ai miei occhi è apparsa di estremo interesse per molteplici ragioni, che elencherò sommariamente rimandando ad un'analisi più approfondita nelle conclusioni di questo capitolo. Trovo che vi sia stato innanzitutto un tentativo di coinvolgere la parte italiana della comunità cattolica di Marzolarà che evidentemente ha declinato l'invito, eccezione fatta per un paio di anziani parrocchiani. Il carattere festoso della cerimonia era sottolineato dagli addobbi floreali, dall'arco di frutta e dalle bandiere. Nonostante non vi sia stata l'accensione del *poltel pahana*, l'unione comunitaria è stata evidenziata attraverso la condivisione del cibo, in particolare il taglio della torta con la 'nutrizione' simbolica degli organizzatori da parte del sacerdote.

Una festa unicamente srilankese non tanto per gli aspetti elencati, ma a causa soprattutto dell'assenza della parte di origine italiana del gruppo parrocchiale. Si potrebbe dire che la festa di San Giuseppe Vas ha costituito un ulteriore modo di affermare la propria presenza nello spazio pubblico (Cordova 2022a; 2023) in un processo di *home-making* (Benadusi 2015) che tuttavia è stato rafforzato non tanto dalla celebrazione di un santo proprio della tradizione cattolica srilankese, pressoché assente in quella italiana, quanto piuttosto dall'assenza quasi totale dei parrocchiani marzolaresi italiani ad una festa che hanno evidentemente considerato non potesse essere – o diventare – anche la loro.

Nell'ottica di comprendere maggiormente questi primi due riti appena descritti e collocarli in un contesto più ampio, nel paragrafo successivo si tenterà di fare un confronto con un'altra festa cattolica srilankese che viene celebrata in un altro comune emiliano.

7.4.3 Nostra Signora dello Sri Lanka a Spilamberto

Giunsi per la prima volta a Spilamberto, comune collocato nella pianura modenese, in una calda giornata di marzo del 2023. Avevo appuntamento con don R., il sacerdote che si è curato della comunità cattolica srilankese parmense, insieme a tante altre sul territorio emiliano e marchigiano, prima di don S.²⁴⁷.

Arrivando nella piazza principale mi accorsi immediatamente di una particolarità del paese: in piazza ci sono due chiese. Non avevo mai visto la presenza di due chiese così ravvicinate in un comune relativamente piccolo²⁴⁸. Alcuni anziani seduti all'ombra dei portici mi spiegarono che esse appartengono a due parrocchie distinte e che fino agli anni Sessanta v'erano due

²⁴⁷ Le comunità curate da don R. prima dell'arrivo di don S. erano quelle di Spilamberto, Modena, Fiorenzuola, Pesaro, Castelnovo Rangone, Vignola e Marzolarà.

²⁴⁸ Spilamberto oggi conta circa 13.000 abitanti, ma ad inizio secolo contava meno della metà dei suoi abitanti. Il paese è in costante crescita demografica e dall'unità d'Italia a oggi non ha mai subito una fase di decremento.

parroci che curavano ciascuno la propria. Potei osservare infatti la chiesa di San Giovanni Battista da una parte e, a pochi metri (proprio di fronte) la chiesa di Sant'Adriano III papa.

La situazione della doppia parrocchia, una adiacente all'altra, si era venuta a creare nei secoli passati a causa di un tentativo di presidio territoriale da parte di due fazioni in lotta: da un lato Modena, dall'altra Nonantola che era appoggiata allora dalla diocesi di Bologna. L'origine della disputa è da ricondursi all'insediamento degli Spina Lamberti (da cui il nome Spilamberto) con la costruzione di un castello voluto dal Comune di Modena a presidio del confine con il territorio di Bologna²⁴⁹. Oltre alla costruzione del maniero, nel 1210 il vescovo di Modena fece erigere anche una chiesa (dedicata a San Giovanni) con l'evidente intento di estendere la propria giurisdizione spirituale sull'intero paese. Trovandosi questo territorio proprio sul confine, l'abate Raimondo di Nonantola considerò l'atto una vera e propria prevaricazione poiché il vescovo di Modena aveva fatto costruire la chiesa nel territorio del suo monastero. Fu per questo motivo che prima si appellò a papa Innocenzo III e poi cominciò l'edificazione di un'altra chiesa, quella di Sant'Adriano, terminata nel 1214. La soluzione proposta dal papa fu di far dividere in due il *castrum* di Spilamberto assegnandone metà a ciascuno dei contendenti. Oggi le chiese sono entrambe sottoposte all'autorità della diocesi di Modena-Nonantola, pur rimanendo due parrocchie distinte, ma con un solo parroco.

Come mi dissero anche alcuni anziani del paese incontrati quel giorno, la chiesa di Sant'Adriano è attualmente poco utilizzata da parte della comunità locale: come dimostrano gli orari delle messe di entrambe le chiese sul sito della diocesi²⁵⁰, le messe oggi si celebrano per lo più in San Giovanni. Inoltre, i miei interlocutori cercarono di farmi comprendere quanto le persone del paese fossero legate maggiormente alla chiesa di San Giovanni, tra l'altro patrono della città, specificando che se dovessi assistere per esempio ad un matrimonio in Sant'Adriano vorrebbe dire che la coppia è proprio affezionata a quella parrocchia ma che solitamente è una cosa che accade di rado.

Dopo aver avuto occasione di parlare anche con Don R., nominato semplicemente come un 'collaboratore' sul sito della diocesi di Modena-Nonantola²⁵¹ e non 'cappellano' come lui

²⁴⁹ Le informazioni che seguono derivano da uno scambio e-mail avuto con il professor Matteo Al Kalak, storico dell'Università di Modena e Reggio Emilia, che nel 2017 ha tenuto una conferenza proprio a Spilamberto relativamente alla storia delle due parrocchie. Ringrazio il professor Al Kalak per avere condiviso con me lo scritto preparatorio al convegno.

²⁵⁰ Per gli orari delle messe in San Giovanni Battista si veda il sito: <https://www.chiesamodenanonantola.it/wd-annuario-enti/parrocchia-s-giovanni-battista-spilamberto-1056/>. Per quelli in Sant'Adriano, si veda: <https://www.chiesamodenanonantola.it/wd-annuario-enti/parrocchia-s-adriano-iii-papa-spilamberto-456/> (ultima consultazione 29 luglio 2024).

²⁵¹ Si veda il sito: <https://www.chiesamodenanonantola.it/wd-annuario-enti/parrocchia-s-giovanni-battista-spilamberto-1056/> (ultima consultazione 29 luglio 2024).

stesso si definì in quell'incontro, compresi che oggi la chiesa di Sant'Adriano è data in uso alla comunità cattolica srilankese per le messe di *routine* e quella di San Giovanni è invece frequentata dalla comunità straniera solo in alcune occasioni particolari. Come molta letteratura ha infatti evidenziato, è come se alle diaspore cattoliche in Italia venissero concessi quegli spazi delle comunità cattoliche locali che restano 'in eccedenza' (Ambrosini, Naso, Paravati 2018; Lagomarsino 2021; Ambrosini, Molli, Naso 2022).

Spesso le situazioni di coesistenza tra le cosiddette 'chiese particolari'²⁵² e le chiese italiane si rispecchiano nell'uso degli spazi assegnati alle prime. Le chiese particolari trovano spesso collocazione negli edifici poco o per nulla utilizzati. È questo il caso sia di Spilamberto sia di Marzolaro, seppure in modi tra loro dissimili. Nel caso di Spilamberto a curare le due chiese è presente un unico parroco che celebra la messa soprattutto in San Giovanni, mentre Sant'Adriano è utilizzata dalla comunità cattolica italiana soprattutto nelle mattine estive poiché è più fresca, oppure in occasioni particolari come le comunioni o le cresime poiché è più spaziosa rispetto a San Giovanni²⁵³. Nel caso di Marzolaro, invece, la chiesa risponde alle esigenze di un numero consistente di fedeli stranieri di una stessa nazionalità concentrati nella zona est della provincia e questo si coniuga con il fatto che è una chiesa di periferia e quindi poco frequentata dagli italiani, come accade nelle chiese di gran parte delle aree montane e pedemontane²⁵⁴.

V'è da considerare che, come nota Maurizio Ambrosini (2021, p. 13), il *church sharing* avviene su vari livelli. In taluni casi l'utilizzo della medesima chiesa da parte di due comunità diverse, quella locale e quella immigrata, vede la realizzazione delle attività in parallelo: «ognuna con la propria messa, la propria corale, i propri incontri di catechesi, le proprie attività caritative, i propri organismi di partecipazione laicale. Due comunità che si alternano negli stessi spazi, ma si incontrano e comunicano poco tra loro». Spesso quindi le nuove comunità non si aggregano alle parrocchie territoriali (assumendo forme silenziose e invisibili), ma preferiscono «diventare protagonisti in luoghi religiosi su cui esercitano un controllo. In contrasto con la subalternità che sperimentano molto spesso sul lavoro, assumono qui ruoli di

²⁵² Giovanni Cordova (2022a, p. 9) sottolinea che «nella terminologia cattolica, per 'chiesa particolare' si intende ogni singolo raggruppamento o porzione della comunità cristiana facente capo a un vescovo e in cui sono rinvenibili gli elementi essenziali della 'chiesa universale'».

²⁵³ Come mi è stato spiegato in occasione della mia terza visita a Spilamberto, avvenuta in occasione della processione della Madonna il 15 di agosto del 2024, nonostante Sant'Adriano sia considerata una chiesa più prestigiosa da un punto di vista artistico poiché sono lì presenti opere d'arte di valore, la maggior parte delle celebrazioni in italiano avvengono in San Giovanni e le messe di routine in singalese esclusivamente in Sant'Adriano.

²⁵⁴ La presenza dei fedeli nei paesi della Val Baganza è tanto esigua che si è sentita l'esigenza, nel 2012, di accorpare le parrocchie del circondario montano.

responsabilità e anche di *leadership*, svolgendo uno dei vari ministeri richiesti dalla vita comunitaria, in chiesa e intorno alla chiesa» (Ambrosini 2021, p. 13).

A Spilamberto, nella chiesa di Sant'Adriano, da una decina d'anni dimora la statua di Nostra Signora dello Sri Lanka, come me la presentò il sacerdote srilankese mostrandomela, fatta arrivare appositamente dalla capitale del Paese. Questa statua, collocata generalmente in un angolo dell'ingresso della chiesa di Sant'Adriano all'interno di una teca, viene tirata fuori, trasferita nella chiesa di San Giovanni, esposta all'assemblea durante la messa e quindi portata in processione il giorno 15 di agosto di ogni anno. L'evento è molto partecipato non solo dalla numerosa comunità cattolica srilankese di Spilamberto²⁵⁵, ma anche da buona parte della comunità diasporica cattolica srilankese dell'Emilia. La provenienza dei partecipanti è anche riscontrabile dagli stendardi con cui le comunità sfilano in processione. In particolare, oltre a quello di Spilamberto, sono generalmente presenti quelle di Modena, Pesaro, Parma, Fiorenzuola, Vignola e Castelnuovo Rangone (Figura 45). L'immagine di Nostra Signora dello Sri Lanka spicca sullo stendardo azzurro su uno sfondo arreante il profilo del Paese.

²⁵⁵ Gli srilankesi a Spilamberto sono la prima comunità straniera su una percentuale totale del 19% di stranieri sull'intera popolazione residente.

Figura 45 Gli stendardi delle comunità cattoliche srilankesi: processione del 15 agosto 2016.



Fonte: immagine proveniente dalla pagina Face Book 'Modena Srilankan Catholic Community'.

Figura 46 Stendardi, bandiere e insegne aristocratiche: processione del 15 agosto 2024.



Fonte: foto dell'autrice.

Il 15 di agosto del 2023 e del 2024 ho partecipato dunque alle processioni di Nostra Signora dello Sri Lanka insieme ad alcune famiglie provenienti da Marzolarà con cui ho fatto il viaggio. La prima cosa che notai in entrambe le occasioni entrando nella chiesa di san Giovanni è stato l'ingresso riccamente adornato²⁵⁶. La cerimonia, in ciascun anno in cui ho partecipato, si è aperta con la consueta elencazione delle persone chiamate ad accendere il *poltel pahana* ed esse sono state: i tre monaci buddisti di Spilamberto²⁵⁷, fatti poi sedere su tre sedie ricoperte da drappi bianchi, seguiti dal sindaco del paese in fascia tricolore; alcuni membri dell'associazionismo locale; la rappresentante di un ordine di suore; i rappresentanti delle comunità srilankesi giunte per l'occasione (tra cui anche un esponente di Marzolarà); infine gli organizzatori. La messa del 2023 è stata celebrata da padre S., il sacerdote srilankese arrivato da pochi mesi in Italia e assegnato alle comunità parmensi, mentre nel 2024 è stata officiata dal vescovo della diocesi srilankese di Badulla.

L'inizio della messa è generalmente segnato dall'ingresso dei numerosi ecclesiastici (i parroci locali, i sacerdoti srilankesi delle comunità emiliane, i rappresentanti di Migrantes Modena), preceduto dalle bandiere (vaticana, italiana e srilankese) portate da tre ragazze vestite in *sari* in stile indiano dai colori omogenei, seguite dai *sesath* srilankesi portati da due ragazzi (vestiti con il tradizionale *sarong* in *batik* colorato) accompagnati da due ragazze (una vestita in *sari* in stile srilankese, l'altra in *redda hatte* srilankese, o *lungi*, in *batik* dai colori sgargianti). Di fianco all'altare, accanto alla navata di destra della chiesa, è posta Nostra Signora dello Sri Lanka su un grande cuscino floreale. La messa è celebrata interamente in singalese accompagnata da numerosi canti sia in singalese sia in italiano. Poco prima del termine della cerimonia, come spesso accade nelle messe srilankesi, il momento dell'offertorio è particolarmente partecipato e lungo: i fedeli si recano all'altare portando con sé una busta contenente denaro o pacchi di doni per i parroci (solitamente oggetti di uso quotidiano o bevande).

²⁵⁶ Nel 2023 la porta della chiesa era sovrastata da un grande arco raffigurante due grandi pesci composti da caramelle colorate mentre l'interno della chiesa era riccamente decorata con addobbi floreali e nastri bianchi legati alle panche. Nel 2024 invece la porzione di una mezza nave veliero fuoriusciva dallo stipite dell'ingresso trasportando una madonna e fluttuando su un mare di pacchetti di patatine. Dentro alla chiesa v'erano enormi drappi di rete bianca che creavano l'effetto delle onde. Quattro enormi archi sorreggevano mazzi di fiori lungo tutta la navata centrale mentre Nostra Signora dello Sri Lanka era adornata di un mantello blu decorato di luccicanti perline di cristallo. La raffigurazione della madonna sulla nave è frequentemente riscontrabile in Sri Lanka ed è chiamata la Madonna del Buon Viaggio.

²⁵⁷ I monaci buddisti di Spilamberto risiedono in un *pansala* poco fuori dal paese che è un riferimento per il buddismo *theravada* di tutta la regione.

Subito dopo la comunione, la Madonna è portata all'esterno e caricata su un trasportino²⁵⁸. La banda giovanile srilankese in divisa apre la processione che si avvia preceduta dal gruppo giovanile di danza srilankese formato da giovani vestite in abiti tradizionali e a piedi nudi, coordinato dalla maestra di danza che indossa il *sari* in stile indiano. Con la supervisione dei vigili urbani, il carro - o la portantina - segue il lungo corteo composto da questi gruppi eterogenei di giovani tra cui uno composto di chierichetti che aprono la strada. Dopo di loro le insegne aristocratiche (*sesath*) e le bandiere nazionali sono portate dai ragazzi e dalle ragazze in abiti tradizionali. Il corteo dei partecipanti è solitamente osservato da curiosi passanti e capita talvolta che qualcuno inviti gli osservatori a partecipare alla processione.

In entrambe le occasioni, l'itinerario ha seguito un circuito che è partito dalla chiesa di San Giovanni per racchiuderla come in un abbraccio. Dall'uscita di questa, il corteo ha percorso tutta via San Giovanni; ha aggirato il primo gruppo di case attraverso via Fabriani per poi congiungersi con via San Carlo e continuare su vicolo Santa Maria. Uscendo su via Vischi, il corteo si ferma perché le bambine e le ragazze possano dedicare un momento di danza alla Madonna gettando petali di fiori e pop-corn mentre le musiche tradizionali continuano a sovrapporsi ai canti religiosi sostenuti soprattutto dal gruppo di suore. Alla ripartenza della processione si transita su via delle Monache per poi rientrare attraverso via Umberto Primo e richiudere l'ellisse di fronte alle due chiese. Proprio di fronte alla Rocca Rangoni c'è un altro momento di contemplazione, questa volta dedicato al lancio dei palloncini: un enorme rosario composto da palloncini bianchi e blu viene lanciato in cielo con sottofondo musicale della banda dei giovani. Di fronte alla chiesa di San Giovanni, mentre la Madonna rientra nell'edificio, vengono eseguite altre danze con musiche della tradizione orientale. La cerimonia si conclude infine con qualche preghiera e con i gesti di saluto alla Madonna da parte dei presenti.

In entrambe le occasioni il rito è durato circa quattro ore (dalle nove di mattina fino quasi all'una) e al termine le persone si sono dirette in via Sant'Adriano, la prima volta di fronte e la seconda volta sul retro dell'omonima chiesa, per ricevere cibo della tradizione srilankese offerto gratuitamente dalla comunità cattolica srilankese locale.

²⁵⁸ Nel 2023 la statua viaggiava su un grande carro riccamente decorato di drappi dorati, al cui interno era nascosta un'auto, mentre nel 2024 la statua è stata trasportata su un baldacchino portato a spalla da un gruppo di donne che poi l'ha passata a quattro uomini. In questo caso la Madonna era anche protetta da un ombrello anch'esso riccamente adorno. Anche l'immagine della Madonna sotto l'ombrello è una figura frequentemente riscontrabile nelle rappresentazioni sacre srilankesi.

Figura 47 Momenti della processione di Nostra Signora dello Sri Lanka: 15 agosto 2023.



Fonte: foto dell'autrice.

Il clima di queste processioni è stato quello della festa e non sono mancati momenti di stupore da parte dei partecipanti anche per gli efficaci effetti scenografici che hanno attirato l'attenzione soprattutto dei passanti. La partecipazione dei rappresentanti di alcune associazioni locali e la presenza dei sindaci che si sono alternati alla guida della città tra il 2023 e il 2024, hanno sicuramente rafforzato l'importanza delle cerimonie che, come mi dissero in seguito, sono state organizzate dal consiglio pastorale srilankese locale.

La scelta di celebrare il rito in San Giovanni, e non più in Sant'Adriano come invece era accaduto fino ad alcuni anni prima, restituisce l'idea di una certa intercambiabilità nell'uso degli spazi e quindi forse di un riconoscimento ancora maggiore di una presenza che si fa sempre più consistente nella collettività di Spilamberto. Anche la residenza del sacerdote srilankese può essere rappresentativa di un'accettazione e di un riconoscimento del suo consolidamento nella cittadina modenese. Se fino all'anno passato la sua collocazione era temporanea presso uno degli alloggi per i bisognosi dato in uso da parte della Caritas, oggi il sacerdote vive nella canonica di Sant'Adriano, in un ampio edificio ristrutturato dove può avere accesso diretto alla chiesa poiché collocato proprio nelle sue adiacenze.

Se ne può concludere che anche la convivenza tra i vecchi e i nuovi cittadini di Spilamberto sia una situazione fluida e in continua evoluzione dove sono molti i fattori che concorrono al posizionamento delle comunità più o meno dialoganti tra loro. Riconoscere la presenza di una nuova popolazione e concepirla come stabile e consolidata sul territorio, facente parte del paese, anziché temporanea e solo in transito, è un processo che passa anche attraverso piccoli gesti simbolici che assumono tuttavia di grande importanza. Le scelte messe in campo, da parte dei parroci e dei sindaci, possono avere un'incidenza davvero rilevante, sia positiva sia negativa. Il differente approccio delle amministrazioni e delle parrocchie anche nel distretto parmense di produzione dei salumi è evidente per quanto riguarda il loro atteggiamento sulla 'concessione' degli spazi (il rispetto del diritto ad utilizzarli o modificarli, se le comunità lo desiderano); l'essere presenti come figure istituzionali e di rappresentanza all'interno di eventi considerati 'altri'; invitare la cittadinanza tutta alla partecipazione di questi eventi, possono essere altrettanti segnali di avvicinamento importanti.

Da una parte in queste occasioni i fedeli srilankesi adulti ritrovano le decorazioni, i suoni, i colori, i gusti, le persone, i sapori e quindi un senso di casa all'interno di un contesto che riproduce modalità rituali familiari che avevano lasciato nel Paese di origine: «questa processione mi piace perché è un po' come essere in Sri Lanka» mi disse la mia ospite in occasione dell'ultima processione a Spilamberto a cui partecipai. Dall'altro la riproduzione annuale di una festa che si iscrive evidentemente nelle chiese, nelle vie e nelle piazze principali

della città sottolinea la propria presenza nello spazio pubblico del Paese di acquisizione e richiede un riconoscimento collettivo, come se fosse la comunità srilankese ad essere celebrata e Nostra Signora dello Sri Lanka la sua stessa incarnazione.

7.5 Alcuni luoghi di devozione e pellegrinaggio della diaspora srilankese in Italia

Oltre alle feste dei santi locali relativi al paese o alla regione di residenza, anche su scala nazionale ci sono alcuni appuntamenti annuali durante i quali le comunità srilankesi fanno visita ad altri santi: Sant'Antonio da Padova, la Madonna della Rosa Mistica a Brescia, la Madonna di Tindari nel messinese sono alcuni esempi. In una sorta di turismo religioso, la venerazione al santo permette anche di ritrovare amici e parenti sparsi lungo lo Stivale. In quelle occasioni le comunità srilankesi si ritrovano e celebrano la loro unione in giornate di festa che si differenziano da quelle praticate dagli italiani. È questo il caso di Sant'Antonio che viene celebrato a Padova il primo di maggio di ogni anno facendo di quell'evento il raduno srilankese più importante fuori dal loro Paese di origine (Nardella 2024), mentre per gli italiani il giorno di celebrazione del santo è il 13 di giugno. Nella prima settimana di settembre a Brescia, presso il santuario della Rosa Mistica, è annualmente dedicata una giornata per il pellegrinaggio della comunità srilankese del nord Italia. Mentre la celebrazione messinese della Madonna di Tindari avviene a metà maggio per gli srilankesi e a settembre per gli italiani.

Avendo partecipato a due pellegrinaggi a Padova (2023 e 2024) grazie ai viaggi organizzati dalle comunità parmensi alle quali ero stata invitata ad aggregarmi (da Marzolaro e Felino sono partiti per l'occasione tre pullman entrambi gli anni) mi sono resa conto che queste sono giornate molto importanti per il consolidamento dell'amicizia tra famiglie. La partenza al mattino avviene molto presto e ha qualcosa di festoso fin dai primi momenti che sono scanditi dalle musiche e dai canti, sia profani sia religiosi²⁵⁹. Si condivide il cibo (solitamente riso, *parippu*, *wambetumoyo*, *rols* e *kiribath*²⁶⁰) sia in una pausa dal viaggio (in un'area di sosta dell'autostrada) sia a Padova, dopo la funzione, nella grande piazza del Prato della Valle vicino alla basilica di Sant'Antonio. Si trascorre il primo maggio cantando, giocando e mangiando in compagnia delle numerose famiglie che sono accorse all'evento, sul prato che si riempie di stuoie e di panni per sedersi, tavolini e strumenti musicali. È totale l'assenza di italiani tra i

²⁵⁹ Il primo giorno di maggio, sulla strada per Padova, 'Paduwa Nagaraye' è tra i canti più eseguiti, il canto in singalese dedicato al santo, ma non mancano ovviamente anche i canti della migrazione come 'Man Ithaliye thani una' o altri come 'Kimada nawe' e 'Udarata kandukaraye'.

²⁶⁰ Sono cibi della tradizione srilankese: il *parippu* è a base di lenticchie gialle; *wambetumoyo* sono melanzane fritte; i *rols* sono involtini fritti ripieni di patate, verdure e pesce mentre il *kiribath* è riso dolce cotto nel latte di cocco che solitamente si mangia in comode porzioni a forma cubica.

gruppi sparpagliati nella grande spianata e i passanti osservano stupiti questa gioiosa invasione di campo. Così trascorre la giornata tra le bancarelle e il prato, dopo aver fatto visita alla tomba del santo e aver acquistato qualche ricordo. I *souvenir* del santo (sono in voga i *foulard* copricapo per le donne con stampata la sua immagine o le bottiglie di acqua benedetta) sono gli oggetti che entrano nelle borse sia delle donne sia degli uomini e, talvolta, qualcuno acquista la statua di Sant'Antonio a grandi dimensioni, in previsione di un rientro in Sri Lanka, per donarla a questa o quell'altra chiesa. Una volta raggiunto il grande piazzale, occupato interamente dagli autobus provenienti da tutta Italia, parcheggiati e in attesa, è inevitabile osservare i saluti commossi tra famiglie che si vedranno forse ancora l'anno successivo. È proprio all'interno della dimensione contenuta del pullman da cinquanta posti che ci si rende poi conto dell'unione tra le famiglie, del loro supporto vicendevole, necessario nelle difficoltà della migrazione, e della voglia di comunità (Bauman 2003) che è in parte soddisfatta da questa giornata e facilitata dalla porosità dei confini delle appartenenze religiose in cui sia cattolici sia buddisti celebrano lo stesso evento, che è quello dello stare insieme.

Anche se la Madonna della Rosa Mistica ha minore richiamo rispetto a Sant'Antonio, si può dedurre quanto la partecipazione al rito sia sentita anche da parte degli srilankesi buddisti leggendo l'avviso che riporta il sito del santuario:

Cari pellegrini originari dello Sri Lanka, Siete i benvenuti nel Santuario diocesano Rosa Mistica – Madre della Chiesa! Vi invitiamo a prestare attenzione alle indicazioni per la vita di culto nel nostro Santuario, in particolare circa il silenzio, l'accesso alla vasca, e l'offerta dei fiori. Ricordiamo inoltre a coloro che fra voi sono di religione BUDDISTA (e quindi non battezzati nella fede cristiana) che siete i benvenuti per la preghiera e la devozione a Maria, ma che NON È PERMESSO ACCOSTARSI AL SACRAMENTO DELL'EUCARESTIA e RICEVERE LA PARTICOLA CONSACRATA. Vi chiediamo di collaborare e di attenervi alle seguenti indicazioni, per il rispetto del luogo sacro e dalla santità del Sacramento dell'Eucarestia.
IL RETTORE del SANTUARIO²⁶¹

Sono molte le famiglie di Marzolaro che si recano regolarmente al santuario bresciano in pellegrinaggio. Alcune di loro, sapendomi interessata al tema, non hanno mancato di mandarmi alcuni resoconti video delle processioni a cui hanno partecipato e ho potuto constatare una certa similarità di conduzione del rito.

²⁶¹ <https://www.rosamisticafontanelle.it/it/avvisi-e-orari/#celebrazioni> (ultima consultazione 6 gennaio 2025).

Scenografie simili si possono osservare nella processione srilankese della Madonna di Tindari, considerata la protettrice degli srilankesi di Messina e dell'intera Sicilia (Cordova 2023). Questa Madonna è decisamente troppo lontana geograficamente per le famiglie marzolaresi perché quello messinese possa essere un pellegrinaggio annuale collettivo con partenza dal parmense, ma ho conosciuto alcuni che – nonostante la lontananza – si sono recati a Tindari almeno una volta nella loro vita nel giorno della processione srilankese. Altri hanno fatto il pellegrinaggio quando ancora vivevano nel sud Italia, ancora prima di spostarsi nel parmense, e conservano la statuetta della Madonna nel loro altare domestico.

In tutte queste celebrazioni si può constatare la replica di un canovaccio simile: i canti in singalese (talvolta accompagnati della banda giovanile srilankese in divisa); la presenza delle bandiere (srilankese, italiana e, talvolta, vaticana) oltreché dei *sesath*, le insegne aristocratiche che aprono la processione. C'è una certa similarità anche nelle decorazioni, tra cui il grande rosario di palloncini e gli addobbi con cui è impreziosita la statua del santo. Ciò che non è difficile notare, anche dalle foto e dai video che sono stati condivisi con me, è soprattutto la partecipazione quasi esclusiva delle comunità srilankesi come se quella giornata – dedicata al santo – riguardasse esclusivamente i migranti e solo marginalmente l'intera comunità locale cattolica.

Un altro elemento visivo evidente che ho potuto osservare sia in prima persona, partecipando agli eventi, sia dai video che ho ricevuto, è la copiosa presenza dei chierici che solitamente 'aprono' il rituale camminando in testa alla processione in una lunga fila a due a due. A tal proposito è interessante il punto di vista di Carlo Nardella (2024) che, facendo riferimento in particolare alla celebrazione di Sant'Antonio da Padova, fa notare come la presenza copiosa dei clerici sia un atto di costruzione del consenso da parte della chiesa cattolica della diaspora. Considerati i passati conflitti etnico religiosi del Paese, placati solo con la fine della guerra ma i cui ritorni sono emersi anche a distanza di una decade²⁶², attraverso l'analisi della struttura del rito e delle dinamiche di questo pellegrinaggio nel corso di alcuni anni, Nardella ha potuto osservare come questa presenza massiccia, anche con apporto di sacerdoti che vengono appositamente per l'occasione da varie parti dell'isola asiatica, contribuisca a sancire l'unità nazionale srilankese. In questo caso la presenza evidente e copiosa dei chierici e quella delle televisioni srilankesi, che trasmettono in diretta televisiva l'evento, assumono una funzione

²⁶² Il 21 aprile 2019 in Sri Lanka si susseguirono una serie di attacchi terroristici coordinati che colpirono chiese e alberghi di lusso in diverse località del Paese. Gli attacchi, avvenuti durante la celebrazione della Pasqua cristiana, provocarono oltre 260 morti e circa 500 feriti, rappresentando uno degli episodi di violenza più sanguinosi nella storia recente dello Sri Lanka.

politica nel momento in cui è chiara la volontà di mostrarsi uniti e numerosi di fronte all'assemblea venuta ad assistere alla celebrazione ma nello stesso tempo anche ai cittadini che dallo Sri Lanka assistono alle trasmissioni nella speranza di individuare un parente o amico presente alla cerimonia. Io stessa ho potuto osservare in entrambi i pellegrinaggi alla basilica di Sant'Antonio i numerosi sacerdoti sfilare lungo le navate della chiesa partendo dall'altare per poi disegnare una grande ellisse che andava ad abbracciare i numerosi fedeli stipati nella grande basilica, chiudersi attorno ad essi e fare ritorno all'altare da dove il corteo era partito. Questa traiettoria va ad inserirsi in uno schema che pone anche la visibilità dei sacerdoti come un atto politico nel momento in cui l'azione simbolica di mostrarsi uniti e racchiudere l'assemblea, composta non solo da singalesi cattolici e buddisti ma anche da tamil venuti da ogni parte d'Italia, poggia sulla costruzione di un'identità nazionale che secondo Nardella si pone sotto il simbolo unificatore di Sant'Antonio. Non è inutile ricordare che in Sri Lanka i cattolici sono una piccola minoranza e anche per questo motivo il pellegrinaggio a Padova è un modo per esprimere la forza di un'unità che travalica i confini nazionali.

Non c'è dubbio dunque che la capacità di varcare i confini in ambito religioso – quando la porosità è riscontrabile sia tra diverse religioni (Cordova 2022b; Sacchi, Viazzo 2023) sia anche all'interno ad una stessa religione, per esempio attraverso l'appropriazione dei santi 'degli altri' (Cordova 2023) – contribuisce a rafforzare l'unità srilankese nella diaspora.

Per ora questa trasversalità sembrerebbe non essere invece una caratteristica dei fedeli italiani ma potrebbe forse diventarlo in un prossimo futuro. Ciò permetterebbe la sopravvivenza delle piccole chiese locali soprattutto nelle aree marginalizzate del Paese.

7.6 Conclusioni

Ancora una volta, anche fuori dal paese di Marzolarà, è il *tempo* a stabilire la linea di separazione tra le comunità – italiane e srilankesi – che utilizzano gli stessi spazi e che, talvolta, venerano uno stesso santo. Se infatti da una parte abbiamo i 'santi di importazione', come San Giuseppe Vas o Nostra Signora dello Sri Lanka giunti direttamente dal Paese asiatico, dall'altra sono i 'santi di acquisizione' a sancire l'unione – o la divisione – parrocchiale o comunitaria dei vari raggruppamenti dei fedeli, come la Madonna della Pace di Marzolarà (acquisita) o come le tre madonne che a lei si sono aggiunte nel suo giorno di celebrazione nel 2024 (proprie ma in un contesto di ritualità acquisita). Ci sono poi santi, si potrebbe dire, letteralmente 'navigati' nel sancire un dialogo costante tra l'Italia e lo Sri Lanka: come si è visto, questi sono soprattutto Sant'Antonio da Padova e la Madonna di Tindari, presenti nelle teche, nelle chiese

e nelle case di buona parte delle famiglie a cui ho fatto visita nel distretto di Puttalam. La metafora della navigazione è poi chiara nella rappresentazione della Madonna del Buon Viaggio che fa della nave il suo simbolo, mezzo di attraversamento con cui essa stessa è giunta in Sri Lanka quando il cattolicesimo si è diffuso, come d'altronde è accaduto con il buddismo essendo il Paese un'isola²⁶³. Infine, i santi che sono forse in attesa di assumere maggiormente questa funzione di ponte tra mondi: verrebbe da pensare alle timide Madonne di Fontanellato viste in una sola occasione in una casa in Sri Lanka ma molto presenti nelle case di Marzolarà, come se il suo culto (ancora molto locale) attendesse la forza sufficiente per travalicare i confini.

Osservare per alcuni anni consecutivi gli eventi religiosi che si sono susseguiti a Marzolarà e, con una visione maggiormente allargata, anche a Spilamberto e a Padova, mi ha permesso di individuare alcuni elementi comuni e di interpretare il rituale come mezzo di iscrizione della presenza migrante sul territorio. Se la Madonna della Pace è considerata dai locali come una tradizione secolare (ha compiuto giusto cento anni nel 2016), ad uno sguardo più ampio si può riconoscere come essa sia stata precedentemente importata da Parma e, prima ancora, da Roma e come anche le corone che indossa siano state prima parmensi e poi marzolaresi. L'immagine del santo adatta sé stessa ai fedeli che protegge, come anche l'itinerario che percorre racchiude in una linea più ampia la porzione del paese che deve abbracciare. Ci si può aspettare che in futuro la Madonna della Pace indossi nuove corone?

Osservare questi eventi religiosi mi ha dato modo di notare – poiché in essi si manifestavano chiaramente – il legame delle persone con il santo e con il suo territorio ma anche le conflittualità sorte per varie ragioni tra le differenti componenti della comunità parrocchiale. Sono evidenti la forza necessaria e il bisogno di vitalità che occorrono per mantenere in vita il santo. Quindi la costante negoziazione tra come deve essere o come deve rimanere la processione e come invece è necessario che diventi. La prima voce è inevitabilmente ormai una voce fioca per due motivi: innanzi tutto perché è la voce di pochi anziani; in secondo luogo perché essi stessi forse si rendono conto di quanto potrebbe risuonare illegittima tale imposizione poiché la popolazione maggioritaria oggi è senz'altro quella composta dai nuovi giovani e numerosi fedeli. Questi conflitti silenziosi sono difficili da cogliere se non attraverso un lavoro di ricerca sul campo di lungo periodo e una costante presenza agli eventi che si susseguono annualmente.

²⁶³ In Sri Lanka non è difficile osservare le rappresentazioni dell'arrivo del buddismo nell'isola: i primi monaci theravada (un fratello e una sorella) scendono da una nave portando con sé il sacro albero di Bo (*Sri Maha Bodhi*).

Il paragone con il pellegrinaggio e la processione di San Besso mi ha permesso di uscire dal contesto srilankese locale e rendermi conto che il valore della presenza di comunità 'altre' è continuamente negoziato e i conflitti si giocano sul filo dell'aver diritto al santo e di essere rappresentati da questo, così come sulle disquisizioni di come dovrebbe essere condotto il rituale.

Ne concluderei che i diversi aspetti emersi negli eventi religiosi osservati hanno posto in luce come nei territori montani i rapporti tra i vecchi e i nuovi abitanti si giochino su tre aspetti fondamentali: la vitalità apportata dai nuovi, necessaria per la sopravvivenza, le conflittualità tra i gruppi maggioritari e le divisioni interne ad esse. Inscrivere la propria presenza in un territorio di adozione comporta dover costantemente riportarsi verso il centro, evitando di restare intrappolati nella periferia. Anche nel quadro geografico delle parrocchie locali della Val Baganza con il tempo è mutata la densità delle popolazioni che le abitano e le relazioni tra i fedeli. Questo ha comportato anche un cambiamento nella direzione dell'epicentro parrocchiale. Se storicamente Calestano era la parrocchia più importante, oggi possiamo constatare come la chiesa più frequentata della valle sia quella di Marzolarà, un tempo parrocchia secondaria rispetto a Calestano. Se fino a qualche anno fa v'era un unico riferimento, oggi vediamo sorgere nuove celebrazioni a Marzolarà e nuove figure di sostegno del popolo dei fedeli. Queste considerazioni vanno ad aggiungersi agli studi sulla montagna che rilevano come i concetti di centro e di periferia siano concetti relativi e costantemente mutevoli (Clemente 2016). La dinamicità della parrocchia di Marzolarà lo dimostra ampiamente: se oggi sono molti i fedeli che partecipano alla processione della Madonna della Pace (a quanto pare anche in versione ampliata), sono sempre meno i partecipanti alla festa del santo patrono (San Pietro) che, come mostrano le fotografie dell'epoca, era una festa molto sentita fino a qualche decennio fa. Una festa parrocchiale che ha rinunciato già decenni addietro alla sua processione per mancanza di partecipanti e che ha sempre meno fedeli presenti alla celebrazione religiosa, pur mantenendo alto il numero dei partecipanti al pranzo presso il circolo del paese²⁶⁴.

Dunque, ci si domanda, quali sono le tradizioni locali che debbono essere tramandate? Quale sarà la rappresentazione che si avrà di questi territori in termini anche di feste locali? Le nuove presenze, nonostante il contesto ne continui a richiedere l'invisibilità, sono presenze inaspettatamente attive che si ritagliano spazi sempre più importanti e che ne definiscono

²⁶⁴ Viene spontaneo un altro parallelismo con le parole di Robert Hertz quando dice: «Le Mont saint-Besse offrira aux gens de la vallée un but d'excursion, où l'on ira, le 10 août, pique-niquer et danser sans trop savoir pourquoi» (Hertz, 1913, p. 136).

sempre di più le caratteristiche principali, modificandone e aggiungendone di nuove o abbandonando quelle vecchie.

La nostalgia legata alle tradizioni che si perdono e la mancanza di una comunità con cui dividerle dovrebbero oggi fare i conti con una collettività che invece esiste ed è sempre più numerosa, composta da un materiale umano certamente inaspettato ma che può *diventare* comunità. È d'altronde necessario che lo diventi poiché i suoi componenti, a quanto pare, non sono più disposti a fare gli ospiti, ad essere coloro che sono ospitati, ma richiedono protagonismo.

La cosa curiosa della processione della Madonna della Pace è che, vista dall'esterno, può già sembrare una tradizione srilankese. Un amico che vive nella valle e che la percorre frequentemente per motivi di lavoro (una persona che non è solita frequentare gli ambienti ecclesiastici), un giorno, sapendo che mi interessavo di Marzolaro, mi disse di andarci a maggio perché passando aveva notato «un grande raduno di cingalesi che facevano una loro cerimonia religiosa, a quanto pare molto importante a giudicare dal numero dei partecipanti» e che sicuramente mi avrebbe interessato per i miei studi. La cerimonia a cui, senza saperlo, si riferiva il mio amico era la processione della Madonna della Pace.

Conclusioni

Lo sguardo a distanza sulla storia dell'Appennino e lo studio della nascita delle definizioni di montagna non sono sufficienti da soli a spiegare la percezione di cosa sia realmente per le popolazioni che l'abitano e per i suoi frequentatori esterni. Allo stesso modo, l'osservazione dei territori definiti legalmente come montani ma esteticamente assimilabili alla collina pedemontana, scenario che caratterizza anche la zona di Marzolaro, non è sufficiente per rendersi pienamente conto di quanto siano fuorvianti le molteplici designazioni di montagna per l'autodefinizione degli abitanti delle valli appenniniche. Il percorso di riflessione in profondità sulle dinamiche sociali, culturali ed economiche che caratterizzano la comunità di Marzolaro e sul suo rapporto con la memoria e l'identità di luogo si sviluppa a partire da una ricerca etnografica di lungo periodo.

Nella prima parte dell'analisi dei dati di campo mi sono concentrata sulla memoria rurale e sulle rappresentazioni dei paesi montani ponendo domande cruciali riguardo alla separazione tra vecchi e nuovi abitanti. Ho sottolineato come l'immaginario collettivo sulla montagna possa influenzare la coesione sociale e la capacità di costruire nuove comunità. Il mio tentativo è stato quello di invitare a riflettere sulla necessità di riconoscere la molteplicità di esperienze e significati che i vari gruppi attribuiscono al territorio. La nostalgia per un passato condiviso è vista sia come una risorsa sia come un potenziale freno per le relazioni comunitarie, suggerendo che la conoscenza del passato è utile per costruire un futuro comune ponendo come sfida principale quella di integrare le memorie diverse in un patrimonio condiviso.

Se i momenti di socializzazione e la condivisione di un passato comune costituiscono parte del patrimonio profondo nell'intimità della comunità locale, la produzione della tipicità, oltre a fornire ai territori le basi economiche, si affianca alla narrazione di cosa sia la tradizione iscritta nel luogo. Entrando dunque negli stabilimenti di produzione del prosciutto crudo è parso chiaro come il passaggio da metodi artigianali a pratiche industriali abbia trasformato non solo la filiera produttiva ma anche le dinamiche demografiche delle aree rurali. Qui emerge una tensione tra le memorie dei 'vecchi' abitanti e le nuove popolazioni che reinterpretano saperi. La trasmissione delle tradizioni non è più lineare, ma al contrario è arricchita da nuove esperienze e significati. Ho voluto evidenziare come la rappresentazione nostalgica della produzione possa mascherare realtà contemporanee più complesse, dove il lavoro è spesso svolto da immigrati che portano con sé storie e culture tra loro molto diverse. Questo aspetto si collega a quello precedente sottolineando come la memoria culturale sia in continua evoluzione, influenzata dalle trasformazioni socioeconomiche.

Proseguendo nella tesi, ho affrontato poi il tema dei vuoti lasciati dalla migrazione, sia in Sri Lanka sia in Italia. Attraverso la ricerca di testimonianze nella zona di provenienza della maggior parte delle famiglie srilankesi di Marzolaro, ho potuto raccogliere la solitudine degli anziani rimasti nei villaggi/paesi svuotati dei loro giovani, individuando un parallelo tra le esperienze di isolamento vissute nei due diversi contesti. In questa parte ho voluto mettere in luce una comune nostalgia per le relazioni sociali più forti e significative che spesso caratterizzano le società rurali, suggerendo che i vuoti fisici sono accompagnati da vuoti relazionali e richiedono una nuova forma di socialità per essere riempiti. L'interconnessione tra i luoghi di origine e quelli di arrivo diventa cruciale per comprendere le dinamiche migratorie contemporanee.

Nell'ultima parte ho esplorato le nuove forme di coesione sociale emergenti nelle comunità rurali, evidenziando come la diversità culturale possa diventare un elemento di forza piuttosto che di divisione. La memoria collettiva dunque risulta centrale nella costruzione dell'identità comunitaria e si è tentato di valorizzarla offrendo una visione complessa delle sfide affrontate dalle comunità rurali in un contesto di cambiamento rapido e globale. In questa analisi ho messo in luce dunque non solo le difficoltà nel mantenere legami con il passato ma anche le opportunità per creare nuove forme di coesione sociale attraverso l'avvicinamento a nuove pratiche culturali. La ricerca suggerisce quindi che l'accettazione e l'inclusione delle diversità potrebbero rappresentare un passo fondamentale verso la costruzione di comunità più resilienti e coese.

Giunti a quest'ultima parte dell'elaborato, nei paragrafi che seguono vorrei fornire alcune riflessioni conclusive e infine, accennando brevemente ad alcuni esempi europei, giungere a delle considerazioni che possano andare nella direzione di un suggerimento operativo rivolto alle amministrazioni territoriali e agli abitanti dei piccoli comuni.

Un paravento ingombrante davanti alla produzione culturale dei paesi

La presenza straniera nella montagna centro settentrionale italiana, un fenomeno certamente non nuovo ma che si è intensificato negli ultimi venti anni, va a scardinare le rappresentazioni delle popolazioni montane che si erano venute a creare a partire dalla seconda metà del Novecento quando, mentre si abbandonavano i campi, i paesi venivano privati della loro caratterizzazione rurale e il turismo si poneva, in non poche località, come unica alternativa di sopravvivenza economica anche se si seguitava a dipingere la montagna come luogo agreste. Ecco allora che assume una particolare rilevanza il tema di come questi paesi siano stati

rappresentati agli occhi dei ‘consumatori’ e dunque, per un gioco di autoriflesso, anche a quelli degli stessi abitanti. Anche le popolazioni che vivono in montagna costruiscono infatti una definizione di essa seguendo spesso codici estetici determinati e rispondendo ad aspettative che soddisfino l’esigenza delle popolazioni urbane. Una parte di esse muove verso le terre alte per allontanarsi dagli ambienti intensamente antropizzati, inquinati, accelerati (Eriksen 2017) e, spesso, alla ricerca di radici, desiderando un vivere sano e genuino in luoghi dove l’aria è pulita e in cui potere contare ancora sulla sicurezza di una comunità contenuta (in termini numerici), conosciuta (in termini relazionali) e circoscritta (in un luogo determinato).

In questo scenario la presenza migrante nei paesi di montagna è un elemento che destabilizza un immaginario venutosi a consolidare nell’ultimo secolo, ma che non assomiglia già più alla realtà odierna, quella sorta con il nuovo millennio. Dopo decenni di abbandono la montagna oggi è immaginata come possibile luogo di insediamento. Il cambiamento climatico, come sostiene Luca Mercalli (2020), non è che un acceleratore di questo desiderio di salire di quota, nutrito anche dal fatto che le città sono sempre più inospitali da un punto di vista della qualità della vita, in cui agiscono evidenti fattori di espulsione, non ultimo l’insopportabilità delle alte temperature estive che di anno in anno vanno aumentando.

La montagna tuttavia non è soltanto uno spazio geografico, ma è abitata. Rispetto alle aree urbane del paese, specialmente quelle appenniniche sono popolate soprattutto dalla fascia più anziana di età (Fondazione Symbola 2022) e anche per questa sua caratteristica si mantiene in molti paesi la memoria di luogo e il ricordo della vita agricola. Una memoria rurale (Meloni 2023) che sopravvive sebbene quel tipo di economia sia oggi quasi del tutto scomparso. L’economia impoverita e fragile dei paesi di montagna si regge sempre più frequentemente sul turismo e sulla villeggiatura stagionale e talvolta anche sulla produzione di eccellenze alimentari ad indicazione geografica. Due componenti che spesso si autoalimentano: il primo (il turismo) congiunto al secondo (le produzioni di qualità) ha richiesto di rappresentarsi al ‘consumatore’ in un terreno di gioco in cui le tradizioni rurali si suppone non siano ancora perse (Bindi 2003), il senso di comunità è immaginato ancora vivo (Aime 2019) e le produzioni sono definite genuine (Grasseni 2007; 2013), legate ad un mitico passato. Il legame con i tempi passati è raffigurato grazie ad una narrazione di primo piano che vuole i paesi di montagna dipinti come borghi ‘autentici’ e in cui i legami familiari, oltre che la memoria rurale nutrita dalla popolazione locale, assumono una responsabilità nel preservare questa ‘storicità’.

Marzolaro, che ha vissuto la transizione socioeconomica dall’era rurale a quella industriale, presenta le sue debolezze quando mostra il timore che la sua attrattività possa essere compromessa dalla presenza di fattori che non erano stati previsti nella trama iniziale del

racconto. Essendo geograficamente collocata in prossimità della città di Parma, fin dal secondo dopoguerra, al tempo delle sue più consistenti perdite demografiche, si è reinventata come luogo di villeggiatura per la vicina popolazione urbana. La prossimità al torrente Baganza e la sua altitudine sul livello del mare (che congiuntamente donano refrigerio estivo), la presenza delle numerose trattorie, delle feste e dei *dancing* (molto attivi fino agli anni Ottanta), l'hanno messa a disposizione dei 'clienti' talvolta considerati amici e quasi parte della comunità. Per molti locali è sempre stato importante mantenere il volto dell'accoglienza, della capacità di accogliere gente da fuori, non solo per la sopravvivenza economica del paese ma anche per la propria personale sopravvivenza in termini di relazioni sociali.

Pare tuttavia che non tutti i 'forestieri' conoscano le regole di questo gioco. I nuovi abitanti stranieri sono arrivati verso la fine degli anni Novanta, in un periodo che ha coinciso anche con l'accelerazione dell'industrializzazione del territorio, con la costruzione dei grandi stabilimenti per la produzione di un prodotto salumiero che ha usufruito del prestigioso marchio del crudo di Parma per poter prosperare. In questo processo di conquista del territorio da parte delle industrie forestiere, che con sé portavano numerosi lavoratori da fuori, il 'vero' prosciutto di Parma e il territorio si andavano ad inquinare per sempre là dove anche la cura di un prodotto DOP ha cominciato oggi ad assumere connotati di fabbrica.

In questo campo, i nuovi abitanti stranieri sembra che costituiscano ancora oggi una presenza in panchina difficilmente coinvolgibile poiché farli entrare in gioco presupporrebbe mettere in discussione consolidati rapporti di comunità, districarsi in una complessità di relazioni, appartenenze plurime e novità non ancora incorporate. Questo comprenderebbe anche il saper analizzare sé stessi, osservarsi dall'interno, districare il filo della propria storia e accettare che essa possa anche andare in nuove e diverse direzioni. Dal punto di vista delle autorappresentazioni, questo significherebbe riproporsi in una veste nuova poiché quella che si è indossata per la prima volta - tra gli anni Cinquanta e Sessanta - è ormai logora, oltre che fuori moda. È un vestito che sembra non voglia restare più abbottonato, perde brandelli in continuazione e, soprattutto, rischia di far perdere credibilità a chi lo indossa.

Con questo lavoro di ricerca si è tentato di comprendere se determinate rappresentazioni dell'idea di montagna potessero nuocere ai territori e ai loro abitanti e, non di meno, alle nuove popolazioni che tentano di riabitarli.

La ricostruzione della storia della montagna italiana che ho offerto, posta anche in relazione con la nascita delle sue definizioni, mostra chiaramente come molte società rurali di altura siano state coinvolte da dinamiche di mobilità diversificate e come molti paesi siano sorti proprio sulle direttrici di transito portandoli continuamente a contatto con altri mondi. Lo stereotipo

della chiusura dei piccoli paesi è stato decostruito anche a partire da questi assunti e i casi di difficoltà di incontro tra i vecchi e i nuovi abitanti non sono certo da ricondursi alle presunte caratteristiche di chiusura dei paesi di montagna, per due ragioni. La prima è che tali caratteristiche, come ampiamente dimostrato, non poggiano su assunti attendibili. E la seconda ragione di cui tenere conto, soprattutto nel caso di Marzolaro, è che molti territori incarnano quegli attributi di dialogo profondo e duraturo con le società urbane e di rapporti consolidati che potrebbero essere portati come esempio di quelle che certi studiosi contemporanei chiamerebbero ‘relazioni metromontane’ (Barbera, De Rossi 2021). Marzolaro era storicamente posta su una direttrice di transito importante. Buona parte delle sue famiglie hanno vissuto l’esperienza dell’emigrazione estera e la prossimità a centri più grandi permette ancora il pendolarismo a molti suoi abitanti.

Dunque, non si tratta di comprendere se o quanto questo paese possa essere considerato sufficientemente aperto o chiuso alle relazioni con il nuovo o con la diversità, ma ci si può domandare piuttosto quale ruolo abbia giocato la rappresentazione classica dell’ambientazione rurale parmense – che esalta le produzioni ad indicazione geografica e la continuità con il passato specialmente attraverso il ruolo delle famiglie locali – nell’esclusione dalle narrazioni territoriali dei nuovi abitanti di origine straniera. Anche se la produzione del salume è da annoverarsi maggiormente nelle cosiddette capitali del prosciutto e del salame (rispettivamente Langhirano e Felino, territori attigui a Marzolaro), il paese ne ha sempre subito le influenze estetiche oltre che, come si è visto, determinare il suo sviluppo socioeconomico.

I temi degli immaginari relativi ai luoghi montani e rurali e la rappresentazione dei loro abitanti sono stati esplorati da diversi studi antropologici sotto molteplici punti di vista. Con questo lavoro si è voluto aggiungere un tassello che si inserisce nel contesto dei più recenti cambiamenti connessi alle trasformazioni demografiche dei paesi montani avviatesi nei primi due decenni del Duemila. Nello specifico, si è potuto vedere come l’arrivo degli stranieri in alcuni paesi di montagna possa intrecciarsi con diverse traiettorie che riguardano, per fare alcuni esempi, il tema della rappresentazione del paesaggio (Neal, Agyeman 2006), quello della memoria di luogo e la memoria rurale (Teti 2004; Meloni 2023) e quello della turistificazione e della mercificazione del patrimonio locale (Lombardi Satriani 1973; Bindi, Grasseni 2014). Nel contempo emergono altri temi cardine tipicamente presenti nell’analisi dei problemi sociali connessi all’immigrazione nelle aree interne italiane: il maggior peso che la carenza di servizi pubblici può avere sui neoarrivati; l’assenza di sufficienti politiche pubbliche indirizzate all’inclusione e al consolidamento delle nuove presenze per scongiurare il pericolo di un secondo esodo, quello degli immigrati; il tema della connessione dei sistemi territoriali

disegnati dalle reti delle relazioni migratorie che si allargano poi oltre confine; quello del trattamento ineguale sul posto di lavoro che va a scontrarsi con l'immagine edulcorata delle produzioni sostenibili; il difficile posizionamento dei figli della migrazione nelle comunità prive di strutture di sostegno specifiche, per fare solo alcuni esempi.

Si è potuto analizzare come il concetto stesso di montagna sia strettamente collegato ad una percezione soggettiva delle persone che la transitano o che la vivono e anche relativa al contesto di provenienza, aggiungendo complessità ad una definizione già di per sé complessa e che è anche mutata nel corso del tempo. Tuttavia, ciò che si è potuto constatare, a partire dall'analisi storica, è che se si dovesse cercare un minimo comun denominatore nelle definizioni e nelle rappresentazioni della montagna, si constatarebbe che a continuare ad avere una posizione preponderante nella sua determinazione è il tempo passato. Non solo, come si è visto, in riferimento alle definizioni amministrative e legali che sono state formulate negli anni e che fanno costante riferimento ad un assetto ormai superato. Non solo nella tendenza a ricercare l'autentico da parte delle popolazioni che la frequentano con un persistente richiamo al mantenimento della tradizione. Ma anche nelle auto-etero descrizioni che fanno sì che siano gli stessi abitanti che, vissuto un trauma come quello dell'abbandono, non si rassegnano a rappresentarsi un mondo che non tenga come punto di arrivo il ritorno ad una mitica epoca passata.

Eppure, com'è ormai stato ampiamente dimostrato (Hobsbawm 2002), la tradizione può essere inventata, ricostruita, oppure immaginata e poi proiettata nel futuro come una delle possibili rappresentazioni del proprio gruppo sociale. Come visto in merito alle processioni religiose di Marzolarà, oltre a domandarsi quali siano le tradizioni locali che debbono essere tramandate, ci si potrebbe anche chiedere: fino a che punto è possibile portare delle modifiche a quelle tradizioni e quali sono le persone titolate per trasformarle o adattarle ai nuovi contesti? Fino a che punto è possibile inoltre introdurre di nuove e in che modo queste possono essere accettate dalla società come appartenenti al luogo?

Le nuove presenze si stanno dimostrando attive nel ritagliarsi spazi sempre più importanti. Esse non solo talvolta consentono la continuità delle tradizioni locali, ma ne definiscono sempre di più le caratteristiche principali: modificano e aggiungono nuove pratiche selezionando e, talvolta, abbandonando quelle vecchie. Come visto per alcuni momenti della processione della Madonna della Pace, attraverso nuovi gesti si determinano nuove consuetudini e si realizza così quel processo educativo, per dirla con Giacomo Becattini (2015), che definisce il luogo (in cui è iscritta la tradizione) come soggetto educante per le generazioni future. La conoscenza del patrimonio di saperi, culture, esperienze, tradizioni si fa mezzo non solo per la sopravvivenza,

ma anche per la crescita dei paesi. Dove si colloca il varco passato il quale si potrà cominciare a considerare quelle nuove consuetudini come caratteristiche del luogo? Se i luoghi tornano ad essere spazi di produzione culturale (Remotti 2011), quando si comincerà a considerare questo nuovo patrimonio come propulsore di crescita dei paesi?

In merito alla trasmissione del patrimonio locale montano, di cui sia la produzione gastronomica sia le cerimonie religiose analizzate in questa tesi sono un esempio, e richiamando il titolo di un importante volume (Varotto, Castiglioni 2012) che ha posto il tema della ‘proprietà’ di tale patrimonio, ci si può ancora una volta domandare quindi: *di chi* sono le tradizioni montane?

Tutto il mondo è ... in paese

Durante gli anni di ricerca sul campo mi è capitato di trascorrere del tempo in altre località europee, rurali o ex rurali, in cui la presenza migrante sta determinando nuovi modi di vivere i territori anche da parte degli autoctoni. Come accennato nell’introduzione, tra settembre e dicembre del 2023 ho potuto visitare Gort, un paese situato nella contea di Galway nell’Irlanda occidentale, ed effettuare interviste con alcuni suoi abitanti. Gort è un paese in cui vivono attualmente circa 2.800 persone e alcune sue caratteristiche lo avvicinano molto a Calestano.

Negli anni Novanta il paese era scarsamente popolato e molti dei negozi lungo la via principale (Georges Street) stavano chiudendo. La cittadina era conosciuta dalla maggior parte degli irlandesi semplicemente come una fermata sul percorso degli autobus che collegano Galway alle città meridionali di Cork e Limerick. A partire dalla fine degli anni Novanta, in seguito all’apertura di un grande stabilimento di carne (la Seán Duffy Meat) il paese si è improvvisamente popolato di lavoratori brasiliani. La stragrande maggioranza delle famiglie di origine non irlandese presenti oggi a Gort è tutt’ora brasiliana. Il primo collegamento tra la località irlandese e Vila Fabril, un sobborgo di Anápolis nella regione brasiliana di Goiás da dove proviene la maggior parte di queste famiglie, è stato un imprenditore irlandese dell’industria della carne che in quegli anni si è fatto da tramite per impiegare i primi trenta lavoratori rimasti tra quelli senza impiego a seguito della chiusura di un grande stabilimento a Vila Fabril che dava lavoro a più di ottocento persone.

Questo è un classico esempio di come le reti dell’emigrazione si possano intrecciare a quelle dell’immigrazione. Sullo specifico caso di Gort negli anni successivi si sono poi riversate le attenzioni di accademici (Sheringham 2009 e 2010; McKeown 2015; Woods 2018; Rodrigues

2022; Alves de Farias 2022), di registi²⁶⁵ e della stampa locale, nazionale e internazionale²⁶⁶. Nella chiesa del paese viene periodicamente celebrata la messa cattolica in portoghese da un sacerdote che viene appositamente per assistere la comunità cattolica brasiliana e sulla strada principale che lo attraversa ci sono varie chiese della congregazione pentecostale brasiliana. Vi sono oggi numerose attività commerciali gestite da brasiliani: un supermarket e un alimentare, che importano principalmente prodotti dal Brasile; una panetteria; alcuni saloni di bellezza e parrucchieri. Recentemente anche le catene di supermercati locali hanno iniziato a rifornirsi di prodotti brasiliani. I figli della migrazione, oltre a mantenere popolata la scuola, sono coinvolti attivamente nel gioco del *football* e alcuni si sono distinti nello sport locale di *hurling*²⁶⁷.

Sarebbero diversi i parallelismi che si potrebbero tracciare tra Gort e Marzolaro, a partire dall'evoluzione demografica degli ultimi decenni che ha conosciuto una decrescita durante il periodo di intensa emigrazione dei locali, tra gli anni Cinquanta e Settanta, e poi una svolta in positivo alla fine del secolo per l'arrivo delle persone immigrate. Secondo il censimento nazionale²⁶⁸, nel 2006 i residenti di Gort erano circa 2.700 e circa il 40% non erano irlandesi. Dieci anni dopo, nel 2016, il paese era ulteriormente salito a quasi 3.000 abitanti ed era una delle cittadine più diversificate dell'intera Irlanda, presentando circa il 27% di non irlandesi²⁶⁹.

Non volendo addentrarmi in un'approfondita comparazione dei due casi (Calestano e Gort), in questa sede si intende solo portare all'attenzione la strada che le due comunità principali di Gort (quella composta dai vecchi abitanti e quella dei nuovi abitanti di origine brasiliana) hanno scelto di intraprendere in merito alle interazioni reciproche. Alcuni sforzi dell'associazionismo

²⁶⁵ Mi riferisco ai film *Town of strangers* e *When all is ruin once again* (<https://wildfirefilms.net/films/town-of-strangers/> e <https://www.ifiinternational.ie/film/when-all-is-ruin-once-again/> ultime consultazioni: 9 dicembre 2024) che hanno entrambi come soggetto principale il cambiamento socioeconomico del paese avvenuto con la proiezione di Gort in un mondo globalizzato. Il primo si focalizza sulla presenza straniera e il secondo soprattutto sulla costruzione di una direttrice autostradale.

²⁶⁶ Alcuni riferimenti: <https://www.rte.ie/archives/exhibitions/1665-immigration/370200-little-brazil-in-gort-co-galway/>; <https://www.bbc.co.uk/programmes/w3ct4xf7>; <https://www.galwaybeo.ie/news/galway-news/gort-littlebrazil-permission-rtenews-belongingproject-6635367> (ultime consultazioni: 9 dicembre 2024).

²⁶⁷ L'*hurling* è uno sport di squadra all'aperto di origine celtica, prevalentemente praticato in Irlanda. Si gioca con una mazza chiamata *hurley* e una palla di cuoio nota come *sliotar*. Si veda l'articolo del Connacht Tribune sul promettente giovane giocatore di *hurling* locale: <https://archive.connachttribune.ie/brazilian-back-home-for-the-hurling-in-galway-909/> (ultima consultazione: 9 dicembre 2024).

²⁶⁸ <https://www.cso.ie/en/releasesandpublications/ep/p-cp7md/p7md/p7anii/> (ultima consultazione: 9 dicembre 2024).

²⁶⁹ I dati relativi al 2022 (reperibili al sito: <https://visual.cso.ie/>, ultima consultazione: 9 dicembre 2024) dichiarano che a Gort vivevano in quell'anno 2.842 abitanti. Di questi, circa 1.800 sono nati in Irlanda, mentre i restanti sono nati in diversi Paesi dentro allo spazio geografico europeo (circa 350 persone) o fuori dal continente: 35 in India e 620 nei restanti Paesi. Il sistema censuario irlandese non specifica i Paesi di provenienza extraeuropei, pur rilevando importanti variabili come l'occupazione, il mezzo di trasporto usualmente utilizzato, la lingua parlata, il livello di istruzione e molto altro ancor, adotta un sistema di classificazione dei cittadini che utilizza una presunta base etnica secondo queste voci in elenco: White Irish, White Irish Traveller, Other White, Black or Black Irish, Asian or Asian Irish, Other, Not stated. Altri dati demografici sono reperibili nel report del Gort Resource Centre (2017).

locale, che sono andati nella direzione dell'incontro delle due comunità, si sono resi evidenti per esempio nella redazione di una *newsletter* bilingue il cui primo numero è stato pubblicato nel 2006, quando la popolazione in soli quattro anni è aumentata di quasi 1.000 unità (dalle circa 1.700 persone del 2002 alle 2.700 del 2006). Pur non senza difficoltà di coinvolgimento - dovute principalmente alla scarsa interazione tra i nuovi e i vecchi abitanti che ha trovato conferme da un confronto che ho avuto con gli operatori del Gort Resource Centre (centro per le famiglie) - tra gli eventi che animano le comunità ci sono oggi la Carnival Parade, una festa popolare che si celebra tradizionalmente il martedì di Carnevale (giorno di festa nazionale in Brasile) e la Quadrilla Dance, una danza popolare, principalmente un ballo di coppia, che si svolge durante le feste di giugno e luglio. Entrambi questi eventi hanno gradualmente richiamato l'attenzione non solo del pubblico locale ma anche delle contee limitrofe tanto da aver dato i natali, nel 2024, al primo grande festival di Gort, sorto anche con lo scopo di fare avvicinare i locali alla conoscenza della cultura brasiliana²⁷⁰. Direttamente o indirettamente Gort ha fatto anche di questi eventi una ragione di attrazione turistica considerando anche che agli occhi dei visitatori esterni il paese era conosciuto, fino a due decenni prima, per poche altre ragioni: il Coole Park Natural Reserve, luogo dove ha vissuto Lady Gregory, una figura di grande importanza per la nascente nazione irlandese²⁷¹, e il monastero di Kilmacduagh, un'abbazia in rovina fondata da San Colman nel VII secolo²⁷². Parlando con le persone che ho incontrato in ambito universitario ed extrauniversitario durante il mio trimestre di soggiorno a Galway, mi sono resa conto che la presenza brasiliana a Gort è oggi considerata una particolarità specifica di tutta la contea.

Per fornire un altro rapido esempio dell'importanza che le influenze di culture lontane possono ricoprire in quei piccoli paesi europei che hanno poche occasioni per offrire al turista di passaggio ragioni per fermarsi, pongo all'attenzione anche il caso di Barcellonnette, situato nell'Alta Provenza francese. Durante il mio transitare in occasione di una breve vacanza di fine estate, nel 2024 ho potuto cogliere istantaneamente il legame di questo paese con il Messico. La cittadina conta circa 2.900 abitanti e, situata a 1.132 metri sul livello del mare, ha un legame storico e culturale profondo con il paese mesoamericano che risale all'emigrazione di molti

²⁷⁰ <https://braziliandaygort.com/en/> (ultima consultazione: 9 dicembre 2024).

²⁷¹ Vissuta tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento, Lady Gregory fu una drammaturga, folklorista e direttrice teatrale irlandese che ricoprì un ruolo di grande rilevanza nel periodo in cui il Paese era sotto il dominio britannico e in cui il recupero della mitologia irlandese faceva da sfondo alla nascita di una nazione indipendente. È nota per il suo ruolo fondamentale nel rinascimento letterario irlandese, ma anche per essere stata un'attivista per i diritti delle donne in particolare sostenendo l'istruzione per le ragazze.

²⁷² Il monastero è un altro luogo simbolico nella contea di Galway, tanto da essere raffigurato in una delle navate laterali della cattedrale di Galway.

abitanti della valle dell'Ubaye durante il XIX secolo. La rete migratoria è stata intessuta inizialmente da due fratelli del posto che, dopo aver fatto fortuna nel commercio tessile, hanno incoraggiato altri a seguirli nella ricerca di opportunità economiche. Il loro successo ha ispirato poi circa tremila compaesani a cercare fortuna in Messico. Il legame con il paese si può oggi osservare negli stili delle abitazioni, conosciute come ville messicane e caratterizzate da un particolare stile architettonico, e in alcuni eventi e celebrazioni. I più noti sono i festival Latino-Messicani che si tengono ogni anno in agosto e il Día de los Muertos di fine ottobre, che prevede varie attività che includono altari dedicati ai defunti, concerti e laboratori creativi²⁷³.

Nonostante quello di Barcelonnette non sia un caso di emigrazione che nei decenni successivi ha innescato un processo inverso, in entrambi i casi si possono sottolineare le forti connessioni tra l'emigrazione dai paesi rurali europei e i paesi di approdo. Nel caso di Gort questo primo aggancio ha portato in paese un consistente apporto di manodopera estera con conseguente flusso di immigrazione e quindi l'insediamento e la nascita di nuove famiglie. Nel caso di Barcelonnette l'emigrazione rurale francese non è stata seguita tanto da un apporto di nuovi abitanti, quanto piuttosto da nuove influenze culturali che sono state trascinate dall'emigrazione di ritorno, assumendo la forma di rimesse sociali (Levitt 1998; 2001) che hanno oggi una parte importante nella narrazione del territorio.

Trovo che questi casi, insieme a quello di Marzolaro e ai numerosi altri che si possono osservare nell'Europa dei piccoli paesi, siano di estremo interesse per comprendere quale straordinaria opportunità possa essere la coesistenza, nelle aree rurali, di differenti comunità con diversi *background* e ricche di storie da raccontare. A differenza delle aree urbane, nell'Europa che ha vissuto l'emigrazione si allacciano due aspetti principali. Il primo è che avere vissuto l'esperienza dello sradicamento potrebbe fare di questi paesi (dotati di memoria storica) dei luoghi ideali per poter comprendere e gestire l'immigrazione. L'altro aspetto è legato al fatto che i piccoli paesi vivono spesso in equilibrio precario: i numeri sono la condanna con i quali devono convivere poiché sono questi a determinarne la sopravvivenza in ambito sia economico sia sociale. Così come la mancanza di un solo bambino in una scuola elementare può fare la differenza e determinarne la chiusura, si è visto che in alcuni paesi l'apertura di un'attività può stravolgere in poco tempo la vita comunitaria. Questa è la differenza da quello

²⁷³ Sul caso di Barcelonnette si vedano Homps (2004), Gamboa Ojeda (2009) e più recentemente, per uno sguardo più ampio sulle emigrazioni e i ritorni dalla valle dell'Ubaye, Blanchard (2017). Si possono inoltre reperire informazioni sulla località francese e il suo legame con il Messico ai seguenti link: <https://nosalpes.eu/2024/04/13/barcelonnette-la-plus-mexicaine-des-villes-francaises/>; https://www.ubaye.com/IT_1-ubaye-et-le-mexique-ete.html; https://www.ubaye.com/IT_fetes-latino-mexicaines.html; <https://www.inprovenza.it/eventi/el-dia-de-los-muertos-a-barcelonnette-25-27-ottobre-2024> (ultime consultazioni: 9 dicembre 2024).

che accade nelle città di medio-grandi dimensioni in cui eventi di questo genere non stravolgono eccessivamente gli assetti locali: nel complesso, l'equilibrio può sempre essere ristabilito mettendo in campo ulteriori risorse che in città sono presenti, mentre nei piccoli paesi mancano.

Sono poi particolarmente determinanti le situazioni che si definiscono attraverso i flussi migratori da un solo luogo di provenienza, quando l'origine delle persone immigrate è soprattutto di uno stesso Paese o di una sua specifica area, come nel caso di Gort e di Marzolaro. La coesione all'interno delle due parti che si viene a creare in questi casi è talmente solida che è possibile osservare una separazione netta tra le due componenti. E anche questa è un'altra caratteristica che si disegna in modo ancor più marcato nei piccoli paesi rispetto a quanto si possa verificare nei quartieri cittadini in cui le comunità etnico linguistiche possono certamente essere coese al loro interno, ma all'esterno trovano una molteplicità di altri luoghi di riferimento in cui potere esprimere la propria esistenza. Il piccolo paese è invece sovente caratterizzato da una piazza, una strada, una chiesa, spesso un circolo e alcuni pochi altri locali pubblici che possono essere la scuola e le attività commerciali, dove presenti. Lo spazio limitato che divide la propria casa dallo spazio pubblico è come se fosse ridotto a tal punto da trovarsi in continuità con lo spazio domestico.

Per tornare dunque al ruolo che le comunità immigrate possono assumere nel disegnare le nuove caratteristiche dei paesi, si potrebbe ipotizzare un ulteriore avanzamento lungo la strada che hanno tracciato due grandi pensatori del nostro tempo. Dall'assenza dell'immigrato, teorizzata da Abdelmalek Sayad (2002), alla presenza dell'emarginato e del subalterno, in senso demartiniano (De Martino 1959). Se il sociologo algerino ci ha introdotti alla vita del migrante come segnata da una doppia estraneità esperita sia nella società di origine sia in quella di accoglienza, Ernesto De Martino ci ha accompagnati invece a comprendere il disagio della crisi della presenza, un momento in cui l'individuo può sentirsi alienato e privato di significato sociale qualora impossibilitato a partecipare alla vita culturale. Intendendo la presenza come il senso di essere nel mondo, una condizione di sicurezza e identità che consente all'individuo di affermarsi e di interagire con l'ambiente circostante, con la sua opera l'antropologo italiano ci mostra che questa non è una condizione garantita, ma deve essere continuamente ricostruita e mantenuta. In questo giocano un ruolo chiave sia il senso di sé, la consapevolezza del proprio essere e della propria identità in relazione al mondo, sia la memoria culturale e collettiva e quei comportamenti culturalmente significativi che permettono agli individui di orientarsi nella realtà.

In un senso più ampio, Martin Heidegger (1927) pone al centro della sua filosofia il concetto di Dasein, tradotto comunemente come 'esserci'. Un esserci in modo specifico però,

caratterizzato dalla consapevolezza data dall'interazione dell'uomo con il mondo circostante. Secondo Heidegger esserci implica necessariamente una volontà poiché è necessario *scegliere* di esserci. Il significato della parola Dasein indica essere dentro al mondo, non in modo distaccato da questo, ed evidenzia che l'esistenza umana è sempre situata in un contesto, intrinsecamente legata alle altre persone e all'ambiente circostante²⁷⁴. Egli afferma che l'essenza dell'esserci implica una continua apertura verso le possibilità del mondo. A questo si riferisce quando chiama in causa il tema dell'autenticità, poiché vi sono a suo parere due modi di esistere. Quello inautentico, che si manifesta quando gli individui si conformano alle opinioni comuni e perdono il senso della propria individualità. E quello autentico che implica una responsabilizzazione della propria esistenza.

Nei paesi spopolati, privati della vitalità delle relazioni comunitarie, la crisi della presenza si può verificare quando – come si è visto in uno stralcio di intervista riportata nel capitolo IV in cui l'intervistata sente di non poter più condividere la propria cultura con nessuno – gli individui avvertono una minaccia alla propria capacità di 'agire nel mondo', quando il proprio 'orizzonte culturale' sembra allontanarsi e svanire. Oppure, si potrebbe aggiungere, quando non hanno ancora fatto in tempo a costruirsi nuovi orizzonti culturali. Questo è particolarmente rilevante nelle comunità che hanno affrontato in passato, e stanno affrontando oggi, sfide economiche e culturali significative che non solo hanno caratterizzato il meridione di Italia ma anche tutta la sua porzione montana a causa dei cambiamenti repentini avvenuti nel secondo dopoguerra. La tesi mostra come a questa crisi si possa potenzialmente porre rimedio in quei paesi caratterizzati dall'arrivo di nuove persone, ma la distanza sociale e culturale tra le parti – mantenuta dalla loro coesione interna e da una certa narrazione territoriale – non è ancora stata superata.

L'ulteriore passaggio che oggi intravedo, e che si pone in continuità tra la doppia assenza del migrante e la crisi della presenza, è quello che vorrebbe vedere realizzata l'affermazione degli abitanti dei piccoli paesi attraverso la *presenza educante* agita grazie alle persone immigrate. Una presenza educante che andrebbe a delineare una rappresentazione alternativa

²⁷⁴ Come nota Peter Geschiere (2009), è importante collocare le idee di Heidegger nel loro contesto storico. Il filosofo vedeva l'autoctonia come la soluzione per dare al nazionalismo una coerenza comunitaria. Tuttavia, è importante comprendere l'enfasi tedesca, espressa anche nello slogan 'Blut und Boden' (sangue e suolo), sullo *ius sanguinis* (diritto di sangue/discendenza) piuttosto che sullo *ius soli* (diritto del suolo) come base per la cittadinanza. È in questo contesto che l'uso politico di certi concetti ha rafforzato lo spirito nazionalista del tempo allontanandosi probabilmente dall'intento originario del filosofo. Come riporta Geschiere riferendosi alle idee di Heidegger, «Yet nothing in his 1930s views may show how powerful the notion of being rooted in the soil is and how prone to create confusion at the same time» (Geschiere, 2009, p. 132).

rispetto a quella che tutt'ora predomina nella montagna italiana. I paesi montani potrebbero essere visti anche come luoghi in cui trovare vive comunità internazionali che diventano elementi caratteristici di quei posti ed esse stesse potrebbero costituire la nuova narrazione predominante, come oggi è per Barcellonnette e, in parte, anche per Gort, senza timore di perdere le retoriche prevalenti ma anzi liberandosene.

Fotogrammi in sovrapposizione

Per molto tempo i paesi montani sono stati rappresentati in tanti modi: luoghi di frontiera, amene località di periferia, garanzia di legame con il passato, collocati in prossimità degli ambienti naturali in contrapposizione ai mondi culturali che caratterizzano maggiormente le città. Nei paesi pare che la cultura si sia cristallizzata e non sono quasi mai concepiti come centri di produzione di cultura nuova. Buona parte dell'industria turistica poggia su questa contrapposizione venendo a disegnare un universo antitetico rispetto a quello delle metropoli.

Diversamente da quello che si potrebbe immaginare semplicemente transitando con l'auto sulla provinciale SP15, a Marzolarà c'è una vitalità comunitaria che si spinge oltre alle feste di paese. I nuovi abitanti srilankesi vivono il paese come un luogo di reciproco sostegno dimostrando di essere molto attivi sul piano informale comunitario, meno assoggettati a sovrastrutture organizzate e muovendosi in un microcosmo fatto essenzialmente di lavoro, risposta ai bisogni individuali e collettivi, gioie condivise, celebrazioni e tempo libero passato insieme. Molti di loro sono un aiuto fondamentale nella cura degli anziani, nel farli uscire dal loro isolamento, per sostenerli con la spesa quotidiana, nel costituire semplicemente una presenza di vicinato rassicurante. Considerata la carenza dei trasporti che angustia le periferie, si è creato ormai un sistema informale di taxi privati in grado di rispondere in ogni momento grazie alla rete delle disponibilità alternate. Vista la carenza dei corsi extrascolastici per i minori, sono nati i corsi domenicali di inglese per i bambini, quelli di musica (piano e violino) nelle case delle maestre e quelli di danze tradizionali nelle strutture date a disposizione anche dalle parrocchie. Data l'importanza delle celebrazioni, molte donne si sono specializzate nella produzione pasticceria, nell'allestimento degli spazi per le feste, nella produzione di cibo srilankese a domicilio o nel *make-up*, tanto che per molte di loro queste attività sono diventate un mestiere. Da Marzolarà partono più volte all'anno pullman diretti verso le mete turistiche italiane o europee (le più comuni sono il Lago di Como o il trenino rosso del Bernina) e mete di pellegrinaggio religioso fino al punto che, per alcuni, si è creata un'attività organizzativa che è divenuta oggi un ulteriore ambito di impiego. Alla stessa stregua il sistema di segretariato

sociale e le attività di traduzione sono settori che coinvolgono soprattutto gli adolescenti, che hanno un'ottima padronanza della lingua italiana. Insomma, esiste un apparato, seppure informale e non sempre a pagamento ma che assume spesso i connotati del volontariato, che dimostra quanto il paese abbia ripreso vita negli ultimi anni e quanta potenzialità sia racchiusa in questa energia se solo si potesse incanalare in un sistema collettivo e diffuso di servizio alla persona.

Trattandosi di un organismo informale e conosciuto solo da chi se ne interessa, nulla di tutto ciò prende posto nei dati ufficiali o nelle statistiche territoriali e questo tipo di vitalità dei paesi di pedemontana non è rappresentata, facendo immaginare il territorio ancora come immobile e carente dei servizi su ogni piano. Talvolta dunque bisognerebbe avere il coraggio di andare oltre alle apparenze, fosse solo per riuscire a scongiurare il pericolo di continuare ad essere governati da enti esterni e distanti. Quello che accade infatti da molti anni nella montagna italiana è che, a seguito dell'indebolimento progressivo degli enti locali, pare ormai diventata una terra di nessuno, un luogo in cui istituzioni centrali o ditte private si sentono in diritto di intervenire attraverso politiche non condivise o edificazioni di progetti che si limitano a chiedere spesso una firma da parte di associazioni locali per rispondere al requisito (sempre più richiesto dai bandi pubblici) della progettazione 'partecipata'.

L'insieme delle immagini del territorio che ho potuto raccogliere in questi anni di ricerca in Val Baganza è quindi un intreccio complesso, che si potrebbe provare a riordinare come segue. Un primo insieme di immagini è dato principalmente dalle produzioni alimentari proprie delle zone verso valle, le stesse che ne hanno definito per lungo tempo il paesaggio agrario poiché, come è stato detto, la produzione del crudo si è fondata sulla passata correlazione dell'allevamento animale con le produzioni agricole tracciando così l'estetica del territorio (Donati, Mancini, Menozzi 2012). In continuità con questo livello c'è quello richiamato dalla sua genuinità e dagli ambienti presunti incontaminati dove poter praticare percorsi escursionistici o in *mountain bike* e in cui, salendo sempre più di quota verso monte, è possibile gustare altri doni della terra come i pregiati funghi porcini e i tartufi e dove, la domenica e nei giorni festivi, si può godere della gastronomia locale nei ristoranti o nelle numerose feste organizzate *ad hoc* dai locali.

Altre rappresentazioni del territorio le ho colte nell'intimo dei suoi abitanti. Questo è un secondo strato visibile solo se si entra in relazione con loro e dimora principalmente tra gli anziani, anche se molti giovani ne hanno fatto tesoro. Questa seconda carrellata di istantanee è data principalmente dalla sfera delle relazioni interpersonali. Sono immagini di luogo scattate dai ricordi delle relazioni con i compaesani: quelli che vivono in paese; quelli che non ci vivono

più; chi se ne è andato e torna annualmente; chi se ne è andato e non è più tornato. Pur continuando ad essere percepiti come stranieri, anche alcuni di loro sono diventati parte della storicità del paese e considerati i 'propri stranieri'. Queste immagini hanno poco a che fare con la promozione territoriale e gli aspetti produttivi, quanto piuttosto fanno parte della sfera del ricordo, del senso di appartenenza comunitario e a quello del paesaggio montano che racchiude il circoscritto gruppo sociale.

Il terzo insieme di fotografie del territorio è quello che si è venuto a definire negli ultimi vent'anni grazie alla presenza migrante. Alcune di queste immagini le ho fornite poco sopra sottolineando come esse siano state scattate recentemente e per lo più siano poco visibili a chi non frequenta le comunità migranti. Perché queste possano rientrare nell'album dell' 'autentico' occorrerebbe una riorganizzazione del modello comunitario immaginato. Però, questi tre mazzi di immagini non sono nettamente separati tra loro. I raggruppamenti seguono regole che si alternano a seconda dei momenti in cui si richiede che si rendano visibili sia all'interno della comunità sia all'esterno di essa. È più difficile tuttavia che il terzo mazzo trovi posto agilmente nel raccoglitore insieme ai primi due.

Come ricorda Maria Elisa Dainelli (2020) in merito al panafricanismo, per certi gruppi sociali la retorica dell'autoctonia porta in seno il pericolo di rimanere intrappolati in rappresentazioni che non sono più attuali. L'antropologa affronta la questione dell'autoctonia e della necessità di emancipazione da essa in un contesto critico evidenziando come questa retorica possa limitare la comprensione delle identità culturali e delle dinamiche sociali contemporanee. Dainelli sottolinea l'importanza di riconoscere le esperienze condivise per costruire un futuro di rivalsa collettiva, per favorire un dialogo più aperto e inclusivo riconoscendo la complessità delle esperienze umane e di abbracciare la diversità come valore fondamentale nella costruzione anche della propria identità. Dal punto di vista individuale è innegabile che gli abitanti di Marzolaro abbiano connessioni reciproche e contatti quotidiani dovute ai rapporti di lavoro, di vicinato, spesso anche di amicizia con le famiglie migranti, ma sul piano collettivo queste relazioni vicendevoli non emergono in modo evidente. Sul fronte delle rappresentazioni del territorio sarebbe quindi auspicabile che fossero scattate altre ulteriori fotografie proprio dai nuovi abitanti. Come dimostrano alcune esperienze messe a sistema in diverse città italiane (Vietti 2018), anche la diversità culturale legata alle migrazioni globali può divenire un elemento di attrattività turistica. Per giungere a questo obiettivo ovviamente bisognerebbe cessare di guardare alla montagna come spazio geografico disabitato o come spazio sociale della periferia, come spesso è rappresentato nelle pagine collocate a latere dei quotidiani locali.

Per questi motivi sostengo che una diversa rappresentazione dei paesi – intesa nel senso più ampio, inclusa quella che si legge nelle pagine dei report degli interventi territoriali – possa costituire uno strumento politico di azione migliorativa. Cavalcando l'ondata di attenzione mediatica sviluppatasi soprattutto tra il 2015 e il 2018 e rinnovatasi negli anni successivi alla pandemia, bisognerebbe prendere coscienza del ruolo salvifico che potrebbero avere i migranti per la montagna italiana, se solo si avesse il coraggio di scavalcare l'ostacolo dell'“inclusione selettiva”. Questo diffuso atteggiamento induce a pensare in modo dicotomico e suggerisce che ci siano persone che è giusto attrarre (benestanti provenienti dalle città, presenze spurie che lasciano vuoti architettonici e sociali nei mesi invernali) e altre che non è bene attrarre (migranti lavoratori con le loro famiglie, che vivono in montagna tutto l'anno portando vitalità ai paesi e mantenendone l'economia di base). Questo malsano paradosso, che ha radice nell'idea del ‘borgo autentico’, non solo esclude ogni possibilità di rinnovamento ma anche di sopravvivenza di questi stessi paesi.

BIBLIOGRAFIA

- A.A.V.V. (1966), *L'esodo rurale e lo spopolamento della montagna nella società contemporanea*, Atti del Convegno (Roma 24-26 maggio 1965), Società Editrice Vita e Pensiero, Milano.
- A.A.V.V. (2020), La montagna italiana al tempo del coronavirus, in *Dislivelli*, n. 104 [rivista online], <https://www.dislivelli.eu/rivista/dislivelli-eu-n-104-aprile-maggio-2020/>, (ultima consultazione: 28 febbraio 2024).
- Adorni M. (2014), *La difesa di Sisifo. Il contratto provinciale di lavoro degli alimentaristi di Parma dagli anni Sessanta ad oggi*, Ediesse, Parma.
- Agier M. (2020), *Lo straniero che viene. Ripensare l'ospitalità*, Raffaello Cortina, Milano.
- Agnetti G. (2021), Il deserto delle seconde case, in *Dialoghi mediterranei*, n. 51, pp. 384-387 [rivista online], <https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/il-deserto-delle-seconde-case/>, (ultima consultazione 28 marzo 2024).
- Agyeman J. (1990), Black People in a White Landscape: Social and Environmental Justice, in *Built Environment*, vol. 16, n. 3, pp. 232-236.
- Aime M. (2019), *Comunità*, Il Mulino, Bologna.
- Albera D., Corti P. (a cura di) (2000), *La montagna mediterranea: una fabbrica d'uomini? Mobilità e migrazioni in una prospettiva comparata (secoli XV-XX)*, Gribaudo, Cavallermaggiore.
- Alfieri G., Allodi E. (1990), *U.S. Marzolaro, 1950-1990. 40 anni di sport e cronache locali del secolo*, Artegrafica Bisi, Corcagnano, Parma.
- Allodi E. (2017), *Marzolaro. Un'autobiografia del paese nel cuore della Val Baganza*, Quaderno n. 25 del Centro Studi per la Val Baganza, Studio Guidotti, Riccò di Fornovo di Taro, Parma.
- Altavilla A. M., Mazza A. (2009), Sull'impiego della quadrat analysis nello studio della collocazione territoriale degli immigrati, in Macchi Janica G. (a cura di), *Geografie del popolamento. Casi di studio, metodi e teorie*, Edizioni dell'Università, Siena, pp. 143-154.
- Alves de Farias N. (2022), *Identifying the Determinants of Brazilian Migration to and from Ireland: a micro-level cross-country analysis*, PhD Thesis, School of Natural Sciences, Department of Geography, University of Dublin, Trinity College, Dublin.

- Amato F. (1993), Viaggio nell'immigrazione tranquilla. Dallo Sri Lanka a Napoli, in Brusa C. (a cura di), *Immigrazione e multiculturalità nell'Italia di oggi*, vol. II., FrancoAngeli, Milano, pp. 423-434.
- Ambrosini M. (2001), *La fatica di integrarsi. Immigrazione e lavoro in Italia*, Il Mulino, Bologna.
- Ambrosini M. (2008), *Un'altra globalizzazione. La sfida delle migrazioni transnazionali*, Il Mulino, Bologna.
- Ambrosini M. (2011), *Sociologia delle migrazioni*, Il Mulino, Bologna.
- Ambrosini M. (2019), Fratelli ma non troppo: la chiesa cattolica e gli immigrati in Italia, *Mondi migranti*, n. 1, Milano, p. 9-27.
- Ambrosini M. (2021), Come le religioni accompagnano l'integrazione degli immigrati, in Lagomarsino F. (a cura di), *Pregare tra due mondi. Pratiche religiose e percorsi di integrazione degli immigrati*, Genova University press, Genova, pp. 9-20.
- Ambrosini M., Molli S. D., Naso P. (a cura di) (2022), *Quando gli immigrati vogliono pregare. Comunità, pluralismo, welfare*, Il Mulino, Bologna.
- Ambrosini M., Naso P., Paravati C. (a cura di) (2018), *Il Dio dei migranti. Pluralismo, conflitto, integrazione*, Il Mulino, Bologna.
- Angeletti G. (2021), *Tre racconti di un esule in Inghilterra. I 'Blackgown Papers' di Antonio Gallenga*, MUP Editore, Parma.
- Angelini M. (1996), Mestieri girovaghi e moralismo storiografico. Studi sulla 'tratta dei fanciulli' nell'Appennino settentrionale (sec. XIX), in *Il Risorgimento*, n. 3, pp. 425-437.
- Antonietti A. (a cura di) (1989), *La montagna appenninica in età moderna. Risorse economiche e scambi commerciali*, Atti del convegno di Sestino, 12-13 novembre 1988, Quaderni di proposte e ricerche n. 4, Tecnostampa Edizioni, Ostra Vetere, Ancona.
- Appadurai A. (1996), *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Arboit A. (1880), *Gli alpinisti dell'Enza alle sorgenti della Parma*, CAI sezione dell'Enza, Tipografia del Presente, Parma.
- Armiero M. (2013), *Le montagne della patria. Natura e nazione nella storia di Italia. Secoli XIX e XX*, Einaudi, Torino.
- Armiero M., Palmieri W. (2004), Associazioni e Appennini. Alcune letture della montagna meridionale tra Otto e Novecento, in Calafati A.G., Sori E. (a cura di), *Economie nel tempo. Persistenze e cambiamenti negli Appennini in età moderna*, Franco Angeli, Milano, pp. 231-268.

- Arrigoni T. (2002), *Uomini dei boschi e della natura. Emigrazione stagionale dall'Appennino toscano alla Corsica (XVIII-XX secolo)*, Pacini, Pisa.
- Arru A., Ramella F. (a cura di) (2003), *L'Italia delle migrazioni interne. Donne, uomini, mobilità in età moderna e contemporanea*, Donzelli, Roma.
- ASGI (2023), *Quando discriminano le istituzioni: uguaglianza, diritti sociali, immigrazione*, rapporto realizzato nell'ambito del progetto L.A.W. - Leverage the Access to Welfare, co-finanziato dall'Unione europea [online], <https://www.asgi.it/antidiscriminazione/report-del-progetto-law-identificare-le-discriminazioni-istituzionali-per-contrastarle/> (ultima consultazione 9 ottobre 2024).
- Azzeruoli V. (2021), I mungitori indiani e le trasformazioni delle filiere del Grana Padano e del Parmigiano Reggiano, in Ippolito, I., Perrotta, M., Raeymaekers, T. (a cura di), *Braccia rubate all'agricoltura. Pratiche di sfruttamento del lavoro migrante*, Edizioni Seb27, Torino, pp. 123-138.
- Bacchi G. (a cura di) (2008), *L'Appennino emiliano. Omaggio a Vito Fumagalli*, Atti del convegno 28 ottobre 2007, Bardi, Parma.
- Bacciocchi L. (2010), *Tra Sri Lanka e Italia. Vite, percorsi, mondi migranti e ambivalenze delle migrazioni*, tesi di dottorato, Università degli studi di Verona.
- Baja Guarienti C. (2016), La montagna come spazio della ribellione nell'Italia moderna, in Al Kalak M., Baja Guarienti C. (a cura di), *Conquistare la montagna. Storia di un'idea. Conquering the mountain. The history on an idea*, Mondadori, Milano, pp. 39-53.
- Balbo M., (a cura di) (2015), *Migrazioni e piccoli comuni*, Franco Angeli, Milano.
- Barbera F., Cersosimo D., De Rossi A. (a cura di) (2022), *Contro i borghi. Il Belpaese che dimentica i paesi*, Donzelli, Roma.
- Barbera F., Dagnes J., Membretti A. (2018), I nuovi montanari sognano anche nuove montagne?, in De Rossi A. (a cura di), *Riabitare l'Italia. Le aree interne tra abbandoni e riconquiste*, Donzelli, Roma, pp. 351-363.
- Barbera F., De Rossi A. (2021), *Metromontagna. Un progetto per riabitare l'Italia*, Donzelli, Roma.
- Barbera F., Membretti A. (2020), Alla ricerca della distanza perduta. Rigenerare luoghi, persone e immaginari del riabitare alpino, in *Archalp*, n. 4, pp. 27-33.
- Barth F. (1994) (prima edizione 1969), I gruppi etnici e i loro confini, in Maher V. (a cura di), *Questioni di etnicità*, Torino, Rosenberg & Sellier, pp. 33-71.
- Bätzing W. (2005), *Le Alpi. Una regione unica al centro dell'Europa*, Bollati Boringhieri, Torino.

- Bauman Z. (2001), *Voglia di comunità*, Laterza, Bari-Roma.
- Becattini G. (2015), *La coscienza dei luoghi. Il territorio come soggetto corale*, Donzelli, Roma.
- Benadusi M. (2015), Sacred spaces and border crossing: Sinhalese dreams of a Sri Lanka-Sicily round trip, in *Sri Lanka Journal of Social Sciences*, vol. 38, n. 2, pp. 95 -105.
- Berardi M. (2022), Polisemia. Leggere lo spopolamento tra produzioni discorsive e post-maturazione delle parole, in Copertino D., Santoro V., Berardi M. (a cura di), *L'invenzione delle aree interne*, special focus in *Archivio di Etnografia*, vol. 17, n. 1, pp.151-164.
- Bergamasco G., Membretti A., Molinari M. (2021), Chi ha bisogno della montagna italiana? Migrazioni internazionali e nuova centralità delle Alpi e degli Appennini, in *Scienze del territorio*, vol. 9, pp. 66-76.
- Berliner D. (2010), Anthropologie et transmission, in *Terrain*, n. 55, [rivista online], <https://journals.openedition.org/terrain/14035>, (ultima consultazione 20 gennaio 2025), pp. 4-19.
- Bernardi R., Salgaro S., Smiraglia C. (a cura di) (1994), *L'evoluzione della montagna italiana tra tradizione e modernità*, Patron, Bologna.
- Bertolino A. M., Corrado F. (2017), Nuovi processi migratori e nuove politiche per l'accoglienza, in Membretti A., Kofler I., Viazzo P. P. (a cura di), *Per forza o per scelta. L'immigrazione straniera nelle Alpi e negli Appennini*, Aracne, Roma, pp. 89-99.
- Bertolino M. A., Corrado F. (2017), *Cultura alpina contemporanea e sviluppo del territorio*, Franco Angeli, Milano.
- Bevilacqua P. (2002), L'osso, in *Meridiana. Rivista di storia e scienze sociali*, n. 44, pp. 7-12.
- Bevilacqua P., De Clementi A., Franzina E. (a cura di) (2001), *Storia dell'emigrazione italiana*, vol. I: *Partenze*, Donzelli, Roma.
- Biagianti I. (2004), Boschi e pascoli nella montagna toscana fra Sette e Novecento, in Calafati A.G., Sori E. (a cura di), *Economie nel tempo. Persistenze e cambiamenti negli Appennini in età moderna*, Franco Angeli, Milano, pp. 153-170.
- Biasillo R. (2018), Dalla montagna alle aree interne. La marginalizzazione territoriale nella storia d'Italia, *Storia e Futuro. Rivista di Storia e Storiografia*, n. 47, [rivista online], <http://www.storiaefuturo.eu/dalla-montagna-alle-aree-interne-la-marginalizzazione-territoriale-nella-storia-ditalia> (ultima consultazione: 22 dicembre 2023).
- Bindi L. (2003), Il paese immaginato. Località, 'tradizione' e teche RAI, in *Lares*, vol. 69, n. 2, pp. 463-471.

- Bindi L. (2004), *Cibo via cavo. Tradizioni enogastronomiche e produzione mediatica della località*, in *Etnoantropologia*, vol. 2, pp. 27-35.
- Bindi L. (2019), *Restare. Comunità locali, regimi patrimoniali e processi partecipativi*, in Cejudo E., Navarro F. (a cura di), *Despoblación y transformaciones sociodemográficas de los territorios rurales: los casos de España, Italia y Francia*, Università del Salento, Lecce, pp. 273-292.
- Blanchard M. (2017), *Observing the Multiple Intersections of Mobilities through 'Return Migration' in the Alps*, in *New Diversities*, vol. 19, n. 3, pp. 76-87.
- Boccia A. (1989), (prima edizione 1804), *Viaggio ai monti di Parma*, Palatina Editrice, Parma.
- Boissevain J. (a cura di) (1992), *Revitalizing European Rituals*, Routledge, London.
- Bolgiani F. (1997), *La leggenda della legione tebea*, in Sergi G. (a cura di), *Storia di Torino*, vol. 1, *Dalla preistoria al Comune medioevale*, Einaudi, Torino, pp. 330-336.
- Bonardi P. (2004), *Ferdinando I di Borbone e la Val Baganza*, in *Per la Val Baganza*, numero unico del Centro Studi della Val Baganza, Studio Guidotti, Riccò di Forno di Taro, Parma, pp. 63-72.
- Bonato L. (2021), *Antropologia in quota*, in *EtnoAntropologia*, vol. 8, n. 2, pp. 11-14.
- Bonato L., Viazzo P. P. (2013), *www.tradizione.it (sito in costruzione): nuove sfide per l'antropologia alpina*, in Bonato L., Viazzo P. P. (a cura di), *Antropologia e beni culturali nelle Alpi. Studiare, valorizzare, restituire*, Edizioni dell'Orso, Alessandria, pp. 9-27.
- Bonazzi G., Iotti M., Manghi E., (2011), *L'industria salumiera a Parma*, in *Parma economica*, n. 4, pp. 32-41.
- Bonesio L. (2017), *Paesaggio, identità e comunità tra locale e globale*, Mimesis, Milano.
- Boos T., Salvucci D. (a cura di) (2022), *Cultures in Mountain Areas: Comparative Perspectives*, Bolzano/Bozen University press, Bolzano.
- Borghi E. (2017), *Piccole Italie. Le aree interne e la questione territoriale*, Donzelli, Roma.
- Borgna I. (2024), *Indovina chi viene a cena? Il selvatico dentro casa*, in Aime M. et al., *Umani e non umani. Noi siamo natura*, Utet, Torino.
- Braudel F. (1976), *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, vol. I, Einaudi, Torino.
- Bravo G. L. (1984), *Festa contadina e società complessa*, Franco Angeli, Milano.
- Brevini F. (2017), *Simboli della montagna*, Il Mulino, Bologna.
- Broc N. (1984), *Le milieu montagnard: naissance d'un concept*, in *Revue de géographie alpine*, tome 72, n. 2-4, pp. 127- 139.
- Brown B. (2011), *Indifference with Sri Lankan migrants*, in *Ethnology*, vol. 50, n. 1, pp. 43-58.

- Brown B. (2016), Routines of morality: Nurturing familiar values in unfamiliar lands, in *Ethnography*, vol. 17, n.1, pp. 3–21.
- Brown B. (2017), In search of the Solemn with Sri Lankan migrant priests, in *The Australian Journal of Anthropology*, n. 28, pp. 180-194.
- Brown B. (2018a), Unlikely cosmopolitans: an ethnographic reflection on migration and belonging in Sri Lanka, in *Anthropological Quarterly*, vol. 91, n. 1, pp. 209-236.
- Brown B. (2018b), A multicultural church. Notes on Sri Lankan transnational workers and the migrant chaplaincy in Italy, in Brown E. B., Yeoh B. S.A. (a cura di) *Asian migrants and religious experience. From missionary journey's to labor mobility*, Amsterdam University Press, Amsterdam, pp. 221-242.
- Calafati A. G., Sori E. (a cura di) (2004), *Economie nel tempo. Persistenze e cambiamenti negli Appennini in età moderna*, Franco Angeli, Milano.
- Calzana C. (2023), Futuri passati e memorie future. Il caso della diga del Vajont, in *Antropologia*, vol. 10, n. 2, numero monografico su *Sguardi in quota. Prospettive per un'antropologia in montagna*, pp. 29-44.
- Camanni E. (2002), *La nuova vita delle Alpi*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Canetti V. U. (a cura di) (1990), *Felino. Capitoli dal passato*, Tipolitotecnica, Sala Baganza, Parma.
- Canossini D., Cervi G. (a cura di) (1994), *Sulle antiche vie in Emilia, Romagna, Toscana attraverso l'Appennino*, Arti Grafiche Tamari, Bologna.
- Capelli M. G., Menozzi D., Arfini F. (2014), *Consumer Willingness to Pay for Food Quality Labels: Evaluating the Prosciutto di Parma PDO Quality Differentiation Strategy*, Poster paper prepared for presentation at the EAAE 2014 Congress Agri-Food and Rural Innovations for Healthier Societies, August 26 to 29, 2014 Ljubljana, Slovenia.
- Capello C., Cingolani P., Vietti F. (2014), *Etnografia delle migrazioni*, Carocci, Roma.
- Carrer M., Zilio E., Giorgi A. (2019), Omnis definitio periculosa est. Il problema della definizione delle zone montane nel diritto. Riflessioni a partire da uno studio sull'imprenditoria giovanile in montagna, in *Rivista Giuridica Ambiente Diritto*, n. 4 [rivista online], https://www.ambientedititto.it/wp-content/uploads/2019/10/IL-PROBLEMA-DELLA-DEFINIZIONE-DELLE-ZONE-MONTANE-NEL-DIRITTO-Carrer_Zilio_Giorgi.pdf, (ultima consultazione: 21 febbraio 2023).
- Carrosio G. (2012), Un'analisi ecologica della presenza immigrata nell'Italia minore, in Osti G., Ventura F. (a cura di), *Vivere da stranieri in aree fragili*, Liguori Editore, Napoli.

- Carrosio G. (2019), *I margini al centro. L'Italia delle aree interne tra fragilità e innovazione*, Donzelli, Roma.
- Carrosio G., Lo Presti V. (2018), Politiche di inclusione nelle aree fragili: i migranti e l'approccio territoriale della Strategia Nazionale per le Aree Interne, in *Culture e Studi del Sociale*, vol. 3, n. 1, pp. 87-95.
- Carrosio G., Osti G. (2018), Scambi anomali. Introduzione, in *Culture della Sostenibilità*, Anno XI, n. 22, II semestre [rivista online], <https://culturedellasostenibilita.it/culture-della-sostenibilita/>, (ultima consultazione 8 aprile 2024).
- Cassone N., Dazzi C., Fontana F., Garbasi F. (2018), *Roma in Appennino. Storia e civiltà lungo la via romana Parma – Luni*, Aliberti, Reggio Emilia.
- Catalani M. (2019), Gli scaldini di Parigi, in *A.S.E.I. - Archivio Storico Dell'Emigrazione Italiana*. [Prima versione pubblicata in francese nella rivista *Terrain*, n. 7, ottobre 1986].
- Catarsi M. (1983), Di un'accetta di pietra levigata rinvenuta a Marzolaro, in *Calestano*, Periodico annuale del Comune di Calestano, p. 47.
- Catarsi M. (2019), Carta di identità di un guerriero ignoto, in *Per la Val Baganza*, numero unico del Centro Studi della Val Baganza, pp. 13-15.
- Catarsi M., Dall'Aglio P. L. (1996), Materiali per una lettura integrata del 'sistema Val Baganza': l'evoluzione del popolamento antico e il suo rapporto con la geografia fisica, in *Natura e cultura in Val Baganza. Contributi per una lettura integrata della Valle*, Quaderno n. 7 del Centro Studi della Val Baganza, Tipolitotecnica, Sala Baganza, Parma, pp. 35-49.
- Catarsi M., Dall'Aglio P. L. (1997), Resti antichi scoperti a Marzolaro, in *Per la Val Baganza*, rivista del Centro Studi della Val Baganza, numero unico, La Nazionale, Parma, p. 37.
- Cenci A. (a cura di) (2008), *Vie, viaggi e viaggiatori attraverso l'Appennino antico*, Atti del convegno, Passo del Cerreto, Collagna (Reggio Emilia), 28 luglio 2007, Antiche Porte Editrice, Reggio Emilia.
- Cerri R., Viazzo P. P. (a cura di) (2009), *Da montagna a montagna. Mobilità e migrazioni interne nelle Alpi italiane (secoli XVII-XIX)*, Zeisciu Centro Studi, Magenta.
- Cersosimo D., Donzelli C. (a cura di) (2020), *Manifesto per riabitare l'Italia*, Donzelli, Roma.
- Cersosimo D., Librandi F., Nisticò R. (2022), Case a 1 euro: critica dell'ideologia del borgo-merce, in Barbera F., Cersosimo D., De Rossi A. (a cura di), *Contro i borghi. Il Belpaese che dimentica i paesi*, Donzelli Editore, Roma, pp. 99-106.

- Cervellera A. (2023), Progetti incompiuti, rappresentazioni dell'abbandono e riattribuzioni di valore nelle valli del Tortonese, in *Antropologia*, vol. 10, n. 2, numero monografico su *Sguardi in quota. Prospettive per un'antropologia in montagna*, pp. 89-108.
- Chevalier M. (1981), Les phénomènes néo-ruraux, in *L'Espace Géographique*, n. 1, pp.33-47.
- Ciabbari L. (2020), *L'imbroglia mediterranea*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Cingolani P. (2009), *Romeni d'Italia. Migrazioni, vita quotidiana e legami transnazionali*, Il Mulino, Bologna.
- Cirese A. M. (1971), *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*, Palumbo, Palermo.
- Ciuffetti A. (2019), *Appennino: economie, culture e spazi sociali dal medioevo all'età contemporanea*, Carocci, Roma.
- Claveyrolas M., Goreau-Ponceaud A., Madavan D., Meyer E., Trouillet P.Y. (2018), Hindus and Others: A Sri Lankan Perspective (Introduction), in *The South Asianist Journal*, n. 6, pp. 1-22.
- Clemente P. (1996), Il museo che non è un museo, in P. Clemente, E. Guatelli (a cura di), *Il bosco delle cose. Il museo Guatelli di Ozzano Taro*, Guanda, Parma, pp. 11-40.
- Clemente P. (2016), Il centro in periferia, in *Testimonianze*, n. 507/508, pp. 14-22.
- Clemente P. (2018), Ibridazioni e riappropriazioni. Indigeni del XXI secolo, in De Rossi A. (a cura di), *Riabitare l'Italia. Le aree interne tra abbandoni e riconquiste*, Donzelli, Roma, pp. 365-380.
- Clemente P. (2019), Rete dei piccoli paesi, musei, patrimonio, in *Dialoghi Mediterranei*, n. 38, pp. 395-398, [rivista online], <https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/rete-dei-piccoli-paesi-musei-patrimonio/>, (ultima consultazione 8 gennaio 2025).
- Clemente P., Turci M. (2003) Ritorno al Museo 'Ettore Guatelli', in *Antropologia Museale*, vol. 6, n. 3, pp. 39-54.
- Clemente P., Viazzo P. P. (2023), Postfazione. Dagli studi di comunità alle comunità patrimoniali e alle aree interne. Percorsi della ricerca antropologica 'in quota' italiana, in *Antropologia*, vol. 10, n. 2, numero monografico su *Sguardi in quota. Prospettive per un'antropologia in montagna*, pp. 143-150.
- Cloke P., Little J. (a cura di) (1997), *Contested Countryside Cultures. Rurality and Socio-cultural Marginalisation*, Routledge, London.
- Cloke P., Marsden T., Mooney P. (a cura di) (2006), *Handbook of Rural Studies*, Sage publication, London.

- Colloca C., Corrado A. (a cura di) (2013), *La globalizzazione delle campagne. Migranti e società rurali nel Sud Italia*, Franco Angeli, Milano.
- Colucci M. (2021), *Storia dell'immigrazione straniera in Italia. Dal 1945 ai giorni nostri*, Carocci, Roma.
- Colucci M., Gallo S. (a cura di) (2016), *Fare spazio. Rapporto 2016 sulle migrazioni interne in Italia*, Donzelli, Roma.
- Commissione Europea, Direzione generale dell'Ambiente (2012), Orientamenti in materia di buone pratiche per limitare, mitigare e compensare l'impermeabilizzazione del suolo, Ufficio delle pubblicazioni [online], <https://data.europa.eu/doi/10.2779/81286>, (ultima consultazione 7 ottobre 2024).
- Consiglio nazionale delle ricerche, Comitato per la geografia, Istituto nazionale di economia agraria (1934), *Lo spopolamento montano in Italia: indagine geografico-economico-agraria*, Roma.
- Cordova G. (2022a), Il Dio dei miracoli. Chiesa 'universale' e singalesi cattolici a Messina, in *L'Uomo*, vol. 12, n. 2, pp. 7-38.
- Cordova G. (2022b), Attraversare i confini religiosi. Un itinerario dall'Oceano Indiano ai Balcani, in *Dialoghi Mediterranei*, n. 58, [rivista online], (ultima consultazione 16 gennaio 2025), pp. 423-431.
- Cordova G. (2023), I santi degli altri. Devozione, mutamento e rituali tra i singalesi cattolici a Messina, in *Archivio antropologico mediterraneo*, Anno XXVI, n. 25, [rivista online] (ultima consultazione il 16 luglio 2024).
- Corò G., De Castris M., Scalera D. (a cura di) (2022), *PNRR Italia. Il difficile equilibrio tra i territori*, Donzelli, Roma.
- Corradi S., Sacchi P. (1992), *Fede e tradizione nelle maestà della Val Baganza*, Tipolitografia Benedettina Editrice, Parma.
- Corrado A. (2017), Migranti per forza o per scelta nelle aree appenniniche. L'accoglienza e l'inserimento socioeconomico, in Membretti A., Kofler I., Viazzo P. P. (a cura di), *Per forza o per scelta. L'immigrazione straniera nelle Alpi e negli Appennini*, Aracne, Roma, pp. 45-56.
- Corrado A., (2018), Migrazioni, processi di rururbanizzazione e lavoro, *Urban@It*, n. 2, [rivista online] (ultima consultazione: 21 febbraio 2024).
- Corrado A., Osti G. (2019), Introduzione. Migrazioni e nested market in aree rurali fragili, in *Mondi Migranti*, n.1, pp. 31-35.

- Corrado F. (a cura di) (2010), *Ri-abitare le Alpi. Nuovi abitanti e politiche di sviluppo*, Eidon, Genova.
- Corrado F., Dematteis G., Di Gioia A. (2014) (a cura di), *Nuovi montanari. Abitare le Alpi nel XXI secolo*, Franco Angeli, Milano.
- Corrado F., Dematteis M. (2012), Gli immigrati stranieri protagonisti nel ripopolamento delle Alpi, in Osti G., Ventura F. (a cura di), *Vivere da stranieri in aree fragili. L'immigrazione internazionale nei comuni rurali italiani*, Liguori, Napoli, pp. 137-153.
- Cortese A. (2021), Alcune riflessioni sullo spopolamento montano in Italia, in *Giornale di storia*, n. 35, [rivista online], https://www.giornaledistoria.net/wp-content/uploads/2021/04/Cortese_Alcune-riflessioni-sullo-spopolamento-.pdf, (ultima consultazione: 14 novembre 2023).
- Cottino G. (2021), 'Vertical mobility'. Migrants' trajectories within / between the western Alps and southern Italy, in *Journal of Modern Italian Studies*, n. 26, pp. 627-643.
- Cottino G. (2023), *Verso monte. Nuove mobilità e culture del cibo nelle Alpi occidentali*, Unicopli, Milano.
- Cuaz M. (2021), Montagne povere – Montagne ricche, in *Il presente e la storia*, n. 29, numero monografico su *Sguardi sulle Alpi. Storia, percezioni, rappresentazioni*, pp. 11-27.
- Dainelli M. E. (2020), Forme panafricane di soggettività: per una lotta politica dell'associazionismo migrante africano in Italia, in *Asai Africa* [rivista online], <https://www.asaiafrica.org/forme-panafricane-di-soggettivita-per-una-lotta-politica-dellassociazionismo-migrante-africano-in-italia/>, (ultima consultazione 12 dicembre 2024).
- Dall'Aglio I. (1966), *La diocesi di Parma. Appunti di storia civile e religiosa sulle 311 parrocchie della diocesi*, vol. I, Scuola Tipografica Benedettina, Parma.
- Dall'Aglio P. L. (1981), Popolamento antico dell'alta e media Val Baganza, in *Per la Val Baganza*, rivista del Centro Studi della Val Baganza, numero unico, La Nazionale, Parma, pp. 28-30.
- Dall'Aglio P. L. (1998), *Dalla Parma-Luni alla Via Francigena: storia di una strada*, Quaderno n. 10 del Centro Studi della Val Baganza, Tipolitotecnica, Sala Baganza, Parma.
- Dall'Aglio P. L. (2009), Parma e il suo territorio in età romana, in Vera D. (a cura di), *Storia di Parma, II, Parma romana*, Mup, Parma, pp. 555-601.
- Dall'Olio N., Lona S., Masini E., Zanzucchi G. (2008), I Salti del Diavolo e la via degli scalpellini, in *Per la Val Baganza*, rivista del Centro Studi della Val Baganza, numero unico, Studio Guidotti, Riccò di Fornovo di Taro, Parma, pp.15-17.

- Debarbieux B. (2001), *Les montagnes: représentations et constructions culturelles*, in Veyret Y. (a cura di), *Les montagnes: discours et enjeux géographiques*, SEDES, Paris.
- Debarbieux B. (2008), *Le montagnard: imaginaires de la territorialité et invention d'un type humain*, in *Annales de géographie*, n. 660, pp. 90-115.
- De Martino E. (2002) (prima ed. 1961), *La terra del rimorso. Contributo ad una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano.
- De Martino E. (2015) (prima ed. 1959), *Sud e magia*, Donzelli, Roma.
- De Nardi A. (2012), *Paesaggio, identità e senso di appartenenza al luogo: un'indagine tra gli adolescenti italiani e stranieri*, in *Rivista geografica italiana*, n. 119 (2012), pp. 33-57.
- De Rosa R. (1996), *Storia di Calestano dai Fieschi ai Tarasconi*, Battei, Parma.
- De Rossi A. (2014), *La costruzione delle Alpi. Immagini e scenari del pittoresco alpino (1773-1914)*, Donzelli, Roma.
- De Rossi A. (a cura di) (2018), *Riabitare l'Italia. Le aree interne tra abbandoni e riconquiste*, Donzelli, Roma.
- De Seta C. (2014), *L'Italia nello specchio del Grand Tour*, Rizzoli, Milano.
- Della Dora V. (2018), *La montagna. Natura e cultura*, Einaudi, Torino.
- Del Panta L., Detti T. (2019), *Lo spopolamento nella storia di Italia, 1871-2011*, in Macchi Jánica G., Palumbo A. (a cura di), *Territori spezzati. Spopolamento e abbandono nelle aree interne dell'Italia Contemporanea*, Centro Italiano per gli Studi Storico-Geografici, Roma, pp. 13-28.
- Demarchi N. (2021), *Pregare in vetta. Pellegrinaggi sulle Alpi da San Besso a Cunéy*, End Edizioni, Aosta.
- Dematteis G. (a cura di) (2011), *Montanari per scelta. Indizi di rinascita nella montagna piemontese*, Franco Angeli, Milano.
- Dematteis G., Magnaghi A. (2021), *La visione della montagna nel manifesto di Camaldoli*, in *Scienze del Territorio*, vol. 9, pp. 18-24.
- Dematteis M. (2010), *Mamma li turchi: i migranti nelle terre alte*, in *Dislivelli*, n.1, pp. 1-3.
- Dematteis M. (2017), *Via dalla città. La rivincita della montagna*, Derive Approdi, Bologna.
- Dematteis M., Di Gioia A., Membretti A. (2018), *Montanari per forza. I rifugiati nelle Alpi e negli Appennini*, Franco Angeli, Milano.
- Dematteis M., Membretti A. (2017), *Rifugiati e turismo nelle aree alpine marginali: da minaccia a risorsa*, in Bonato L. (a cura di), *Aree Marginali. Sostenibilità e saper fare nelle Alpi*, Franco Angeli, Milano, pp. 59-71.

- Dematteis M., Nardelli M. (2022), *Inverno liquido: la crisi climatica, le terre alte e la fine della stagione dello sci di massa*, Derive Approdi, Bologna.
- Dentoni D., Menozzi D., Capelli M.G. (2010), *Heterogeneity of members' characteristics and cooperation within Producer Groups regulating geographical indications: the case of the 'Prosciutto di Parma' Consortium*, 116th Seminar, October 27-30, 2010, European Association of Agricultural Economists, Parma.
- Dissanayake L., Samarakoon I. (2021), The Pattern of Temporary International Migration in Sri Lanka, in *FGS - CJMR Journal*, vol. 6, n. 1, pp. 97-110.
- Donati M., Mancini M.C., Menozzi D. (2012), Il distretto del Prosciutto di Parma tra tipicità e sostenibilità, in *Economia e diritto agroalimentare*, n.1, pp. 133-159.
- Durand G. (1996), *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, Edizioni Dedalo, Bari.
- Einaudi L., (2007), *Le politiche dell'immigrazione in Italia dall'Unità a oggi*, Editori Laterza, Roma-Bari.
- Eriksen T. H. (2017), *Fuori controllo. Un'antropologia del cambiamento accelerato*, Einaudi, Torino.
- Evans-Pritchard E. E. (1940), *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Clarendon Press, Oxford.
- Fassio G. (2014), *L'Italia non basterebbe. Migrazioni e presenza italiana a Grenoble*, Cisu, Roma.
- Favole A. (2010), *Oceania. Isole di creatività culturale*, Laterza, Roma-Bari.
- Fenu N. (a cura di) (2020), Aree interne e covid, in *LetteraVentidue*, n. 10, Sardarch, Siracusa.
- Ferlaino F. (2021), Politiche per la centralità della montagna, in *Scienze del territorio*, vol. 9, pp. 77-88.
- Fondazione Symbola (2018), *Atlante dell'Appennino*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Fondazione Symbola (2022), *Atlante Socio-Economico Appennino 2022*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Fondazione Villa Ghigi (2003), *Aree protette dell'Emilia-Romagna*, Touring Club Italiano, Milano.
- Fontaine L. (1992), *Histoire du colportage en Europe (XV^e-XIX^e siècle)*, Albin Michel, Parigi.
- Frairia M. (2021), «Quando mancano le braccia», di chi sono le feste alpine? La celebrazione di San Besso in Val Soana da Hertz agli attuali risvolti, tesi di laurea magistrale in Antropologia culturale e etnologia, Università degli Studi di Torino.

- Galli G. (2016), L'oratorio della Madonna della Pace. L'edificio religioso nel contesto storico-architettonico locale, in *Parma per l'arte. Rivista d'arte e cultura*, n. 22, Grafiche Step, Parma, pp. 313-357.
- Gallo S. (2012), *Senza attraversare le frontiere. Le migrazioni interne dall'Unità a oggi*, Laterza, Roma.
- Gamboa Ojeda L. (2009), Les entrepreneurs de Barcelonnette au Mexique: les particularités d'une chaîne d'immigrants en Amérique (1840- 1914), in *Entreprises et histoire*, n. 54, pp. 107-137.
- Gamburd M. R. (2000), *The kitchen spoon's handle. Transnationalism and Sri Lanka's migrant housemaids*, Cornell University Press, London.
- Gargiulo E. (2015a), Dalla popolazione residente al popolo dei residenti: le ordinanze e la costruzione dell'alterità, in *Rassegna italiana di sociologia*, n. 1, pp. 2-26.
- Gargiulo E. (2015b), Quando il territorio si fa ostile. La territorialità etica e le barriere locali al suo riconoscimento, in *Politica & Società*, n. 1, pp. 99-122.
- Gargiulo E. (2017), 'Ben ordinata, sicura, possibilmente omogenea': visioni della comunità locale in alcuni piccoli e medi comuni italiani, in *Mondi Migranti*, n. 1, pp. 75-92.
- Gargiulo E. (2019a), L'appartenenza negata: la residenza e i suoi significati, tra ambivalenze interpretative e conflitti politici, in *Diritto, immigrazione e cittadinanza*, n. 2, pp. 32-69.
- Gargiulo E. (2019b), I sindaci e l'«emergenza» immigrazione: dal mantra securitario al protagonismo politico, in *Rivista delle Politiche Sociali / Italian Journal of Social Policy*, n. 2, pp. 43-61.
- Gaspari O. (2004), La difesa della montagna: politiche e istituzioni tra fine Ottocento e secondo dopoguerra, in Calafati A.G., Sori E. (a cura di), *Economie nel tempo. Persistenze e cambiamenti negli Appennini in età moderna*, Franco Angeli, Milano, pp. 269-299.
- Geertz C. (1990), *Opere e vite*, Il Mulino, Bologna.
- Geschiere P. (2009), *The perils of belonging*, The University of Chicago Press, Chicago and London.
- Ghillani U. (1996), Il mistero di una tomba preromana, in *Per la Val Baganza*, rivista del Centro Studi della Val Baganza, numero unico, Industrie Grafiche Bresciane, Brescia, pp. 73-77.
- Ghiretti A. (1990), *Archeologia e inscastellamento alto medievale nell'appennino parmense*, Centro Studi Valceno, Bardi, Parma.
- Ghiretti A. (2011), Archeologia e assetto del popolamento antico nel bercetese dal Paleolitico all'Altomedioevo, in *Poteri, territorio e popolamento antico in Val Taro tra antichità e Medioevo*, Antiche porte editrice, Reggio Emilia, pp. 37-64.

- Ghiretti A. (a cura di) (2017), *Alla scoperta della Cisa romana. Scavi archeologici alla sella del Valoria (2012-2015)*, Grafiche Step Editrice, Parma.
- Ghiretti A. ed altri (2013), Il valico della Cisa in età romana: la Sella del Valoria. Relazione preliminare, in *The Journal of Fasti* [rivista online], <https://www.fastionline.org/docs/FOLDER-it-2013-288.pdf>, (ultima consultazione 8 gennaio 2024).
- Giandebiaggi P., Rossi M. (2006), Città e campagna nel progetto del ducato: il disegno della capitale, il rilievo del territorio, in Robotto C. (a cura di), *Dai Farnese ai Borbone. Famiglie europee*, Edizioni del Grifo, Lecce, pp. 183-202.
- Giliberti L. (2020), *Abitare la frontiera. Lotte neorurali e solidarietà ai migranti sul confine franco-italiano*, Ombre corte, Verona.
- Giuffredi M. (1987), Trasformazioni del paesaggio, in *Calestano*, Periodico annuale del Comune di Calestano, pp. 28-29.
- Giuffredi M. (1988), Quando andavano in Corsica, in *Calestano*, Periodico annuale del Comune di Calestano, pp. 36-37.
- Giusti U. (1934), *Lo spopolamento montano in Italia. Indagine geografico-economico-agraria*, vol. VI, Consiglio nazionale delle ricerche, Comitato per la geografia, Istituto nazionale di economia agraria, Roma.
- Gonizzi G. (2010), Le eccellenze agroalimentari del parmense e la loro storia, in *Parma Economica*, n. 1, pp. 4-17.
- Gonizzi G. (a cura di) (2011), *Salumieri, una lunga storia di sapore*, Step editrice, Parma.
- Gort Resource Centre (2017), *Gort is my home*, Survey Report Gort Justice for Undocumented Group.
- Grasseni C. (2007), *La reinvenzione del cibo. Culture del gusto fra tradizione e globalizzazione ai piedi delle Alpi*, QuiEdit, Bolzano.
- Grasseni C. (2013), La patrimonializzazione del cibo. Prospettive critiche e convergenze ‘sul campo’, in *Voci*, vol. 10, n.1, pp. 78–87.
- Grasseni C., Bindi L. (2014), Media Heritagization of Food, in *Arxius de Ciències Socials*, n. 30, pp. 59-72.
- Gretter A., Dalla Torre C., Maino F., Omizzolo A. (a cura di) (2019), Come rispondere alle sfide delle aree interne delle Alpi Italiane? Il ‘New farming’ come esempio di innovazione sociale, in *Journal of Alpine Research | Revue de géographie alpine*, [rivista online], <http://journals.openedition.org/rga/6150>, (ultima consultazione 29 febbraio 2024).

- Gri G. P. (2010), Apertura, in U. Da Pozzo, G.P. Gri (a cura di), *Fuochi. Gioventù e rituali in alta Carnia*, Forum, Udine, pp. 8-11.
- Grimaldi G., Vicini F. (2024), Figli di migranti e italianità. Antropologia delle nuove generazioni d'Italia, in *Antropologia Pubblica*, n. 10, pp. 25-41.
- Guadagno E. (2022), Territori in movimento. La comunità srilankese nella spazialità napoletana, in *Bollettino della Società Geografica Italiana*, serie 14, vol. 5, n. 2, pp. 95-108.
- Gupta A., Ferguson J. (1997), *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, University of California Press, Berkeley.
- Hannerz U. (1996), *Transnational Connections. Culture, People, Places*, Routledge, London and New York.
- Harris E. J. (2018), *Religion, Space and Conflict in Sri Lanka. Colonial and Postcolonial Contexts*, Routledge South Asian Religion Series, London and New York.
- Heidegger M. (2015) (prima edizione 1927), *Essere e tempo*, Mondadori, Milano.
- Henayaka-Lochbihler R., Lambusta M. (2004), *The Sri Lankan diaspora in Italy: An explorative mapping*, Submitted to the Berghof Research Center for Conflict Management, Berlin.
- Hertz R. (1913), Saint Besse. Étude d'un culte alpestre, «Revue de l'histoire des religions», 67, 115- 180 (ora in Id. 2015, *Sociologie religieuse et anthropologie. Deux enquêtes de terrain 1912-1915*, postface de M. Mauss, édition et présentation de S. Baciocchi, N. Mariot, Presses universitaires de France, Paris).
- Hirschman C. (2004), The role of religion in the origin and adaptation of immigrant groups in the United States, in *International Migration Review*, n. 38, pp. 1206-1233.
- Hobsbawm E. J. (2002) (prima edizione 1983, Cambridge University Press), Introduzione: come si inventa una tradizione, in Hobsbawm E.J., Ranger T. (a cura di), *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino, pp. 3-17.
- Holmes S. M. (2023), *Frutta fresca, corpi spezzati. Braccianti migranti negli Stati Uniti d'America*, Meltemi, Milano.
- Homps H. (2004), Les références culturelles des émigrants mexicains de la vallée de Barcelonnette: du grand magasin à la villa, in *Situ* [rivista online], <http://journals.openedition.org/insitu/2236>, (ultima consultazione 8 gennaio 2025).
- Howard N., Forin R. (2021), I raccoglitori di pomodori, moderni 'schiavi'? Una riflessione sulle rappresentazioni dell'agricoltura italiana, in Ippolito I., Perrotta M., Raeymaekers T.

- (a cura di), *Braccia rubate all'agricoltura. Pratiche di sfruttamento del lavoro migrante*, Torino, Edizioni Seb27, Torino, pp. 65-82.
- Intesa San Paolo (2021), *Monitor dei distretti dell'Emilia-Romagna. Direzione Studi e ricerche*. [Online], https://group.intesasanpaolo.com/content/dam/portalgroup/repository-documenti/research/it/monitor-distretti/regionali/marzo2021/Monitor_dei_Distretti_Emilia_Romagna_Marzo_2021.pdf, (ultima consultazione 5 aprile 2024).
- Iocco G., Lo Cascio M., Perrotta D. (2019), Lavoro migrante, mercati nidificati e sviluppo rurale nelle aree ad agricoltura intensiva del Sud Italia: due esperienze in Calabria e Sicilia, in *Mondi Migranti*, n.1, pp. 37-51.
- Ippolito I., Perrotta M., Raeymaekers T. (a cura di) (2021), *Braccia rubate all'agricoltura. Pratiche di sfruttamento del lavoro migrante*, Edizioni Seb27, Torino.
- Isnart C. (2009), Recent Papers about Robert Hertz and St. Besse, in *Etnográfica*, n. 13, pp. 215-222.
- Istat (1927), *Censimento della popolazione del regno di Italia al 1° dicembre 1921 – Serie VI*, Volume VIII – Emilia, Istat, Roma.
- Istat (1958), *Circoscrizioni statistiche. Metodi e norme*, serie C, n. 1, Società Abete, Roma.
- Istat (1973), *11° censimento generale della popolazione - 24 ottobre 1971 - Volume III: popolazione delle frazioni geografiche e delle località abitate dei comuni*, Fascicoli regionali, n. 8, Emilia-Romagna, Istat, Roma.
- Istat (1981), *12° censimento generale della popolazione - 25 ottobre 1981 - Volume III: popolazione delle frazioni geografiche e delle località abitate dei comuni*, Fascicoli regionali, n. 8, Emilia-Romagna, Istat, Roma.
- Istat (2018), *L'evoluzione demografica dell'Italia* [online], <https://www.istat.it/it/files/2019/01/evoluzione-demografica-1861-2018-testo.pdf>, (ultima consultazione 7 ottobre 2024).
- Istat, Imont (2007), *Atlante statistico della montagna italiana*, Bononia University Press, Bologna.
- Jayawardena P. (2020), Sri Lankan Out-Migration: Five Key Waves Since Independence, in *University of Colombo Review*, vol. 1, n. 1, pp. 101-118.
- Kilani M. (1984), Les images de la montagne au passé et au présent: l'exemple des Alpes valaisannes, in *Schweizerisches Archiv für Volkskunde, Archives suisses des traditions populaires*, 80, pp. 27-55.

- Kordel S., Membretti A. (a cura di) (2020), *Classification of MATILDE regions. Spatial specificities and third country nationals distribution*, H2020 MATILDE project [Online] https://matilde-migration.eu/wp-content/uploads/2020/08/MATILDE_D21_Classification_on_spatial_specificities_and_TCNs_distribution_040820.pdf (ultima consultazione 7 ottobre 2024)
- Lagomarsino F. (a cura di) (2021), *Pregare tra due mondi. Pratiche religiose e percorsi di integrazione degli immigrati*, Genova Univesity press, Genova.
- Leach E. (1966), *Ritualization in Man in Relation to Conceptual and Social Development*, in Huxley J. (a cura di) *Ritualization of Behaviour in Animals and Man*, *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, pp. 403-408.
- Levi C. (1990) (prima ed. 1945), *Cristo si è fermato ad Eboli*, Einaudi, Torino.
- Levitt P. (1998) *Social remittances: migration driven local-level forms of cultural diffusion*, in *The International Migration Review*, vol. 32, n. 4, pp. 926-948.
- Levitt P. (2001), *The Transnational Villagers*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- Lombardi Satriani L. M. (1973), *Folklore e profitto. Tecniche di distruzione di una cultura*, Guaraldi Editore, Rimini.
- Lucatelli S. (2015), *Quali e cosa sono le aree interne*, in Monaco F., Tortorella W. (a cura di), *I comuni della Strategia Nazionale Aree Interne. Studi e Ricerche*, IFEL - Fondazione ANCI, Roma, pp. 17-30.
- Lupatelli G. (2021), *Fragili e antifrangibili. Territori, economie e istituzioni al tempo del coronavirus*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Lussu E. (2005) (prima ed. 1938), *Un anno sull'altipiano*, Einaudi, Torino.
- MacClancy J. (a cura di) (2015), *Alternative countrysides. Anthropological approaches to rural Western Europe today*, Manchester University Press, Manchester.
- MacClancy J., Parkin R. (1997), *Revitalization or Continuity in European Ritual? The Case of San Bessu*, in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 3, n. 2, pp. 61-78.
- Mangani G. (2006), *Il paesaggio come risorsa per il turismo di massa. Carte e guide del Touring Club Italiano (1914-1929)*, in *Geostorie*, vol. 14, n. 13, pp. 225-237.
- Marchi B. (1987), *La comunità calestanese in un censimento del 1851*, in *Calestano*, Periodico annuale del Comune di Calestano, pp. 40-41.
- Marcus G., Fischer M. (1986), *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the History of Social Sciences*, University of Chicago Press, Chicago.

- Marino D., Giaccio V., Giannelli A., Mastronardi L. (2017), Le politiche per le aree interne nella dinamica dello sviluppo territoriale italiano, in Marchetti M., Panunzi S., Pazzagli R. (a cura di), *Aree interne. Per una rinascita dei territori rurali e montani*, Rubbettino, Soveria Mannelli, pp. 111-123.
- Mariotti G. (1880), *Tre giorni di gennaio sul monte Penna*, CAI sezione dell'Enza, Tipografia del Presente, Parma.
- Marson A., Tarpino A. (a cura di) (2020), *Abitare il territorio al tempo del Covid*, in *Scienze del territorio*, numero speciale/2020.
- Martinelli G. B. (2014), *I librai pontremolesi. Storia esemplare di un mestiere meraviglioso*, Tarka Edizioni, Mulazzo (Massa Carrara).
- Massarutto A. (2016), L'Italia risorgimentale alla conquista delle Alpi. Alpinismo scientifico in Friuli, in Al Kalak M., Baja Guarienti C. (a cura di), *Conquistare la montagna. Storia di un'idea. / Conquering the mountain. The history on an idea*, Mondadori, Milano, pp. 55-77.
- McAreavey R. (2017), *New Immigration Destinations. Migrating to Rural and Peripheral Areas*, Routledge, London and New York.
- McKeown A. (2015), Travelling Tales: Stories of a Yellow Town and the Brazilians in Gort, in *Irish Migration Studies in Latin America*, vol. 8, n. 4, pp. 85-98.
- Medici R. (1981), La popolazione della Val Baganza, in *Per la Val Baganza*, rivista del Centro Studi della Val Baganza, numero unico, La Nazionale, Parma, pp. 32-33.
- Meloni P. (2023), *Nostalgia rurale. Antropologia visiva di un immaginario contemporaneo*, Meltemi, Milano.
- Membretti A., Cutello G. (2019), Migrazioni internazionali ed economie incorporate nelle aree montane, in *Mondi Migranti*, n.1, pp. 53-67.
- Membretti A., Kofler I., Viazzo P. P. (a cura di) (2017), *Per forza o per scelta. L'immigrazione straniera nelle Alpi e negli Appennini*, Aracne, Roma.
- Membretti A., Viazzo P. P. (2017a), Negotiating the Mountains. Foreign Immigration and Cultural Change in the Italian Alps, in *Martor. The Museum of the Romanian Peasant Anthropology Review*, n. 22, pp. 93-107.
- Membretti A., Viazzo P. P. (2017b), Per scelta e per forza. Migrazioni internazionali e mutamento culturale nelle Alpi italiane, in *Zapruder*, n. 40, pp. 40-55.
- Mercalli L. (2020), *Salire in montagna: prendere quota per sfuggire al riscaldamento globale*, Einaudi, Torino.

- Michelin Panico M. (2024), La costruzione della nuova chiesa di Marzolaro, in *Per la Val Baganza*, rivista del Centro Studi della Val Baganza, numero unico, Studio Guidotti, Riccò di Fornovo di Taro, Parma, pp. 256-259.
- Ministero del lavoro e delle politiche sociali (2021), *La comunità srilankese in Italia. Rapporto annuale sulla presenza dei migranti*, DG immigrazione e politiche di integrazione, Studi e statistiche [online], <https://integrazionemigranti.gov.it/it-it/Dettaglio-ricerca/id/1338> (ultima consultazione 9 ottobre 2024).
- Mirabile M., Militello E. (a cura di) (2022), *South Working. Per un futuro sostenibile del lavoro agile in Italia*, Donzelli, Roma.
- Misiani S. (2012), Osso e polpa. Manlio Rossi Doria e la riforma agraria, in *Storia economica*, n.15, pp. 233-260.
- Mitchell J. P. (1998), The nostalgic construction of community: Memory and social identity in Urban Malta, in *Ethnos: Journal of Anthropology*, n. 63, pp. 81-101.
- Mocarelli L. (2005), Dalla montagna immaginata alla montagna vissuta. La percezione degli abitanti del piano tra rappresentazioni idealtipiche e realtà (secoli XVI-XX), in Mathieu J., Boscani Leoni S. (a cura di), *Die Alpen! Zur europäischen Wahrnehmungsgeschichte seit der Renaissance / Les Alpes! Pour une histoire de la perception européenne depuis la Renaissance*, Peter Lang, Bern, pp. 115-128.
- Molinari M. (2020a), *Un territorio immaginato. Vecchie e nuove migrazioni in un paese di Appennino*, MUP, Parma.
- Molinari M. (2020b), All'improvviso la montagna ritrovata, in *Dialoghi mediterranei*, n. 44, pp. 408-412, [rivista online], <https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/allimprovviso-la-montagna-ritrovata/>, (ultima consultazione 8 gennaio 2025).
- Molinari M. (2021), Parte Quarta. Accogliere per riabitare. Le voci dei Sindaci dei territori montani ed interni, in *Uncem Piemonte - progetto Arrival regions*. Rapporto di ricerca sulle politiche di integrazione locali dei cittadini non europei.
- Molinari M. (2022a), Feste, ma non solo feste, d'Appennino. Andare oltre l'intrattenimento estivo per pensare ad uno sviluppo innovativo dei territori, in Collettivo PRiNT (a cura di), *Aree interne e comunità. Cronache dal cuore dell'Italia*, Pacini Editore, Pisa, pp. 27-34.
- Molinari M. (2022b), La montagna (im)mobile, in Molinari M., Agnetti G. (a cura di), *Al di qua al di là dei monti. Graphic novel. Storie di migrazione stagionale nell'Appennino parmense*, MUP Editore, Parma, pp. 11-20.

- Molinari M. (2023a), La rivitalizzazione culturale dei paesi montani passa anche dal fracasso. Non spegniamo quel fracasso!, in *Tra il dire e il fare. Notiziario dell'archivio Osvaldo Piacentini*, anno VII, n. 11-12, pp. 117-120.
- Molinari M. (2023b), Nuove braccia per la Madonna della Pace. Migrazione di sostituzione in ambito rituale in una comunità dell'Appennino Tosco Emiliano, in *Popolazione e storia*, vol. 24, n. 2, pp.75-95.
- Molinari M. (2023c), Spazi di separazione e interazione tra 'locali' e 'forestieri' in un paese dell'Appennino toscano-emiliano, in *Antropologia*, vol. 10, n. 2, pp.110- 126.
- Molinari M. (2024), Montagna, in Tomeo N. (a cura di) *Vocabolario delle aree interne*, Radici edizioni, Roma, pp. 194-196.
- Molli S. D. (2022), Chiese locali, fedeli globali: il cattolicesimo degli immigrati, in Ambrosini M., Molli S.D., Naso P. (a cura di), *Quando gli immigrati vogliono pregare. Comunità, pluralismo, welfare*, Il Mulino, Bologna, pp. 185-238.
- Molossi L. (1832), *Vocabolario topografico dei Ducati di Parma, Piacenza e Guastalla*, Ristampa Litografia (1972) S.I.R.A.B., Bologna.
- Moreau de Saint Méry L.E. (1808), *Historique. Etats de Parme 1749-1808*, a cura di Corradi Martini C. (2003), Diabasis, Parma.
- Morlicchio E. (1992), I singalesi e i tamil, in Mottura G. (a cura di), *L'arcipelago immigrazione. Caratteristiche e modelli migratori dei lavoratori stranieri in Italia*, Ediesse, Roma, pp. 289-299.
- Moroni A., Anelli A., Zanni R. (1985), *I libri parrocchiali della provincia di Parma*, Università degli Studi di Parma, Parma.
- Moroni M. (2004), Montagna e pianura nel versante adriatico dell'Appennino centrale. Una lettura di lungo periodo, in Calafati A.G., Sori E. (a cura di), *Economie nel tempo. Persistenze e cambiamenti negli Appennini in età moderna*, Franco Angeli, Milano, pp. 77-100.
- Mortali A., Mortali G. (2012), *Le comunali. Duemila anni di comunismo*, Mup, Parma.
- Mortali G., Truffelli C. (2005), «Per procacciarsi il vitto». L'emigrazione dalle Valli del Taro e del Ceno dall'ancien régime al Regno d'Italia, Diabasis, Parma.
- Nadotti S. (1987), Pagine di storia ecclesiastica, in *Per la Val Baganza*, rivista del Centro Studi della Val Baganza, numero unico, Tipolitotecnica, Sala Baganza, Parma, pp. 22-23.
- Nardella C. (2024), The Many Faces of the Saint: St. Anthony of Padua Revisited for Sri Lanka, in Breskaya O., Finke R., Giordan G. (a cura di), *Religion Between Governance and*

- Freedoms. Boundaries of Religious Freedom: Regulating Religion in Diverse Societies*, Springer, Berlino, pp. 167-179.
- Näre L. (2010), Sri Lankan men working as cleaners and carers: negotiating masculinity in Naples, in *Men and Masculinities*, n. 13, pp. 65-86.
- Neal S., Agyeman J. (a cura di) (2006), *The new countryside? Ethnicity, nation and exclusion in contemporary rural Britain*, Policy Press, Bristol.
- Netting R. M. (1996), *In equilibrio sopra un'alpe. Continuità e mutamento nell'ecologia di una comunità alpina del Vallese*, Carocci, Roma.
- Nigro R. (2024), L'Appennino tra Mediterraneo ed Europa, in *Comunità Appennino. Superare l'«internità»*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Nigro R., Lupo G. (2020), *Civiltà Appennino. L'Italia in verticale tra identità e rappresentazioni*, Donzelli, Roma [ebook].
- Nissan E. (1996), *Sri Lanka: a bitter harvest*, Minority Rights Group, London.
- Nori G., Bocchi V. (a cura di) (2017), *La montagna e la Duchessa. L'alta Val Parma fra percorsi storico-geografici ed escursioni nella prima metà dell'Ottocento*, Catalogo della mostra storico documentaria, Archivio di Stato di Parma, Parma.
- Olivier de Sardan J.-P. (2008), *Antropologia e sviluppo*, Cortina, Milano.
- Ollari F., Viola P. (2000), *Madonna della Pace venerata nel santuario di Marzolaro*, Tipografie Riunite Donati, Parma.
- Orlandi G. (2023), 'Nell'interesse di queste laboriose e un po' dimenticate popolazioni': rappresentazioni ed effetti di rifrazione della 'questione montanara' (1877-1936) nelle Alpi occidentali italiane, in *Antropologia*, vol. 10, n. 2, numero monografico su *Sguardi in quota. Prospettive per un'antropologia in montagna*, pp. 13- 28.
- Osservatorio Placido Rizzotto (2016), *Agromafie e caporalato. Terzo rapporto*, Ediesse, Roma.
- Osti G., Ventura F. (a cura di) (2012), *Vivere da stranieri in aree fragili. L'immigrazione internazionale nei comuni rurali italiani*, Liguori, Napoli.
- Paci R. (1982), L'area montana: il caso di Appennino, in *Ancona e le Marche nel Cinquecento*, Tecnostampa, Recanati, pp. 312-313.
- Panunzi S. (2017), Rigenerare il valore immaginario delle aree interne, in Marchetti M., Panunzi S., Pazzagli R., (a cura di), *Aree interne. Per una rinascita dei territori rurali e montani*, Rubbettino, Soveria Mannelli, pp. 103-110.
- Papotti D. (2002), I paesaggi etnici dell'immigrazione in Italia, in Varotto M., Zunica M. (a cura di), *Scritti in ricordo di Giovanna Brunetta*, Università degli Studi di Padova, Padova, pp. 151-166.

- Papotti D. (2013), Guardare un paesaggio è già possederlo? La democrazia del paesaggio fra mobilità globale, immigrazione e localismi identitari, in *Rivista Geografica Italiana*, vol. 120, pp. 379-395.
- Pasquinelli G. (2003), *I nostri segantini*, Dinamic Grafic, Parma.
- Pastore A. (2003), *Alpinismo e storia d'Italia. Dall'Unità alla Resistenza*, Il Mulino, Bologna.
- Pathirage J., Collyer M. (2011), Capitalizing social networks: Sri Lankan migration to Italy, in *Ethnography*, vol. 12, n.3, pp. 315–333.
- Pazzagli R. (2021), Risalire. Dinamiche demografiche e tipologie del ritorno, in *Scienze del territorio*, vol. 9, pp. 40-49.
- Pazzagli R. (2024), Le parole dell'Italia interna, in Tomeo N. (a cura di), *Vocabolario delle aree interne. 100 parole per l'uguaglianza dei territori*, Radici Edizioni, Aquila.
- Peiris S. (2019), *An introduction to religious pluralism in Sri Lanka*, Isuru Creations, Kandy, (Sri Lanka).
- Perera S. (2001), The ethnic conflict in Sri Lanka: a historical and sociopolitical outline, in *History, Political Science, Sociology. World Bank Document*, n. 1, pp. 1-29.
- Pérez-Vitoria S. (2007), *Il ritorno dei contadini*, Jaka Book, Milano.
- Perlik M. (2006), The Specifics of Amenity Migration in the European Alps, in Moss L.A.G. (a cura di) *The Amenity Migrants: Seeking and Sustaining Mountains and Their Cultures*, CABI, Wallingford/UK, Cambridge, pp. 215-231.
- Perlik M., Galera G., Machold I., Membretti A. (a cura di) (2019), *Alpine refugees. Immigration at the core of Europe*, Cambridge Scholar Publishing, Newcastle upon Tyne.
- Perlik M., Membretti A. (2018), Migration by necessity and by force to mountain areas: an opportunity for social innovation, in *Mountain Research and Development*, vol. 38, n.3, pp. 250-264.
- Pettenati G. (2020), I nuovi montanari, in *Il Mulino*, Fascicolo 6, novembre/dicembre, pp. 977-983.
- Piro V., Sacchetto D. (2020), Segmentazioni del lavoro e strategie sindacali nell'industria della carne, in *Stato e mercato*, vol. 40, n. 3, pp. 515-541.
- Piselli F. (1981), *Parentela ed emigrazione. Mutamenti e continuità in una comunità calabrese*, Einaudi, Torino.
- Pisi G. (1987), L'inchiesta Jacini a Calestano (1879), in *Calestano*, Periodico annuale del Comune di Calestano, pp. 44-45.
- Porcella M. (1996), *Maggiolungo. Storie dell'Appennino ligure-emiliano*, Sagep, Genova.

- Porcella M. (1998), *Con arte e con inganno. L'emigrazione girovaga nell'Appennino ligure-emiliano*, Sagep, Genova.
- Porcella M. (2001), Premesse dell'emigrazione di massa in età prestatistica (1800-1850), in Bevilacqua P., De Clementi A., Franzina E. (a cura di) *Storia dell'emigrazione italiana* vol. I: *Partenze*, Donzelli, Roma.
- Porcellana V. (2009), Antropologia alpina. Gli apporti scientifici della scuola torinese, in Bagnoli, L. (a cura di) *Le rocce della scoperta. Momenti e problemi di storia della scienza nelle Alpi occidentali*, Glauco Brigati Editore, Genova, pp. 37-59.
- Porporato D. (2023), *Miti, riti, cibi della montagna occitana*, Franco Angeli, Milano.
- Radeff A. (1998), Montagnes, plat pays et «remues d'hommes», in *Histoire des Alpes*, n. 3, pp. 247-266.
- Ramanayake S. S., Wijetunga C. S. (2018), Sri Lanka's Labour Migration Trends Remittances and Economic Growth, in *South Asia Research*, vol.38, n. 3, (supplement), pp. 61S-81S.
- Rampton D. (2016), *Social Orders, State Formation and Conflict: Buddhist Nationalism in Sri Lanka and Myanmar*, working paper, Berghof Foundation, Berlino.
- Reggiani G. (1989), Ad un palmo dal cielo. Il castello di Marzolaro, in *Per la Val Baganza*, rivista del Centro Studi della Val Baganza, numero unico, Tipolitotecnica, Sala Baganza, Parma, pp. 201-204.
- Regione Emilia-Romagna (2023), *Il sistema agro-alimentare dell'Emilia-Romagna, rapporto 2022*, ART-ER S. Cons. p. a., Attrattività, Ricerca, Territorio Emilia-Romagna Regione Emilia-Romagna, Assessorato agricoltura, caccia e pesca Unione regionale delle Camere di commercio dell'Emilia-Romagna [online] <https://agricoltura.regione.emilia-romagna.it/agricoltura-in-cifre/rapporto-agroalimentare/rapporto-2023/sistema-agroalimentare-emilia-romagna-rapporto-2023> (ultima consultazione 7 ottobre 2024).
- Regione Emilia-Romagna, ART-ER Attrattività Ricerca Territorio (2022), *Valore Appennino. Una montagna da vivere. Persone, lavoro, territorio* [online] <https://territorio.regione.emilia-romagna.it/montagna/pubblicazioni/rapporto-sistematico-una-montagna-da-vivere-persone-lavoro-e-territorio-2022> (ultima consultazione 7 ottobre 2024).
- Remotti F. (2011), *Cultura. Dalla complessità all'impovertimento*, Laterza, Roma-Bari.
- Remotti F. (2019), *Somiglianze. Una via per la convivenza*, Laterza, Roma.
- Reolon S. (2016), *Kill Heidi. Come uccidere gli stereotipi della montagna e compiere finalmente scelte coraggiose*, Curcu & Genovese, Trento.

- Revelli N. (1977), *Il mondo dei vinti. Testimonianze di vita contadina. La pianura. La collina. La montagna. Le Langhe*, Einaudi, Torino.
- Riccio B. (a cura di) (2014), *Antropologia e migrazioni*, CISU, Roma.
- Riccio B. (2021), Exploring Mobility Through Mobility: Some of the Methodological Challenges of Multi-sited Ethnography in the Study of Migration, in Matera V., Biscaldi A. (a cura di), *Ethnography. A Theoretically Oriented Practice*, Palgrave Macmillan, London, pp. 293- 309.
- Roberts M., Raheem I., Colin-Thomé P. (1989), *People Inbetween: The Burghers and the Middle Class in the Transformations Within Sri Lanka 1790s-1960s*, Sarvodaya Book Pub. Services, Ratmalana.
- Rodrigues P. L. (2022), *Mitigating the Effects of Precarity: Brazilian Migrant Workers and Place-Making in Rural Ireland*, PhD Thesis in Sociology, South East Technological University.
- Rosenberg H. G. (2000), *Un mondo negoziato. Tre secoli di trasformazioni in una comunità alpina del Queyras*, Carocci, Roma.
- Rossi L., Papotti D. (a cura di) (2006), *Alla fine del viaggio*, Diabasis, Parma.
- Rossi-Doria M. (1958), *Dieci anni di politica agraria nel Mezzogiorno*, Laterza, Bari.
- Sabbatini R. (2004), La rottura degli equilibri di antico regime: alcune considerazioni sull'Appennino tosco-emiliano e sul caso lucchese, in Calafati A.G., Sori E. (a cura di), *Economie nel tempo. Persistenze e cambiamenti negli Appennini in età moderna*, Franco Angeli, Milano, pp. 127-152.
- Sacchi P., Viazzo P. P. (2023), Pluralismo religioso, condivisioni di pratiche e nuove migrazioni nel Mediterraneo, in *Storia, antropologia e scienze del linguaggio*, vol. 38, n. 3, pp. 159-180.
- Sachithanantham P. (2021), Religious Pluralism and Multi-Ethnicity: a threat or opportunity for peaceful coexistence in Sri Lanka, in *KALAM – International Journal Faculty of Arts and Culture, South Eastern University of Sri Lanka*, n. 14, pp. 96-103.
- Sahai P., Lum K. D. (2013), *Migration from Punjab to Italy in the dairy sector: the quiet Indian revolution*, CARIM-India Research Report, n. 10 [online], <https://cadmus.eui.eu/handle/1814/29472>, (ultima consultazione: 24 maggio 2024).
- Salgaro S. (1994), Il 'peso' della naturalità nella percezione e nello sviluppo della montagna, in Bernardi R., Salgaro S., e Smiraglia C. (a cura di), *L'evoluzione della montagna italiana tra tradizione e modernità*, Patron, Bologna, pp. 113-129.

- Santoro V. (2022), Dentro e fuori. Creatività dei margini, transiti migranti e pratiche di home-making tra perimetrie mobili e internità immaginarie, in Copertino D., Santoro V., Berardi M. (a cura di), *L'invenzione delle aree interne*, special focus in *Archivio di Etnografia*, vol. 17, n. 1, pp.131-150.
- Sarli A. (2017), *Le competenze interculturali delle persone con background migratorio: una risorsa da comprendere e valorizzare*, Working Paper Series, Fondazione ISMU, Milano.
- Sayad A. (2002), *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Raffaello Cortina, Milano.
- Scaramellini G. (1998), *Montagne a confronto. Alpi e Appennini nella transizione attuale*, Giappichelli Editore, Torino.
- Scariati R., Hochkofler G. (2014), In giro per l'Appennino e l'Italia minore, in *GEA paesaggi territori geografie*, vol. 30, pp. 3-9.
- Senadi N., Dissanayake L. (2018), Social consequences of Sri Lankan migration to Italy: an exploratory study, in *International Journal of Advanced Research and Review*, vol. 3, n. 9, pp. 7-16.
- Sgarbi P. (1978), Aspetti economico-sociali dell'agricoltura della Val Baganza dai primi dell'Ottocento ai giorni nostri, in *Per la Val Baganza*, rivista del Centro Studi della Val Baganza, numero unico, La Nazionale, Parma, pp. 28-29.
- Sheringham O. (2009), Ethnic Identity and Integration among Brazilians in Gort, Ireland, in *Irish Migration Studies in Latin America*, vol. 7, n. 1, pp. 93-104.
- Sheringham O. (2010), A Transnational Space? Transnational Practices, Place-Based Identity and the Making of 'Home' among Brazilians in Gort, Ireland, in *Portuguese Studies*, vol. 26, n. 1, pp. 60-78.
- Shucksmith M., Brown D. L. (a cura di) (2016), *Handbook of Rural Studies*, Routledge, London.
- Simard M., Jentsch B. (a cura di) (2009), *International Migration and Rural Areas. Cross-National Comparative Perspectives*, Routledge, London.
- Siri E. (1983), I morti dal 1627 al 1922 a Marzolaro, in *Calestano*, Periodico annuale del Comune di Calestano, pp.79-82.
- Siri E. (2000), Andamento stagionale dei matrimoni celebrati nelle parrocchie del Comune di Calestano (1564-1929), in *Per la Val Baganza*, rivista del Centro Studi della Val Baganza, numero unico, La Nazionale, Parma, p. 19.
- Siri E. (2001), Calestano in cifre umane. Scambi matrimoniali, in *Per la Val Baganza*, rivista del Centro Studi della Val Baganza, numero unico, La Nazionale, Parma, p.10-105.

- Siri E. (2004), A mo' di censimento nelle parrocchie calestanesi. Cognomi e nomi dai matrimoni (fino al 1920 circa), in *Per la Val Baganza*, rivista del Centro Studi della Val Baganza, numero unico, Studio Guidotti, Riccò di Fornovo di Taro, Parma, p. 116.
- Sismondi J. C. L. (1980) (prima edizione 1801), *Tableau de l'agriculture toscane*, Paschoud, Genève, Ristampa anastatica, Irpet, Firenze.
- Sonnino E., Birindelli A. M., Ascolani A. (1990), Popolamenti e spopolamenti dall'Unità ai giorni nostri, in Bevilacqua P. (a cura di), *Storia dell'agricoltura italiana in età contemporanea*, vol. 2, Marsilio, Venezia, pp. 661-734.
- Sorgoni B. (2022), *Antropologia delle migrazioni. L'età dei rifugiati*, Carocci, Roma.
- Sorgoni B., Viazzo P. P. (2011), Documenti, in Pennacini C. (a cura di), *La ricerca sul campo in antropologia. Oggetti e metodi*, Carocci, Roma, pp. 323-345.
- Stella G. A., Rizzo S. (2007), *La Casta*, Rizzoli, Milano.
- Stephen L. (1871), *The Playground of Europe*, Longmans, Green and Co., London.
- Stewart C. (1999), Syncretism and its synonyms: reflections on cultural mixture, in *Diacritics*, vol. 29, n. 3, pp. 40-62.
- Stirrat L. R. (1992), *Power and religiosity in a post-colonial setting. Sinhala Catholics in contemporary Sri Lanka*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Tak H. (1990), Intervillage Relations in an Italian Mountain Area, in *Anthropological Quarterly*, vol. 63, n. 2, pp. 90-100.
- Tarpino A. (2017), Per un'ecologia della memoria: territori tra passato e futuro, in *Scienze Del Territorio*, n. 5, pp. 54-58.
- Teneggi G. (2020), Cooperazione, in Cersosimo D., Donzelli C. (a cura di), *Manifesto per riabitare l'Italia*, Donzelli, Roma, pp. 103-108.
- Teti V. (2004), *Il senso dei luoghi abbandonati. Memoria e storia dei paesi abbandonati*, Donzelli, Roma.
- Teti V. (2014), *Pietre di pane. Un'antropologia del restare*, Quodlibet, Macerata.
- Teti V. (2017), *Quel che resta. L'Italia dei paesi, tra abbandoni e ritorni*, Donzelli, Roma.
- Teti V. (2020), *Nostalgia. Antropologia di un sentimento del presente*, Marietti, Bologna, (e-book).
- Tino P. (2002), Da centro a periferia. Popolazione e risorse nell'Appennino meridionale nei secoli XIX e XX, in *Meridiana. Rivista di storia e scienze sociali*, n. 44, pp. 15-63.
- Tocci G. (1985), *Le terre traverse. Poteri e territori nei ducati di Parma e Piacenza tra Sei e Settecento*, Il Mulino, Bologna.

- Torre A. T. (2017), *L'Appennino ligure. La migrazione nella 'Liguria minore'*, in Membretti A., Kofler I., Viazzo P. P. (a cura di), *Per forza o per scelta. L'immigrazione straniera nelle Alpi e negli Appennini*, Aracne, Roma, pp. 273-279.
- Truffelli C. (2023), *Il censimento del 1849: collina e montagna est*, appunti inediti.
- Uncem (2015), Rapporto montagne Italia [online] <https://uncem.it/dati-numeri-analisi-sfide-scarica-i-pdf-dei-rapporti-montagne-italia-2015-2016-2017/> (ultima consultazione 7 ottobre 2024).
- Uncem (2016), Rapporto montagne Italia [online] <https://uncem.it/dati-numeri-analisi-sfide-scarica-i-pdf-dei-rapporti-montagne-italia-2015-2016-2017/> (ultima consultazione 7 ottobre 2024).
- Uncem (2017), Rapporto montagne Italia [online] <https://uncem.it/dati-numeri-analisi-sfide-scarica-i-pdf-dei-rapporti-montagne-italia-2015-2016-2017/> (ultima consultazione 7 ottobre 2024).
- Uncem (2021), *La montagna e i territori green e intelligenti nel Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza [Non è un elenco della spesa]. Next generation EU* [online], <https://uncem.it/wp-content/uploads/2021/03/PNRR-e-Montagna-mar2021.pdf>, (ultima consultazione: 21 febbraio 2024).
- Van Der Ploeg, J. D. (2008), *The New Peasantries. Struggles for autonomy and sustainability in an era of empire and globalization*, Earthscan, London.
- Varotto M. (2020), *Montagne di mezzo. Una nuova geografia*, Einaudi, Torino.
- Varotto M., Castiglioni B. (a cura di) (2012), *Di chi sono le Alpi? Appartenenze politiche, economiche e culturali nel mondo alpino contemporaneo*, Rete montagna, Belluno.
- Vasanthakumar M. S. (2001), *The Legacy of the Controversies: The Continuing Impact on Interfaith Encounters in Sri Lanka of Nineteenth-Century controversies between Buddhists and Christians*, MPhil thesis The Open University.
- Vergnano C. (2020), Why take such a risk? Beyond profit: motivations of border-crossing facilitators between France and Italy, in *Social Anthropology*, vol. 28, n.3, pp. 743-758.
- Vetro N. G. (a cura di) (2005), *Parma sapere sapori. Dalla civiltà contadina all'industria alimentare*, Al pont äd mez. Periodico sociale della Famija Pramzana, Parma.
- Veyret P., Veyret G. (1962), Essai de définition de la montagne, in *Revue de géographie alpine*, tome 50, n. 1, pp. 5-35.
- Viazzo P. P. (1990), *Comunità alpine. Ambiente, popolazione, struttura sociale nelle Alpi dal XVI secolo a oggi*, Il Mulino, Bologna.

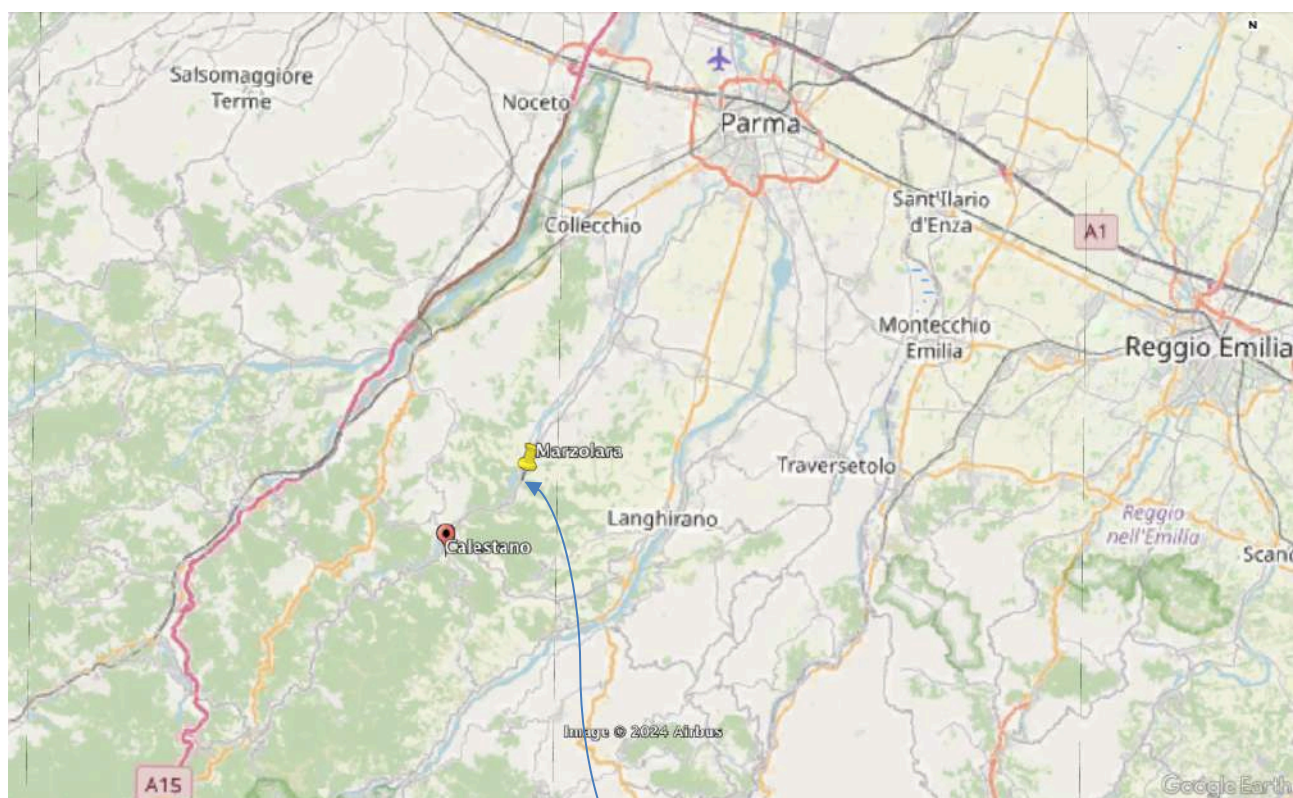
- Viazzo P. P. (1998), Migrazione e mobilità in area alpina: scenari demografici e fattori socio-strutturali, in *Histoire Des Alpes*, n. 3, pp. 38-48.
- Viazzo P. P. (2000a), *Introduzione all'antropologia storica*, Laterza, Bari.
- Viazzo P. P. (2000b), Il modello alpino dieci anni dopo, in Albera D., Corti P. (a cura di), *La montagna mediterranea: una fabbrica d'uomini? Mobilità e migrazioni in una prospettiva comparata (secoli XV-XX)*, Gribaudo, Cavallermaggiore, pp. 31-46.
- Viazzo P. P. (2012), Demographic Change in the Alpine Space Key Challenges for the Future, in Maurer O., Wytrzens H.K. (a cura di) *Demographic Challenges in the Alpine Space The Search for Transnational Answers*, Freie Universität Bozen, Bolzano, pp.25-32.
- Viazzo P. P. (2013), La sorprendente vitalità di un culto e di uno studio: San Besso, Hertz e l'antropologia alpina oggi, in R. Champrétavy (a cura di), *Hertz: un homme, un culte et la naissance de l'ethnologie alpine*, Région Autonome de la Vallée d'Aoste, Aoste, pp. 73-84.
- Viazzo P. P. (2015), La nascita dell'alpinismo in Valsesia e altrove: il ruolo della cultura, in Cerri R. (a cura di), *Come nacque l'alpinismo. Dall'esplorazione delle Alpi alla fondazione dei Club Alpini (1786-1874)*, in Edizioni Zeisciu Centro Studi, Magenta, p. 119-138.
- Viazzo P. P. (2021) La 'deprimitivizzazione' dell'immagine delle Alpi. Il contributo dell'antropologia storica, in *Il presente e la storia*, 29, numero monografico su *Sguardi sulle Alpi. Storia, percezioni, rappresentazioni*, pp. 29-52.
- Viazzo P. P., Zanini R. C. (2014), 'Approfittare del vuoto'? Prospettive antropologiche su neopopolamento e spazi di creatività culturale in area alpina, in *Journal of Alpine Research | Revue de géographie alpine* [rivista online], <http://journals.openedition.org/rga/2476>, (ultima consultazione 28 marzo 2024).
- Viazzo P. P., Zanini R. C. (2022), Taking Stock of Two Decades of Change: The Alps and Alpine Anthropology in the Early Twenty-First Century, in Boos T., Salvucci D. (a cura di), *Cultures in mountain areas: Comparative perspectives / Culture in aree di montagna: Prospettive comparative / Kulturen in Gebirgsregionen: Vergleichende Perspektiven*, Bolzano/Bozen University press, Bolzano.
- Viotti F. (2018), Migrantour. Intercultural Urban Routes. Un progetto di antropologia applicata tra migrazioni, turismo e patrimonio culturale, in *Antropologia Pubblica*, vol. 4, n. 2, pp. 125-140.

- Villa M. (2021), Integrazione o interazione? Una proposta applicativa. La tragica scomparsa nelle Terre Alte trentine dell'imprenditrice e allevatrice etiope Agitu Ideo Gudeta, in *Antropologia Pubblica*, vol. 7, n. 1, pp. 193-202.
- Viola P. (2009), *I luoghi del Sacro della Via Francigena Parmense. Tracce di storia religiosa delle valli del Baganza e del Taro*, Progetto Val Baganza valle della naturalità diffusa, Fondazione Cassa di Risparmio di Parma, Parma.
- Whitaker M. P., Rajasingham-Senanayake D., Sanmugeswaran P. (2022), *Multi-religiosity in Contemporary Sri Lanka. Innovation, Shared Spaces, Contestation*, Routledge London / New York.
- Withers M. (2023), The Role of Remittances in Sri Lanka's Economic Crisis, in *Asian and Pacific Migration Journal (APMJ)* [rivista online], <https://ssrn.com/abstract=4727085>, (ultima consultazione 9 ottobre 2024).
- Woods M. (2007), Engaging the global countryside: globalization, hybridity and the reconstitution of rural place, in *Progress in Human Geography*, vol. 31, n. 4, pp. 485-507.
- Woods M. (2011), *Rural*, Routledge, London.
- Woods M. (2018), Precarious rural cosmopolitanism: Negotiating globalization, migration and diversity in Irish small towns, in *Journal of Rural Studies*, vol. 64, pp. 164-176.
- Zanichelli G. Z. (1996), Pellegrini, cavalieri e mercanti per le strade della Val Baganza: strutture materiali e ideologie in età medievale e rinascimentale, in *Natura e cultura in Val Baganza*, pp. 57-67.
- Zanini R. C. (2013), Dinamiche della popolazione e dinamiche della memoria in una comunità alpina di confine, *Journal of Alpine Research. Revue de géographie alpine* [rivista online], <http://journals.openedition.org/rga/2243>, (ultima consultazione: 14 novembre 2023).
- Zanini R. C. (2016), L'arco alpino tra spopolamento e neo-popolamento, in Colucci M., Gallo S. (a cura di), *Fare Spazio. Rapporto 2016 sulle migrazioni interne in Italia*, Donzelli, Roma, pp. 89-106.
- Zanini R. C., Viazzo P. P. (2020), Le Alpi italiane. Bilancio antropologico di un ventennio di mutamenti, in *EtnoAntropologia*, vol. 8, n. 2, pp. 15-32.
- Zannini A. (2024), *Controstoria dell'alpinismo*, Laterza, Roma.
- Zannoni M. (2004), *Guida al museo del prosciutto e dei salumi di Parma a Langhirano*, Artegrafica Silva, Parma.
- Zanzucchi G. (1977a), La nostra vallata, in *Per la Val Baganza*, rivista del Centro Studi della Val Baganza, numero unico, La Nazionale, Parma, pp. 6-7.

- Zanzucchi G. (1977b), Il Baganza: carta di identità, in *Per la Val Baganza*, rivista del Centro Studi della Val Baganza, numero unico, La Nazionale, Parma, p. 5.
- Zanzucchi G. (1978), Note di geologia, in *Per la Val Baganza*, rivista del Centro Studi della Val Baganza, numero unico, La Nazionale, Parma, pp. 10-11.
- Zanzucchi G. (1985), Le pietre della Val Baganza nei suoi monumenti, in *Per la Val Baganza*, rivista del Centro Studi della Val Baganza, numero unico, Tipolitotecnica, Sala Baganza, Parma, pp. 42-45.
- Zanzucchi G. (1989), Le pietre della Val Baganza nelle costruzioni degli antichi abitati, in *Per la Val Baganza*, rivista del Centro Studi della Val Baganza, numero unico, Tipolitotecnica, Sala Baganza, Parma, pp. 146-150.
- Zanzucchi G. (1996), Introduzione alla 'lettura geologica' della Val Baganza, in Moroni A., Dagli Alberi D. (a cura di), *Natura e cultura in Val Baganza*, Quaderno n. 7, Tipolitotecnica, Sala Baganza, Parma, pp. 27-33.
- Zanzucchi G. (1997), Le rocce della Val Baganza, in *Per la Val Baganza*, rivista del Centro Studi della Val Baganza, numero unico, La Nazionale, Parma, pp. 3-6.
- Zola L. (a cura di) (2009), *Memorie del territorio, territori della memoria*, Franco Angeli, Milano.
- Zuccagni Orlandini A. (1842), *Corografia fisica, storica e statistica dell'Italia e delle sue isole, supplemento al volume nono*, Tipografia e calcografia all'insegna di Clio, Firenze.

APPENDICI

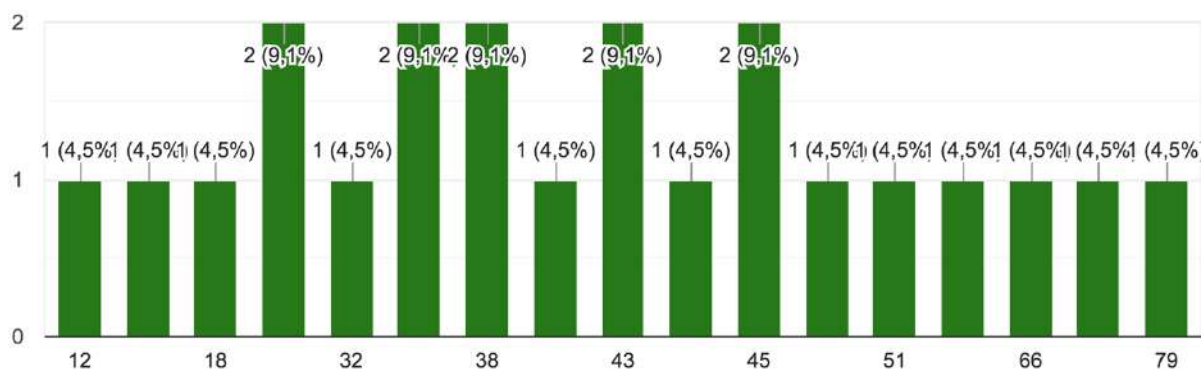
Appendice 1 Mappa di Marzolaro e del territorio circostante.



Appendice 2 Sondaggio online.

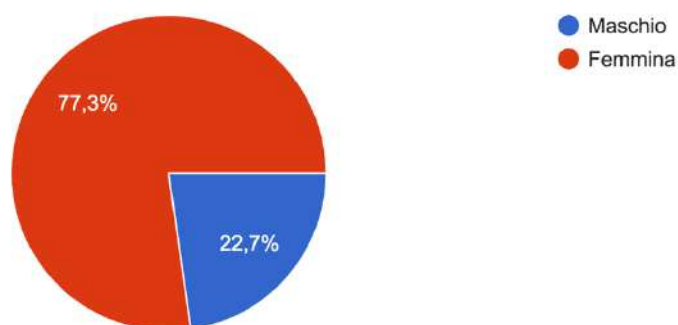
La mia età è:

22 risposte



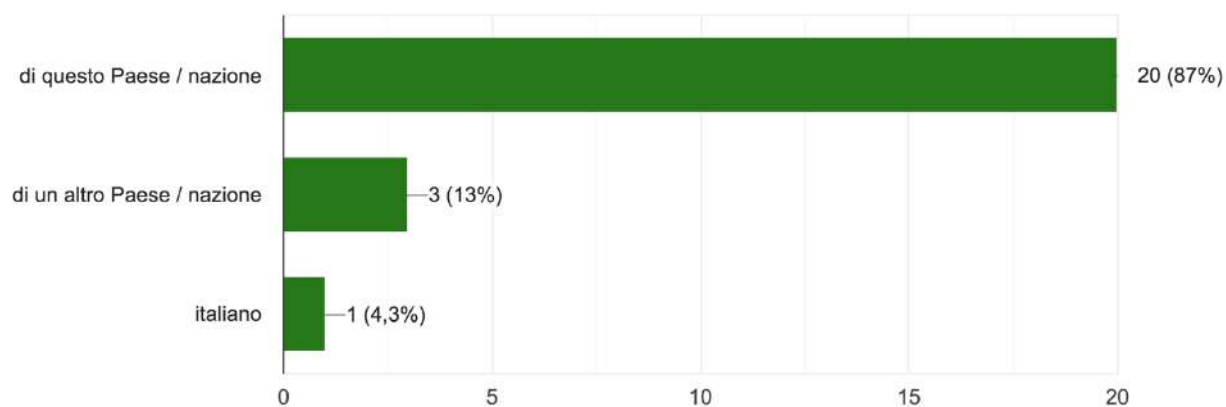
Sono:

22 risposte



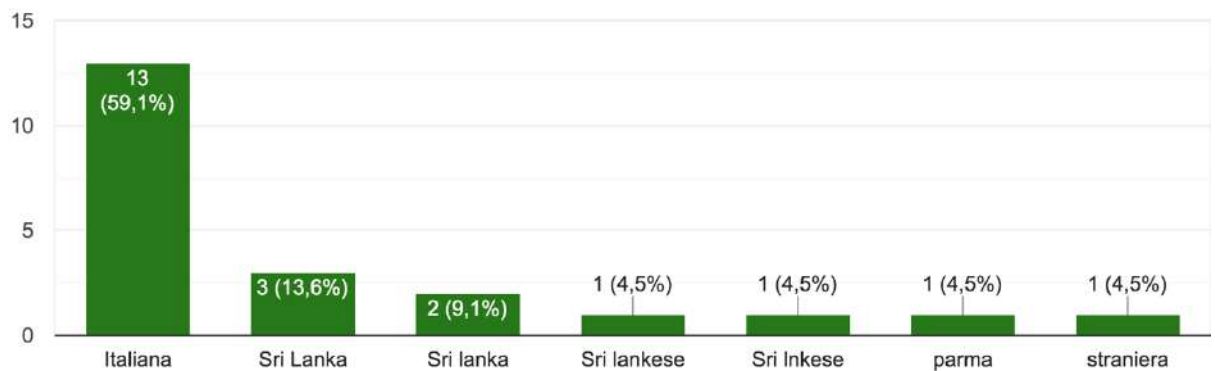
Mi sento cittadino:

23 risposte



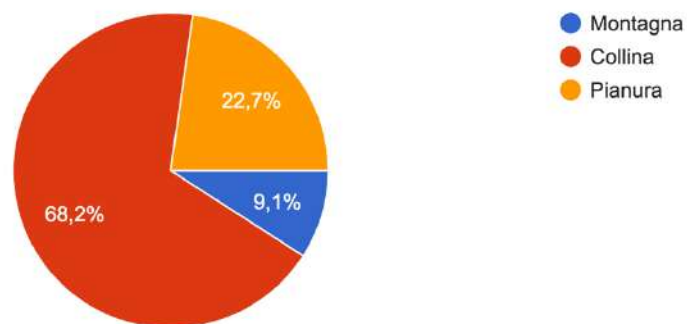
La cittadinanza dei miei genitori è:

22 risposte



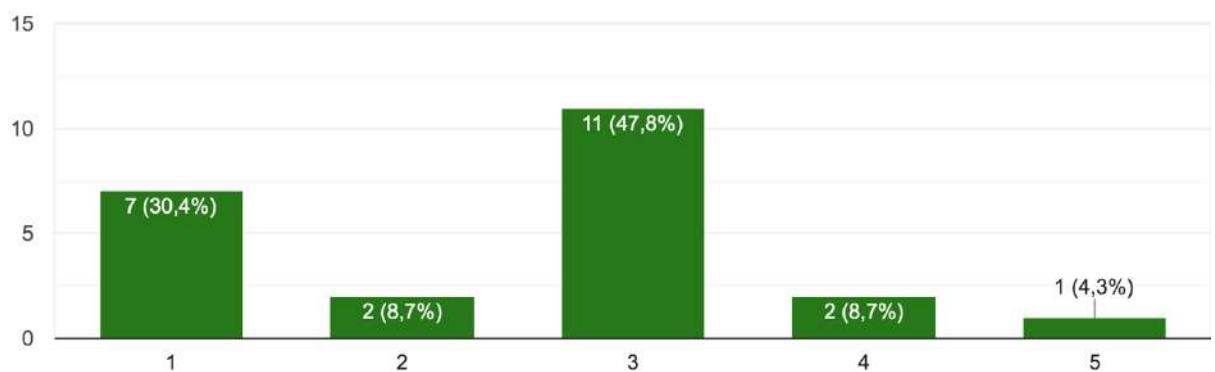
Il territorio in cui vivo è in:

22 risposte

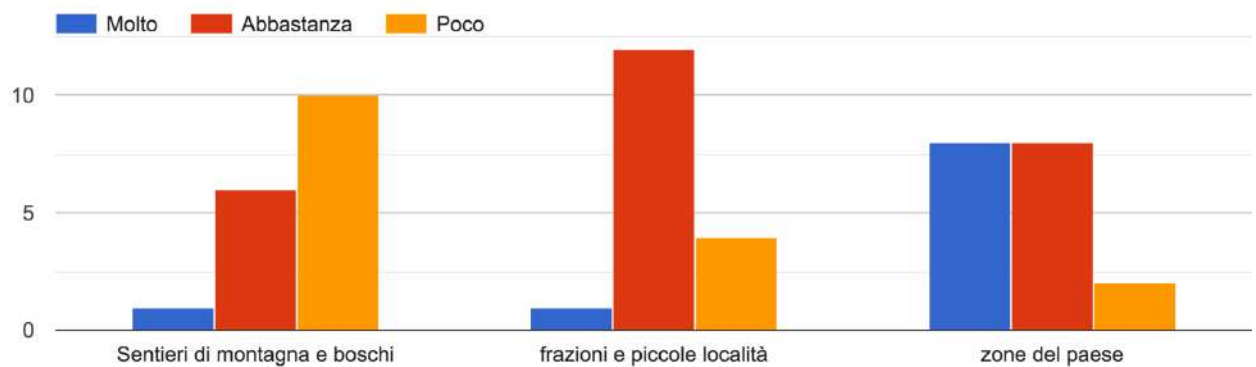


Quanto penso di conoscere la STORIA del territorio in cui vivo:

23 risposte

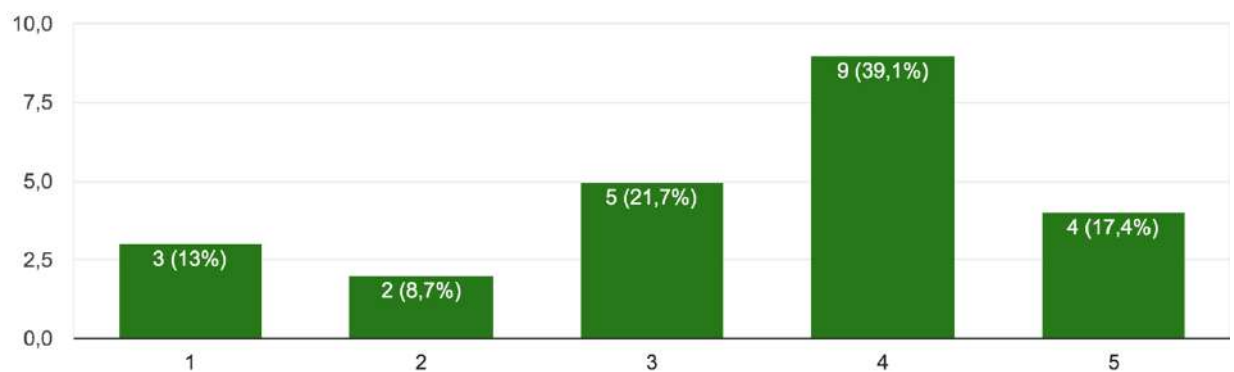


Quanto penso di conoscere la GEOGRAFIA del territorio in cui vivo:



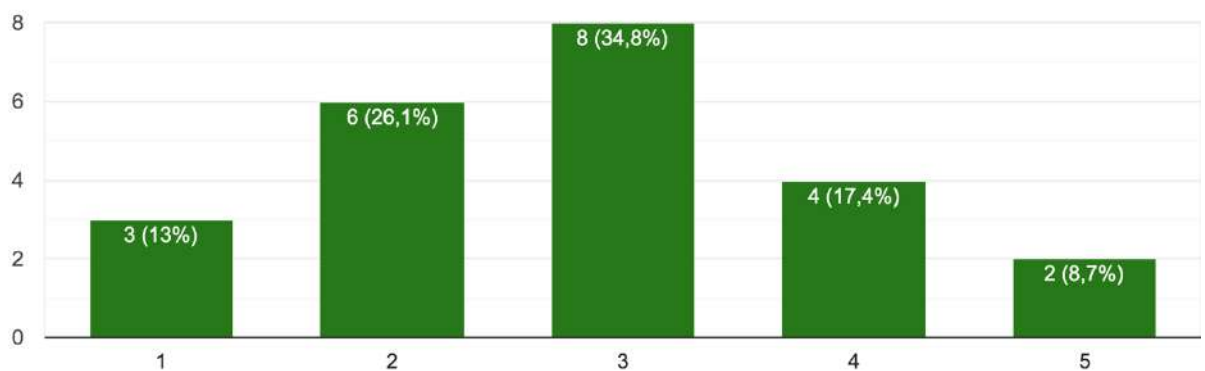
Quanto penso di conoscere i PRODOTTI TIPICI del territorio in cui vivo:

23 risposte



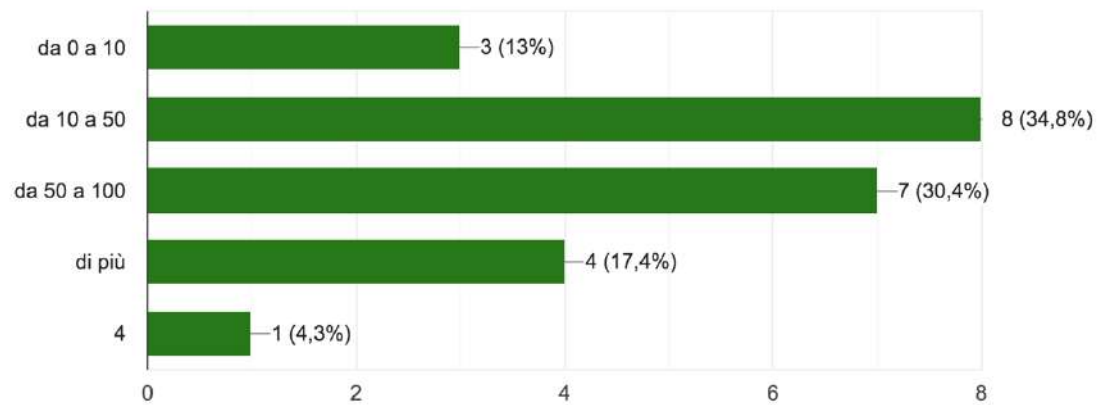
Quanto penso di conoscere i MONUMENTI del territorio in cui vivo:

23 risposte



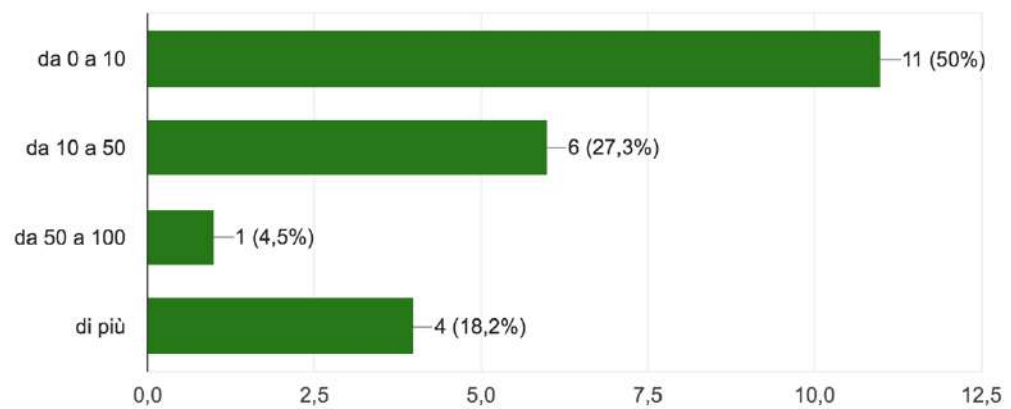
Quanti amici di origine italiana frequento:

23 risposte



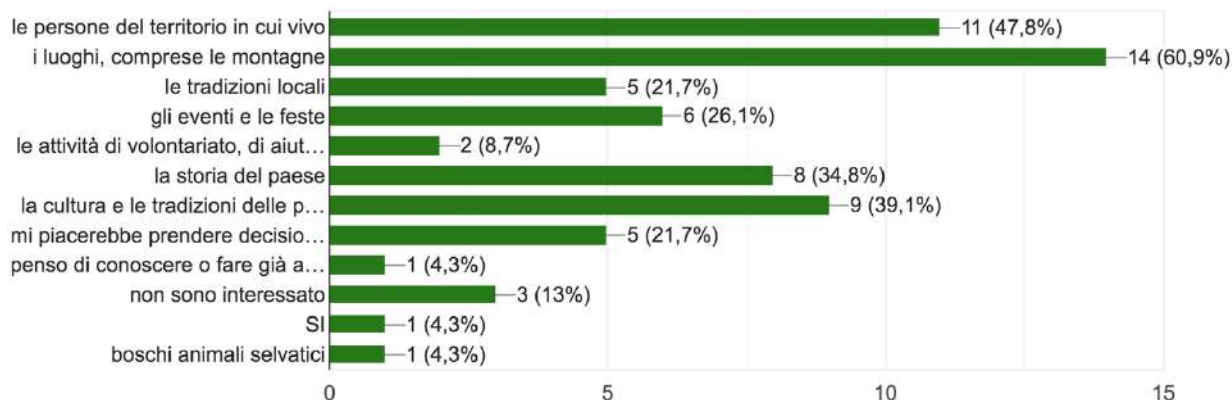
Quanti amici di origine straniera frequento:

22 risposte

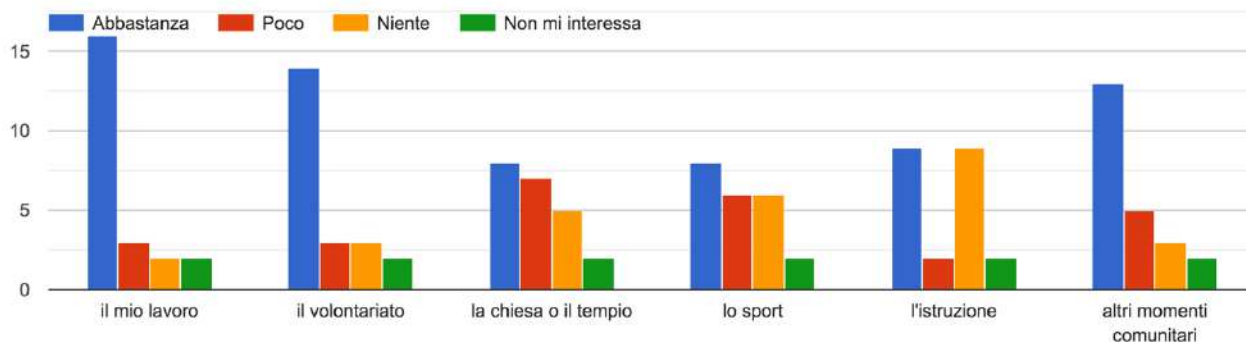


Sarei interessato a conoscere di più

23 risposte

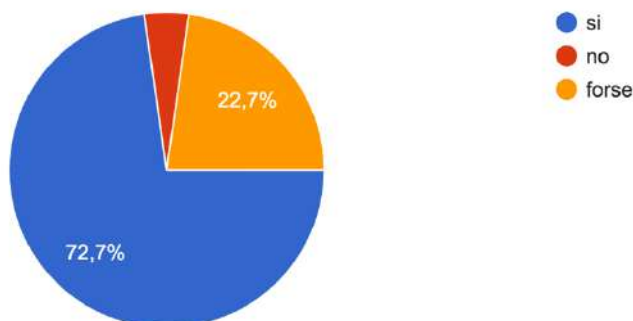


Penso di essere abbastanza attivo nello sviluppo della comunità in cui vivo. Lo faccio attraverso:



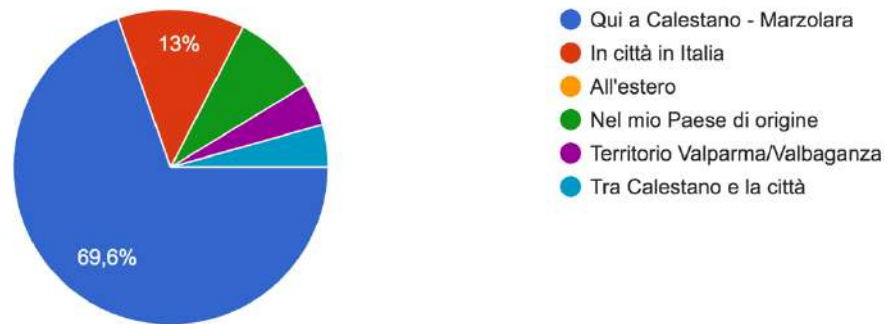
Penso che se le persone si conoscessero di più, il territorio migliorerebbe

22 risposte



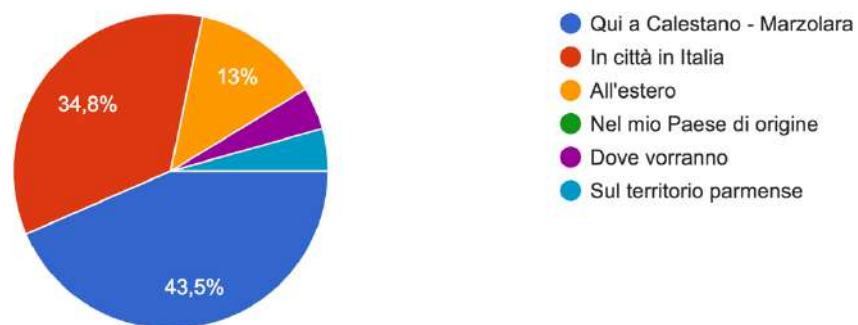
Il mio FUTURO lo vedo...

23 risposte



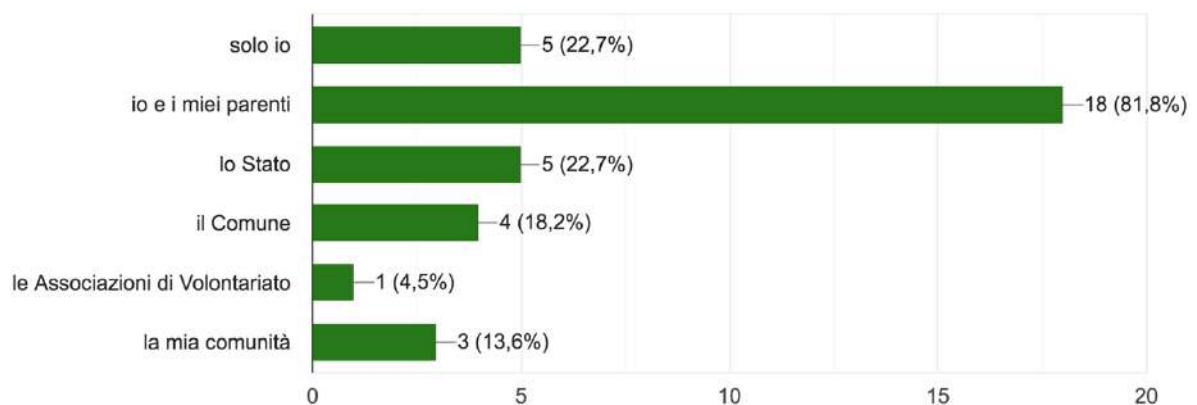
Il FUTURO dei miei figli e dei miei nipoti lo vedo...

23 risposte



Chi si deve occupare della mia famiglia?

22 risposte

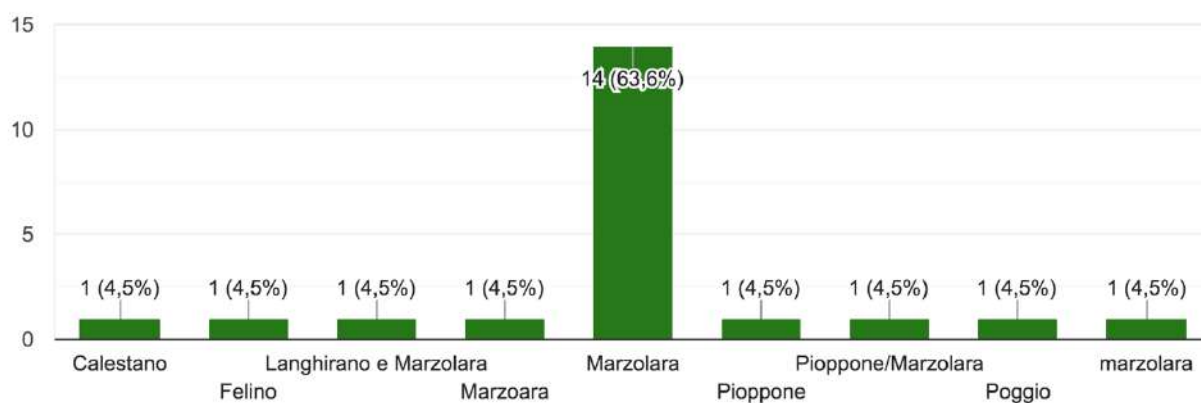


Ho un'idea per migliorare questo territorio e le relazioni tra le persone che lo vivono. Eccola: 9 risposte

1. Non ho idea
2. No
3. Miglioramento dell'urbanistica e delle aree verdi e di ritrovo
4. Frequentare il circolino
5. Comunicazione
6. Data la presenza sul territorio di comunità di origine extracomunitaria sarebbe sicuramente utile lavorare sull'interazione culturale, lo scambio è sempre arricchimento
7. Maggior vita sociale nelle associazioni locali
8. secondo me gli italiani e gli stranieri dovrebbero andare d'accordo...
9. non ce l'ho

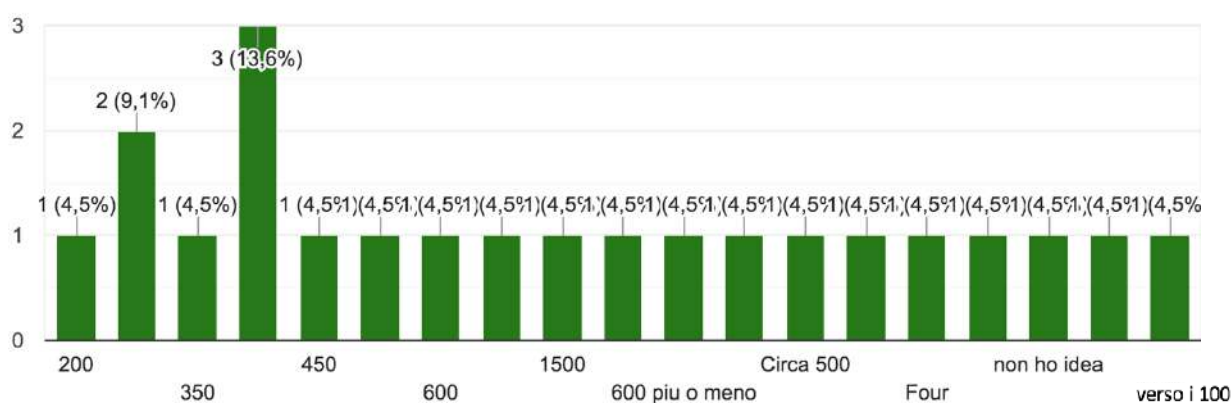
Il paesino in cui vivo si chiama:

22 risposte



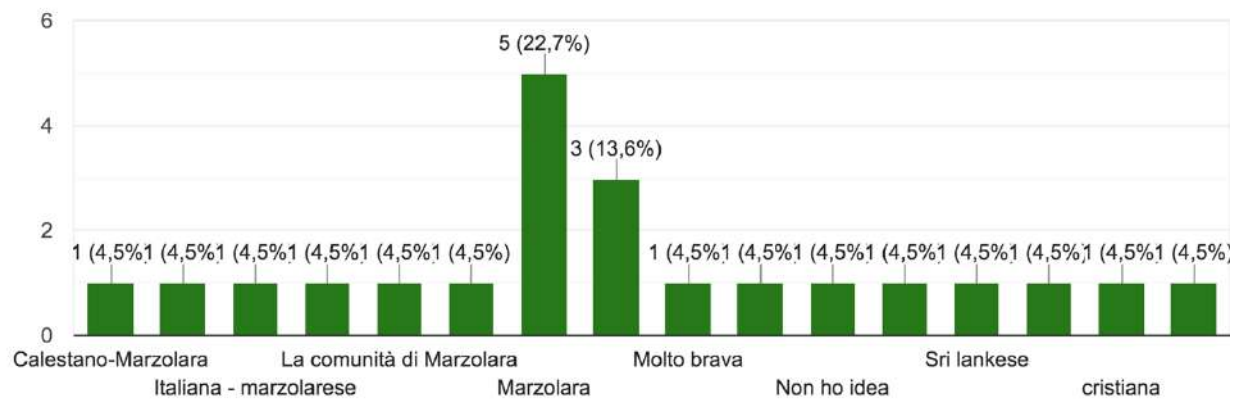
Quanti abitanti vivono nel tuo paese:

22 risposte

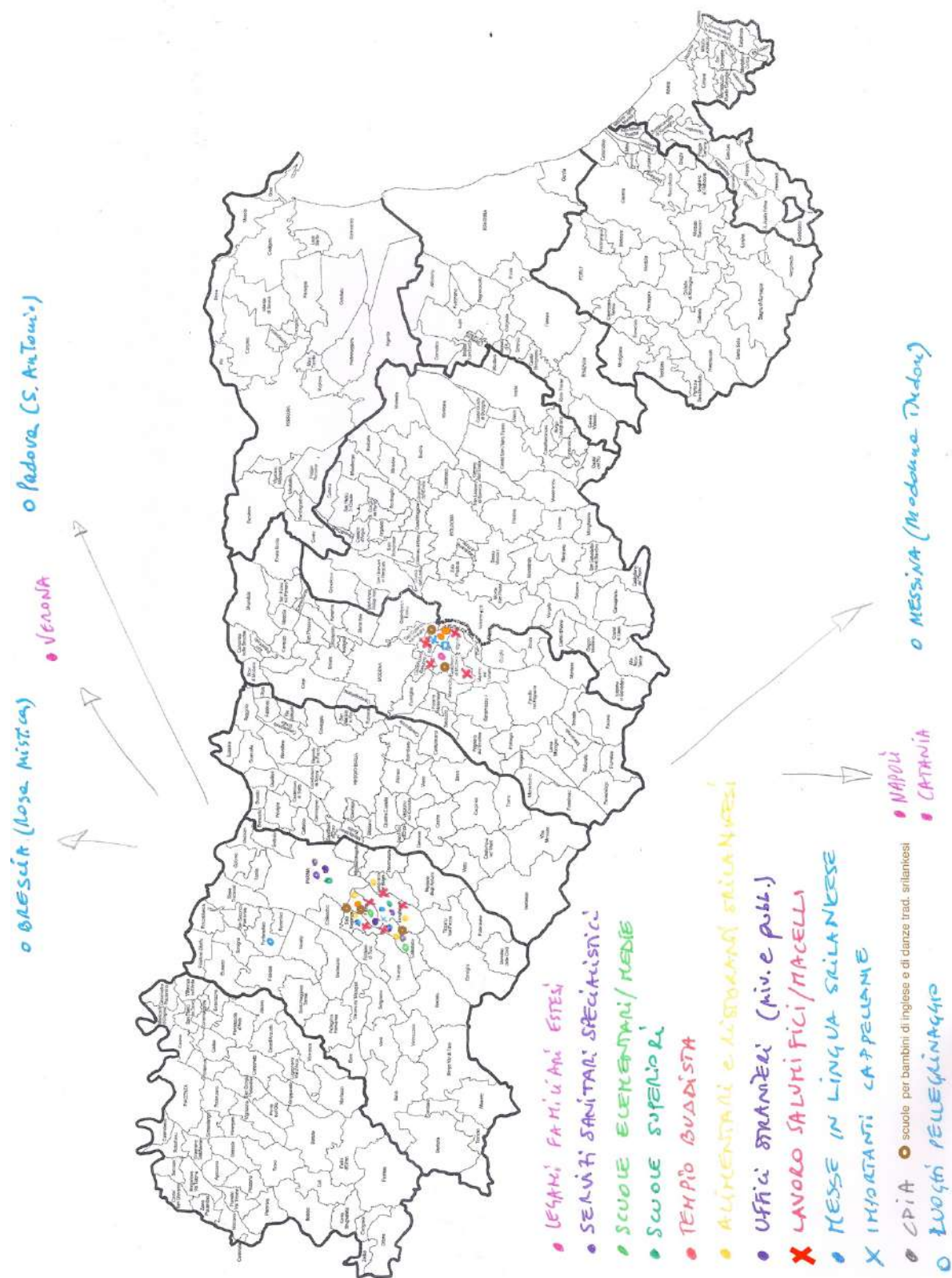


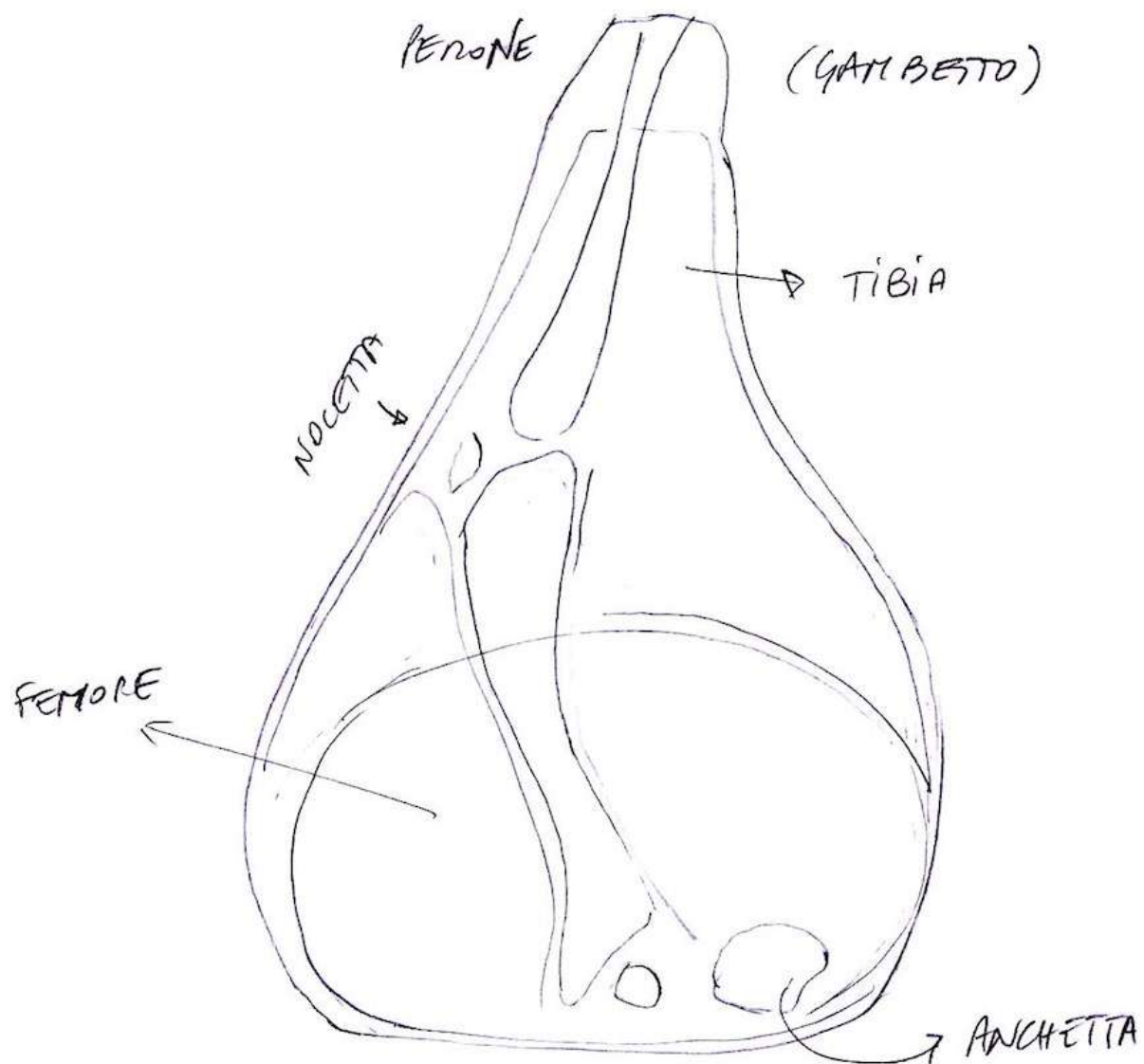
La comunità alla quale sento di appartenere è:

22 risposte



Appendice 3 Alcuni luoghi di riferimento della diaspora srilankese tra il parmense e il modenese.





Appendice 5 Province, distretti e segreterie divisionali dello Sri Lanka.

