

ANUAC

JOURNAL OF THE ITALIAN SOCIETY OF CULTURAL ANTHROPOLOGY

EDITORIAL

F. M. ZERILLI, *Editoriale*

ANNIVERSARY FORUM: CIRESE 101: RILEGGERE LE OSSERVAZIONI SUL FOLCLORE DI ANTONIO GRAMSCI

A. M. PUSCEDDU, F.M. ZERILLI (EDS)

A. M. PUSCEDDU, F.M. ZERILLI, *AMC 100 + 1: Introduzione*; A. M. CIRESE, *Gramsci's Observations on folklore: Conceptions of the world, spontaneous philosophy and class instinct*; G. PIZZA, *Gramsci di Cirese*; K. CREHAN, *Gramsci's folklore bundle*; R. CIAVOLELLA, *Farsi soggetto politico: Considerazioni sul tradursi del folklore in politica*; J. A. GONZÁLEZ, *Cirese 101: Notas mexicanas con un saludo al modo antiguo*.

ARTICLES

L. SANSONE, *Lombrosiani e lombrosianismi in Brasile*; L. ARMANO, *Quanto etica è l'eticità? Interpretazioni culturali lungo la filiera del diamante canadese*.

RESEARCH REPORTS

T. COSSU, *Transizione ecologica vs Heritage? Beni comuni, transizione energetica e sviluppo sostenibile in Sardegna*.

LONG BOOK REVIEW

A. COLAJANNI, Maria Beatrice Di Brizio, *Histoire du concept de couvade: Edward B. Tylor et l'ethnologie victorienne*, Paris, L'Harmattan, 2021, pp. 640.

BOOK REVIEWS

F. TARABUSI, Dominic Boyer, George E. Marcus, eds, *Collaborative Anthropology Today: A Collection of Exceptions*, New York, Cornell University Press, 2021, pp. 240; F. LAI, Carole Counihan, *Attivismo alimentare in Sardegna: Luoghi, sapori e comunità*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2020, pp. 248; U. CAO, Adriano Favole, ed, *L'Europa d'Oltremare*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2020, pp. 280; L. CEMENTERI, Ashish Kothari, Ariel Salleh, Arturo Escobar, Federico Demaria, Alberto Acosta, eds, *Pluriverso: Dizionario del Post-Sviluppo*, edizione italiana a cura di Maura Benegiamo, Alice Dal Gobbo, Emanuele Leonardi, Salvo Torre, Pisa, Orthotes, 2021, pp. 491; M. B. DI BRIZIO, Jonathan Marks, *Why are there still creationists? Human evolution and the ancestors*, Cambridge, Medford (MA), Polity Press, 2021, pp. 112; D. SACCHETTO, Massimiliano Mollona, Cristina Papa, Veronica Redini, Valeria Siniscalchi, *Antropologia delle imprese: Lavoro, reti, merci*, Roma, Carocci, 2021, pp. 220; S. BONTEMPELLI, Leonardo Piasere, *Antisemitismo e antiziganismo in Italia: Sull'antropologia del razzismo di Alfonso Maria di Nola*, a cura di Giovanni Pizza, Perugia, Morlacchi Editore, 2021, pp. 136; D. N. CARNEVALE, Giuseppe Tateo, *Under the sign of the cross: The People's Salvation Cathedral and the church-building industry in postsocialist Romania*, New York & Oxford, Berghahn, 2020, pp. 256; I. FALCONIERI, Mauro Van Aken, *Campati per aria*, Milano, Elèuthera, 2020, pp. 272.

This work is licensed under the Creative Commons

2022 | ANUAC. VOL. 11, N° 1, GIUGNO 2022

ISSN: 2239-625X



ANUAC

Journal of the Italian Society of Cultural Anthropology

Editor-in-Chief

Filippo M. Zerilli, Università di Cagliari

Managing Editor

Domenico Branca, Università di Sassari

Book Review Editor

Valeria Ribeiro Corossacz, Università di Modena e Reggio Emilia

Associate Editors

Patrícia Alves de Matos, CRIA/ISCTE, Instituto Universitário de Lisboa

Francesco Bachis, Università di Cagliari

Alessandro Deiana, Università di Cagliari

Alexander Koensler, Università di Perugia

Filippo Lenzi Grillini, Università di Siena

Daniele Parbuono, Università di Perugia

Antonio M. Pusceddu, CRIA/ISCTE - Instituto Universitário de Lisboa

Georgeta Stoica, Université de la Réunion, CUFR Mayotte

Felice Tiragallo, Università di Cagliari

Editorial Assistants

Gaspare Messana, Università di Cagliari

Andrea Pedri, Università di Siena

Elisa Serra, Università di Cagliari

Site Administrators

Anna Laura Carrus, Università di Cagliari

Journal Manager

Sandra Astrella, Università di Cagliari

Editorial Board

Università degli studi di Cagliari

Via Sant'Ignazio da Laconi, 78, 09123 Cagliari CA

<https://ojs.unica.it/index.php/anuac/>

ISSN: 2239-625X

ADVISORY EDITORIAL BOARD

Dionigi Albera, CNRS/Aix Marseille Université; Giorgio Blundo, EHESS, Marseille; Ralph Bolton, Emerito, Pomona College, Claremont; Massimo Borlandi, Università di Torino; Vincenzo Cannada Bartoli, Ricercatore indipendente, Roma; Antonino Colajanni, Università di Roma "La Sapienza"; Tatiana Cossu, Università di Cagliari; Carole M. Counihan, Emerita, Millersville University; Armando Cutolo, Università di Siena; Dimitris Dalakoglou, VU University of Amsterdam; Francesca Declich, Università di Urbino; Benoît de L'Estoile, CNRS/Ecole Normale Supérieure, Paris; Ivaylo Ditchiev, University of Sofia; Ger Duijzings, University of Regensburg; Luisa Faldini, Anuac Past Editor 2012-2014, Università di Genova; Michela Fusaschi, Università di Roma Tre; Krista Harper, University of Massachusetts, Amherst; Tracey Heatherington, University of Wisconsin-Milwaukee; Ellen Hertz, Université de Neuchâtel; Michael Herzfeld, Harvard University, Cambridge; Sophie Houdart, CNRS/Université Paris Ouest Nanterre; David A. Kideckel, Emeritus, Central Connecticut State University, New Britain; Franco Lai, Università di Sassari; Ignazio Macchiarella, Università di Cagliari; Sabina Magliocco, California State University, Northridge; Fiona Magowan, Queen's University, Belfast; Roberto Malighetti, Università di Milano-Bicocca; Vincenzo Matera, Università di Milano-Bicocca; Vintilă Mihăilescu, SNSPA, Bucharest; Massimiliano Minelli, Università di Perugia; Massimiliano Mollona, Goldsmith, University of London; Daniel Monterescu, Central European University, Budapest; Susana Narotzky, Universitat de Barcelona; Berardino Palumbo, Università di Messina; Cristina Papa, Università di Perugia; Leonardo Piasere, Università di Verona; Giovanni Pizza, Università di Perugia; Sandra Puccini, Università della Tuscia, Viterbo; Bruno Riccio, Università di Bologna; Annamaria Rivera, Università di Bari; Cris Shore, University of Auckland; Alessandro Simonicca, Università di Roma "La Sapienza"; Valeria Siniscalchi, EHESS, Marseille; Alan Smart, University of Calgary; Barbara Sorgoni, Università di Torino; Davide Sparti, Università di Siena; Jaro Stacul, Memorial University of Newfoundland; Wiktor Stoczkowski, EHESS, Paris; Davide Torsello, Central European University, Budapest; Piero Vereni, Università di Roma Tor Vergata; Pier Paolo Viazzo, Università di Torino; Fabio Viti, Aix Marseille Université; Vesna Vučinić-Nešković, University of Belgrade; Janine R. Wedel, George Mason University, Washington; Cosimo Zene, SOAS, University of London; Dorothy L. Zinn, Libera Università di Bolzano.

Table of Contents

VOL. 11, N° 1, GIUGNO 2022

EDITORIAL

Editoriale

Filippo M. ZERILLI.....3

ANNIVERSARY FORUM

*Cirese 101: Rileggere le Osservazioni sul folklore di Antonio Gramsci
a cura di Antonio Maria PUSCEDDU, Filippo M. ZERILLI.....7*

AMC 100 + 1: Introduzione

Antonio Maria PUSCEDDU, Filippo M. ZERILLI.....9

*Gramsci's Observations on folklore: Conceptions of the world, spontaneous philosophy
and class instinct*

Alberto Mario CIRESE.....23

Gramsci di Cirese

Giovanni PIZZA.....49

Gramsci's folklore bundle

Kate CREHAN.....55

Farsi soggetto politico: Considerazioni sul tradursi del folklore in politica

Riccardo CIAVOLELLA.....65

Cirese 101: Notas mexicanas con un saludo al modo antiguo

Jorge A. GONZÁLEZ.....75

ARTICLES

Lombrosiani e lombrosianismi in Brasile

Livio SANSONE.....87

Quanto etica è l'eticità? Interpretazioni culturali lungo la filiera del diamante canadese

Linda ARMANO.....111

RESEARCH REPORTS

*Transizione ecologica vs Heritage? Beni comuni, transizione energetica e sviluppo
sostenibile in Sardegna*

TATIANA COSSU.....141

LONG BOOK REVIEW

- Maria Beatrice Di Brizio, *Histoire du concept de couvade: Edward B. Tylor et l'ethnologie victorienne*, Paris, L'Harmattan, 2021, pp. 640
Antonino COLAJANNI.....161

BOOK REVIEWS

- Dominic Boyer, George E. Marcus, eds, *Collaborative Anthropology Today: A Collection of Exceptions*, New York, Cornell University Press, 2021, pp. 240
Federica TARABUSI.....167
- Carole Counihan, *Attivismo alimentare in Sardegna: Luoghi, sapori e comunità*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2020, pp. 248
Franco LAI.....171
- Adriano Favole, ed, *L'Europa d'Oltremare*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2020, pp. 280
Umberto CAO.....175
- Ashish Kothari, Ariel Salleh, Arturo Escobar, Federico Demaria, Alberto Acosta, eds, *Pluriverso: Dizionario del Post-Sviluppo*, edizione italiana a cura di Maura Benegiamo, Alice Dal Gobbo, Emanuele Leonardi, Salvo Torre, Pisa, Orthotes, 2021, pp. 491
Laura CEMENTERI.....179
- Jonathan Marks, *Why are there still creationists? Human evolution and the ancestors*, Cambridge, Medford (MA), Polity Press, 2021, pp. 112
Maria Beatrice Di BRIZIO.....183
- Massimiliano Mollona, Cristina Papa, Veronica Redini, Valeria Siniscalchi, *Antropologia delle imprese: Lavoro, reti, merci*, Roma, Carocci, 2021, pp. 220
Devi SACCHETTO.....187
- Leonardo Piasere, *Antisemitismo e antiziganismo in Italia: Sull'antropologia del razzismo di Alfonso Maria di Nola*, a cura di Giovanni Pizza, Perugia, Morlacchi Editore, 2021, pp. 136
Sergio BONTEMPELLI.....191
- Giuseppe Tateo, *Under the sign of the cross: The People's Salvation Cathedral and the church-building industry in postsocialist Romania*, New York & Oxford, Berghahn, 2020, pp. 256
Davide N. CARNEVALE.....195
- Mauro Van Aken, *Campati per aria*, Milano, Elèuthera, 2020, pp. 272
Irene Falconieri.....199

Editoriale

Filippo M. ZERILLI

Università di Cagliari

Con questo numero inauguriamo *Anniversary Forum*, nuova rubrica di *Anuac* dedicata agli anniversari, di studiosi, libri, convegni, avvenimenti e altre ricorrenze di interesse antropologico che ci paiono meritevoli di essere celebrati aprendo spazi di riflessione e discussione. Cominciamo con *Cirese 101. Rileggere le "Osservazioni sul folclore" di Antonio Gramsci*, con cui festeggiamo i cento e uno anni della nascita di Alberto M. Cirese (1921-2011), uno dei maestri dell'antropologia italiana del secondo dopoguerra. Per celebrare questa ricorrenza, insieme al collega Antonio M. Pusceddu abbiamo pensato di ripubblicare il noto saggio che Cirese dedicò alle *Osservazioni sul folclore* di Gramsci, apparso nel 1969 e in seguito ristampato, anche in altre lingue (Cirese 1974, 1976, 1979, 1982, 2008). Oltre al precipuo interesse delle operazioni analitiche proposte, questo saggio – che riproponiamo nella traduzione in inglese del 1982 rivista per l'occasione – segna la rottura con un certo modo di intendere lo studio del folclore e contestualmente preannuncia la fondazione di un progetto scientifico-antropologico gramsciano, che avrebbe trovato ampia e articolata formulazione pochi anni dopo con la pubblicazione dell'edizione accresciuta di *Cultura egemonica e culture subalterne* (Cirese 1973). Che lo si legga a ritroso, soffermandosi sui dibattiti del ventennio che ne precede la pubblicazione, o nell'altro senso, cioè guardando agli sviluppi successivi del nostro campo di studi, si tratta di un testo classico della storia degli studi demoetnoantropologici con il quale si sono confrontate generazioni di studiosi e studiose. Anche per questo ci sembra valga la pena riproporlo oggi in inglese, con l'augurio di sollecitare nuove letture e proposte interpretative, favorendo il dialogo e il confronto tra l'antropologia italiana con le antropologie di altri paesi, secondo la vocazione internazionale e multilingue di questa rivista.

This work is licensed under the Creative Commons © Filippo M. Zerilli

Editoriale

2022 | ANUAC. VOL. 11, N° 1, GIUGNO 2022: 87-109.

ISSN: 2239-625X - DOI: 10.7340/anuac2239-625X-5275



La sezione dedicata agli articoli di ricerca si apre con *Lombrosiani e lombrosianismi in Brasile*, contributo di Livio Sansone dedicato alla considerevole influenza esercitata da Cesare Lombroso e la sua “scuola positiva” di antropologia criminale sullo sviluppo delle scienze sociali e della sensibilità etnografica in Brasile. Sansone mette in luce i processi di appropriazione e creolizzazione delle idee di Lombroso e di altri esponenti della scuola, in un’epoca caratterizzata da un intenso intreccio di incontri e percorsi biografici di studiosi e studiose tra l’Italia e l’America latina. Emblematici di questa stagione i soggiorni di Guglielmo Ferrero, Gina Lombroso ed Enrico Ferri in diversi paesi del continente sud-americano tra il 1907 e il 1910 su cui l’articolo si sofferma, ricostruendo la genesi del processo di ricezione e reinterpretazione delle idee lombrosiane e mettendo altresì in luce i motivi che ne determinarono la fortuna e poi la decadenza, con particolare riferimento al contesto socio-razziale brasiliano.

Nella stessa sezione proponiamo *Quanto etica è l’eticità? Interpretazioni culturali lungo la filiera del diamante canadese*, contributo di Linda Armano che esplora la dimensione culturale del concetto di “eticità” a partire da una ricerca etnografica multi-situata dei processi di certificazione e attribuzione del valore “etico” dei diamanti canadesi. Prendendo in considerazione l’intera filiera produttiva, dalle miniere del Canada fino alla commercializzazione finale del prodotto in Italia, e ricorrendo alla metafora della presbiopia, Armano nota come quanto più lo sguardo etnografico si allontani dai Territori del Nord-Ovest (contesto estrattivo della ricerca caratterizzato da forme di sfruttamento del lavoro, inquinamento ambientale, violazione di diritti ecc.), tanto più l’idea di eticità di questi diamanti riesca a prender forma, fino a costituire il perno di politiche e retoriche di commercializzazione di un bene di consumo di lusso percepito e immaginato come “etico” nelle rappresentazioni dei consumatori italiani.

In *Transizione ecologica vs Heritage? Beni comuni, transizione energetica e sviluppo sostenibile in Sardegna* Tatiana Cossu dà conto di una ricerca in corso e propone una riflessione sul rapporto complesso che intercorre tra progetti di transizione ecologica da un lato e processi di tutela dei beni patrimoniali da un altro. Mentre alcune nuove forme di sfruttamento delle risorse naturali e i processi di riconoscimento e salvaguardia del patrimonio culturale sembrano riconducibili a una serie di principi e valori comuni, incorporati nelle retoriche delle istituzioni sovranazionali, l’analisi del loro rapporto a livello di contesti sociali locali fa emergere contraddizioni, frizioni e conflitti che consentono di mettere in luce l’esistenza di modelli di sviluppo e visioni del futuro anche radicalmente diversi, che rispondono a valori, logiche e in-

teressi non di rado contrapposti. Il contributo evidenzia alcune possibili articolazioni di questa dimensione conflittuale con riferimento ad una serie di studi di caso in Sardegna che vedono o hanno visto gruppi in vario modo organizzati (comitati locali, movimenti, associazioni ecc.) mobilitarsi per la difesa di “beni comuni” in contrapposizione ad opere e progetti di “sviluppo sostenibile” favorevoli allo sfruttamento di nuove fonti energetiche cosiddette *green*, “pulite”, “rinnovabili”.

Ulteriore novità l'introduzione della *Long book review / Recensione lunga*, rubrica destinata alla discussione di libri particolarmente significativi nel panorama dell'editoria antropologica internazionale ai quali concediamo più spazio rispetto alle consuete 1000/1200 parole riservate alle recensioni di singoli volumi. Cominciamo con il monumentale lavoro *Histoire du concept de couvade. Edward B. Tylor et l'ethnologie victorienne*, di Maria Beatrice di Brizio, una tra le più documentate e approfondite ricerche di storia dell'antropologia apparse negli ultimi anni, cui va tra l'altro riconosciuto il merito di gettare una luce nuova su uno dei “padri fondatori” della moderna antropologia. Ne scrive per *Anuac* il nostro Antonino Colajanni. Segue in chiusura la consueta serie di recensioni di volumi recenti, a partire da questo numero a cura di Valeria Ribeiro Corrossacz.

Nello spazio dedicato alle immagini sul sito della rivista proseguiamo con la presentazione di *Kabristan – Land of Graves*, progetto fotografico dell'antropologo visuale Simone Mestroni risultato vincitore della call per immagini lanciata da *Anuac* nel 2019. Mentre l'invasione russa dell'Ucraina del 24 febbraio 2022 ha riportato la guerra al centro dell'Europa, suscitando comprensibilmente allarme e stupore, le immagini di Mestroni ci ricordano che in innumerevoli luoghi del mondo – nella fattispecie il Kashmir, regione contesa tra India e Pakistan – i conflitti bellici, non importa se ad alta o “bassa intensità”, possiedono carattere permanente e costituiscono parte integrante della vita quotidiana di centinaia di migliaia di persone.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Cirese Alberto M., 1969, Concezioni del mondo, filosofia spontanea, folclore, in *Gramsci e la cultura contemporanea. Atti del convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967*, a cura di Pietro Rossi, Roma, Editori Riuniti, vol. II: 299-328.
- Cirese, Alberto M., 1973, *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*, Palermo, Palumbo [seconda edizione accresciuta].

- Cirese, Alberto M., 1974, Conceptions du monde, philosophie spontanée, folklore, *Dialectiques*, 4, 5: 83-100.
- Cirese, Alberto M. 1976, Concezioni del mondo, filosofia spontanea e istinto di classe nelle *Osservazioni sul folclore* di Antonio Gramsci [1969-70], in Alberto M. Cirese, *Intellettuali, folklore e istinto di classe. Note su Verga, Deledda, Scotellaro, Gramsci*, Torino, Einaudi: 65-104.
- Cirese, Alberto M., 1979, *Intelectuales, folclor, instinto de clase*, in Alberto M. Cirese, *Ensayos sobre las culturas subalternas*, Ciudad de México, CIESAS, Cuadernos de la Casa Chata n. 24: 5-23.
- Cirese, Alberto M., 1982, Gramsci's Observations on Folklore, in *Approaches to Gramsci*, Anne Showstakck Sassoon, ed, London, Writers and Readers Publishing, Cooperative Society Ltd: 212-247.
- Cirese, Alberto M., 2008, Concezioni del mondo, filosofia spontanea e istinto di classe nelle *Osservazioni sul folclore* di Antonio Gramsci [1969-70], in *Gramsci ritrovato*, a cura di Antonio Deias, Giovanni M. Boninelli, Eugenio Testa, numero monografico, *Lares*, 74, 2: 467-498.

ANNIVERSARY FORUM

Cirese 101

Rileggere le *Osservazioni sul folclore* di Antonio Gramsci

A cura di

Antonio Maria PUSCEDDU, Filippo M. ZERILLI



Alberto Mario Cirese e Jorge A. González, Universidad de Colima, Messico, 1986. Photo courtesy of Jorge A. González.

Contributi di

Riccardo CIAVOLELLA, Kate CREHAN, Jorge A. GONZÁLEZ, Giovanni PIZZA, Antonio Maria PUSCEDDU, FILIPPO M. ZERILLI.

This work is licensed under the Creative Commons © Antonio Maria Pusceddu, Filippo M. Zerilli (a cura di)

Cirese 101: Rileggere le Osservazioni sul folclore di Antonio Gramsci

2022 | ANUAC. VOL. 11, N° 1, GIUGNO 2022: 7-86.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/anuac2239-625X-5282



ANNIVERSARY FORUM

AMC 100 + 1

Introduzione

Antonio Maria PUSCEDDU

Centro em Rede de Investigação em Antropologia, Iscte-IUL

Filippo M. ZERILLI

Università di Cagliari

Questo forum, che avevamo iniziato a preparare per ricordare la figura e una parte, influente ma non esaustiva, dell'esteso lavoro di Alberto Mario Cirese (1921-2011), nel centenario della sua nascita, è slittato ai 100 più uno. Il forum è costruito attorno al Cirese lettore di Gramsci, con la riproposta del ben noto saggio *Concezioni del mondo, filosofia spontanea e istinto di classe nelle Osservazioni sul folclore di Antonio Gramsci* (Cirese 1976), assieme ad alcuni brevi confronti critici col testo ciresiano, da parte di attenti lettori dell'antropologia di Gramsci: Kate Crehan, Riccardo Ciavoletta, Giovanni Pizza. A conclusione, un "saluto al modo antico", con tanto di colonna sonora (si vedano i link nel testo) di Jorge A. González, che ricorda la figura di Cirese e l'influenza della lettura ciresiana di Gramsci in Messico.

Più che una commemorazione, dunque, abbiamo cercato di rendere questo forum un'opportunità per rendere disponibile un testo, più volte pubblicato in Italia (l'ultima volta come Cirese 2008a), ma probabilmente meno noto e di non più facile reperimento in lingue diverse dall'italiano (cfr. Cirese 1974a, 1979, 1982). Per questo motivo abbiamo deciso di riproporne la traduzione inglese (da noi leggermente rivista e aggiornata), pubblicata nel 1982 col titolo *Gramsci's Observations on folklore*, nel volume *Approaches to*

This work is licensed under the Creative Commons © Antonio Maria Pusceddu, Filippo M. Zerilli
AMC 100 + 1: Introduzione

2022 | ANUAC. VOL. 11, N° 1, GIUGNO 2022: 9-16.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/anuac2239-625X-5276



Gramsci, curato da Anne Showstack Sassoon, che ringraziamo per averci dato il permesso di ripubblicare il testo¹. Ci è sembrato avesse un qualche interesse riproporne la traduzione inglese, una lingua oramai ampiamente accessibile a buona parte della comunità scientifica internazionale, con l'esplicito intento di promuovere e favorire nuove letture e ulteriori percorsi interpretativi, rendendo possibile il dialogo e il confronto tra l'antropologia italiana e altre tradizioni intellettuali, come da alcuni anni ci proponiamo coltivando la vocazione internazionale e multilingue di *Anuac*, rivista della Società italiana di antropologia culturale (SIAC)².

Il saggio ciresiano era comparso per la prima volta col titolo *Concezioni del mondo, filosofia spontanea, folclore*, nel 1969, nel secondo volume di *Gramsci e la cultura contemporanea*, a cura di Pietro Rossi. I due volumi raccoglievano gli atti del convegno internazionale su Gramsci, tenutosi a Cagliari nell'aprile del 1967, a trent'anni esatti dalla morte di Gramsci. Il saggio di Cirese veniva pubblicato nella sezione *L'analisi dei fatti letterari e la concezione linguistica*, assieme all'unico altro contributo antropologico, quello di Luigi Maria Lombardi Satriani (1969), *Gramsci e il folclore: dal pittoresco alla contestazione*³. Proprio dalla verifica critica della lettura che Lombardi Satriani faceva delle pagine gramsciane sul folclore (non limitate, nella sua analisi, alle *Osservazioni sul folclore*), ovvero di un contenuto potenzialmente antagonista, contestatario e di un possibile uso "politico" del folclore, prendeva le mosse la rigorosa analisi formale di Cirese, secondo l'atteggiamento "analitico-parcellare", che ritagliando una porzione ben definita di realtà esegue tutte le disamine possibili alla verifica di una data ipotesi. Ci pare degno di nota il fatto che l'argomento di Lombardi Satriani⁴, almeno nelle sue linee generali e nell'impostazione di fondo, serpeggi, seppure implicitamente, nelle osservazioni critiche di Crehan e Ciavolella all'analisi ciresiana. Sono intanto utili

1. Si tratta peraltro di una delle poche traduzioni in inglese di Cirese, assieme al saggio sulla storia degli studi demologici italiani (Cirese 1974b) in un dossier monografico curato da Carla Bianco (1974) per il *Journal of the Folklore Institute*. In inglese è disponibile un profilo di Cirese (Clemente, Testa 1996). Per un elenco completo dei lavori di Cirese tradotti in lingue diverse dall'italiano (soprattutto spagnolo e francese), rimandiamo all'elenco completo degli scritti compilato da Eugenio Testa (2011).

2. La prima traduzione inglese integrale delle *Osservazioni sul folclore* è di poco posteriore alla traduzione del saggio di Cirese (cfr. Gramsci 1985: 188-195).

3. Mentre lavoravamo alla chiusura di questo forum, abbiamo appreso con profondo rammarico dell'improvvisa scomparsa di Luigi Maria Lombardi Satriani, il 30 maggio 2022. Ci proponiamo di promuovere una riflessione sul contributo importante di questo studioso agli studi demoetnoantropologici in uno dei prossimi numeri di *Anuac*.

4. Una traduzione di Lombardi Satriani (1974), sullo stesso tema, veniva inclusa nel già citato dossier monografico (Bianco 1974).

alcuni elementi di contestualizzazione della lettura gramsciana del folklore (della sua interpretazione e del suo uso) all'interno degli studi demoetnoantropologici italiani (per usare una formula che ancora conserva la forte traccia di sistemazione ciresiana), in buona parte abbastanza noti in Italia, ma meno scontati altrove.

Le *Osservazioni sul folklore* di Gramsci, che danno il titolo ad uno dei quaderni speciali (come appare nell'edizione critica del 1975, a cura di Valentino Gerratana), il 27 (del 1935), in cui si trovano trascritte e rielaborate note redatte all'inizio della riflessione carceraria (1929-30), vengono pubblicate per la prima volta nel 1950, nel quinto volume dei *Quaderni del carcere, Letteratura e vita nazionale*, curata da Felice Platone con la supervisione di Palmiro Togliatti (Gramsci 1950). Quasi immediato il dibattito che si apre tra gli studiosi di folklore, come risulta dal seminario organizzato dalla Fondazione Istituto Gramsci nel 1951, dal titolo "Gramsci e il folklore", con relazioni di Ernesto de Martino, Vittorio Santoli e Paolo Toschi, cui fecero seguito, come apprendiamo dalla relazione dello stesso Toschi (1951), le comunicazioni di Emilio Sereni e di Alberto Mario Cirese. Ernesto de Martino, come noto, si era già in realtà reso protagonista di un celebre dibattito sulla rivista *Società*, che traeva origine dalla pubblicazione del lungo saggio *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno* (De Martino 1949), in cui l'etnologo napoletano riprendeva e rielaborava diversi temi gramsciani, nell'intenso dibattito politico-culturale dell'immediato dopoguerra. Lo stesso de Martino (1951), probabilmente nella sua veste più "militante", avrebbe proposto l'idea del "folklore progressivo", se non del tutto derivata da Gramsci (anzi, come sappiamo, dalla conoscenza del dibattito interno all'etnografia sovietica; Cannarsa 1992), di certo legata ad una certa sensibilità politica per la cultura popolare, presente nella tradizione comunista (a partire dall'esperienza sovietica del *Proletkul't* di ispirazione bogdanoviana; si veda Bermani 2007). La stessa idea del "folklore progressivo" ("stoltezze", secondo un Cirese successivamente "pentito"⁵), da cui sarebbe germinata una lunga e ancora viva esperienza politico-culturale intorno al mondo popolare (per esempio, nell'attività dell'Istituto Ernesto de Martino, che vede lo stesso Cirese tra i fondatori), si colloca, in qualche modo, sulla stessa linea dell'argomento "politico" avanzato da Lombardi Satriani, poco dopo la scomparsa di de Martino.

5. Così in una nota del 2007 ad un breve articolo intervista comparso su *Rinascita Sarda* nel 1967, dal titolo redazionale, poco gradito a Cirese, di *Folklore come rivolta*: "Anch'io, per qualche momento, caddi nella trappola delle stoltezze di Ernesto De Martino sul 'folklore progressivo' ed ho sulla coscienza cantonate come quella del 'volgo protagonista'" (cfr. Cirese 2008b: 327). La nota e l'articolo sono reperibili al link: www.etesta.it/materiali/2014_2015_AMC_1967_FolkloreRivolta.pdf

L'influenza del pensiero di Antonio Gramsci sull'antropologia italiana è stata – come è noto – particolarmente produttiva e articolata, al punto da poter essere considerata un tratto distintivo della fase “fondativa” (o ri-fondativa) degli studi italiani di antropologia (o demoantropologia), dal dibattito sul folklore del dopoguerra (Cirese 1972; Clemente, Meoni, Squillacciotti 1976; Alliegro 2011; Satta 2017), sino alla polemica sulle “tendenze autarchiche” nell'antropologia culturale italiana (Remotti 1978). In certa misura, la presenza sotterranea di Gramsci si è mantenuta anche in fasi successive (siamo oramai negli anni '90, dopo l'oblio più o meno silenzioso degli anni '80), sia quando le categorie analitiche gramsciane filtravano quasi unicamente da tradizioni antropologiche di altri paesi (Pizza 2004; Palumbo 2008), sia infine nel corso di più recenti ritorni, riscoperte e andirivieni, di e intorno a Gramsci (Tosi Cambini, Frosini 2017) che arriva sino al primo decennio del nuovo secolo con il “Gramsci ritrovato” degli antropologi (Deias, Boninelli, Testa 2008). Ne fa ugualmente parte, nel segno di un recupero critico della tradizione demologica italiana, il dibattito sullo statuto degli studi demologici e sulla loro riconfigurazione attuale (Cirese 1994; Clemente, Mugnaini 2001; Dei 2012; Dei, Fanelli 2015).

Quella di Alberto Mario Cirese è stata una figura influente, finanche canonica, della assimilazione gramsciana nell'antropologia italiana, probabilmente più di Ernesto de Martino, il cui rapporto con Gramsci si è vieppiù teso a ridimensionare (Pizza 2013). La lettura ciresiana di Gramsci ha esercitato una forte influenza sui modi di intendere e praticare la demoetnoantropologia nel nostro paese, almeno per un buon numero di generazioni di studiosi e di studenti⁶ (forse in misura maggiore di quanto non esercitassero le sue ricerche ed elaborazioni sul tema delle invarianze, della parentela e dell'informatica). Per questo motivo abbiamo ritenuto opportuno ripubblicare un saggio particolarmente emblematico nella sua traduzione inglese, con l'obiettivo di allargare la condivisione di un tassello importante degli sviluppi antropologici italiani alla comunità internazionale di studiosi, in un momento di forte interesse, richiamo e dibattito intorno alla “antropologia” di Gramsci⁷.

6. Si pensi alle numerose edizioni e all'uso ampio e diffuso di un testo come *Cultura egemonica e culture subalterne* (Cirese 1973), la cui unica traduzione disponibile è quella spagnola (Cirese 1997).

7. In tal senso, sono interessanti alcune delle Postille incluse in Cirese 1976: 110-127, e in particolare *Attività e passività, originalità e degradazione dei fatti folklorici; Istinto di classe, folklore come protesta, folklore di protesta; La “connotazione” come elemento della concezione materialistica dei fatti culturali e come discriminante tra Gramsci e Croce; Gramsci, Tylor e il concetto di cultura.*

In questa prospettiva, abbiamo chiesto a Riccardo Ciavolella e a Giovanni Pizza – due colleghi che su e con Gramsci hanno costruito una parte importante dei rispettivi itinerari di studio e ricerca (Ciavolella 2019, 2020; Pizza 2012; 2020) – e a Kate Crehan – brillante e autorevole studiosa del rapporto tra Gramsci e l’antropologia (Crehan 2002, 2016) – di tornare a riflettere su quello che può ben dirsi un testo classico della tradizione demotnoantropologica italiana, provando a immaginare percorsi inesplorati e stimolare letture inedite. Se nella puntuale contestualizzazione storico-critica di Pizza il testo di Cirese nella traduzione inglese sembra acquisire una rinnovata luminosità, il commento di Ciavolella aiuta a svelare aspetti del pensiero di Gramsci – e in particolare la dimensione della soggettività politica e delle sue potenzialità trasformative – che la lettura ciresiana lascia in ombra. Kate Crehan, dal suo canto, rileggendo il saggio di Cirese prova a dipanare il “bandolo del folklore”, oltrepassando il rigore analitico della proposta ciresiana per recuperare invece il carattere frammentario e non sistematico del pensiero di Gramsci e la sua spiccata sensibilità etnografica. Chiude il forum lo scritto di Jorge A. González (a cui ci siamo peraltro ispirati per il titolo di questo forum), un ricordo personale che rievoca l’incontro dell’autore con la traduzione francese del saggio ciresiano (Cirese 1974a), e offre nel contempo nuovi elementi storici e spunti interpretativi per ricostruire l’attività didattica di studio e ricerca di Cirese in Messico (Zanotelli 2022).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Alliegro, Enzo Vinicio, 2011, *Antropologia italiana. Storia e storiografia 1869-1975*, Firenze, Seid.
- Bermani, Cesare, 2007, Breve storia del “Proletkul’t” italiano, in Cesare Bermani, *Gramsci, gli intellettuali e la cultura proletaria*, Milano, Colibrì: 121-156.
- Bianco, Carla, ed, 1974, *Folklore Studies in Italy*, numero monografico, *Journal of the Folklore Institute*, 11, 1-2.
- Cannarsa, Stefania, 1992, Genesi del concetto di folklore progressivo. Ernesto De Martino e l’etnografia sovietica, *La Ricerca Folklorica*, 25: 81-87.
- Ciavolella, Riccardo, 2019, The changing meanings of people’s politics. Gramsci and anthropology from the history of subaltern groups to contemporary subject, in *Revisiting Gramsci’s Laboratory*, Francesca Antonini, Aaron Bernstein, Lorenzo Fusaro, Robert Jackson, eds, Leiden, Brill: 266-84.
- Ciavolella, Riccardo, 2020, Hegemony and the political subject in anthropology, in *Cultural Hegemony in a Scientific World. Gramscian Concepts for the History of Science*, Massimiliano Badino, Pietro Daniel Omodeo, eds, Leiden, Brill: 58-79.

- Cirese Alberto M., 1969, Concezioni del mondo, filosofia spontanea, folclore, in *Gramsci e la cultura contemporanea. Atti del convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967*, a cura di Pietro Rossi, Roma, Editori Riuniti, vol. II: 299-328
- Cirese, Alberto Mario, et al., 1972, *Folklore e antropologia tra marxismo e storicismo*, Palermo, Palumbo.
- Cirese, Alberto Mario, 1973, *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*, Palermo, Palumbo.
- Cirese, Alberto Mario, 1974a, Conceptions du monde, philosophie spontanée, folklore, *Dialectiques*, 4, 5: 83-100.
- Cirese, Alberto Mario, 1974b, Folklore in Italy: A historical and systematic profile and bibliography, in *Folklore Studies in Italy*, Carla Bianco, ed, special issue, *Journal of the Folklore Institute*, 11, 1-2: 7-79.
- Cirese, Alberto Mario, 1976, Concezioni del mondo, filosofia spontanea e istinto di classe nelle *Osservazioni sul folclore* di Antonio Gramsci [1969-70], in Alberto Mario Cirese, *Intellettuali, folklore e istinto di classe. Note su Verga, Deledda, Scotellaro, Gramsci*, Torino, Einaudi: 65-104.
- Cirese, Alberto Mario, 1979, *Intelectuales, folclor, instinto de clase*, in Alberto Mario Cirese, *Ensayos sobre las culturas subalternas*, Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social (CIESAS), Ciudad de México, Cuadernos de la Casa Chata n. 24: 5-23.
- Cirese, Alberto Mario, 1982, Gramsci's Observations on Folklore, in *Approaches to Gramsci*, Anne Showstakck Sassoon, ed, London, Writers and Readers Publishing, Cooperative Society Ltd: 212-247.
- Cirese, Alberto Mario, 1994, Des paysans de Rieti à l'ordinateur. Où en est la démologie?, intervista a cura di Françoise Loux e Cristina Papa, *Ethnologie française*, 25, 3: 484-496.
- Cirese, Alberto Mario, 1997, *Cultura hegemónica y culturas subalternas. Reseña de los estudios sobre el mundo popular tradicional*, traduzione di Manuel Velázquez Mejía, Ciudad de México, Universidad Autónoma del Estado de México.
- Cirese, Alberto Mario, 2008a, Concezioni del mondo, filosofia spontanea e istinto di classe nelle *Osservazioni sul folclore* di Antonio Gramsci [1969-70], in *Gramsci ritrovato*, numero monografico, *Lares*, 74, 2: 467-498.
- Cirese, Alberto Mario, 2008b, Intervento al seminario *Gramsci ritrovato tra Cirese e i cultural studies*, in *Gramsci ritrovato*, numero monografico, *Lares*, 74, 2: 321-332.
- Clemente, Pietro, Fabio Mugnaini, eds, 2001, *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*, Roma, Carocci.
- Clemente, Pietro, Eugenio Testa, 1996, The European ethnology of Alberto Mario Cirese, *Europa*, 2, 1: 143-162.
- Clemente, Pietro, Maria Luisa Meoni, Massimo Squillacciotti, eds, 1976, *Il dibattito sul folklore in Italia*, Milano, Edizioni di cultura popolare.

- Crehan, Kate, 2002, *Gramsci, Culture and Anthropology*, London, Pluto Press, [trad. it., a cura di Giovanni Pizza, Lecce, Argo, 2010].
- Crehan, Kate, 2016, *Gramsci's Common Sense. Inequality and its narratives*, Durham-London, Duke University Press.
- De Martino, Ernesto, 1949, Intorno a una storia del mondo popolare subalterno, *Società*, V, 3: 411-435.
- De Martino, Ernesto, 1951, Il folklore progressivo, *l'Unità*, 26 giugno.
- Dei, Fabio, 2011, Gramsci, Cirese e la tradizione demologica italiana, *Lares*, 77, 3: 501-518.
- Dei, Fabio, 2012, L'antropologia italiana e il destino della lettera D, *L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo*, 1-2: 97-114.
- Dei, Fabio, Antonio Fanelli, eds, 2015, *La demologia come "scienza normale"? Ripensare Cultura egemonica e culture subalterne*, numero monografico, *Lares*, LXX-XI, 2-3.
- Deias, Antonio, Giovanni M. Boninelli, Eugenio Testa, eds, 2008, *Gramsci ritrovato*, numero monografico, *Lares*, 74, 2.
- Gramsci, Antonio, 1950, *Letteratura e vita nazionale*, Torino, Einaudi.
- Gramsci, Antonio, 1975, *Quaderni del carcere*, a cura di Valentino Gerratana, Torino, Einaudi.
- Gramsci, Antonio, 1985, *Selection from Cultural Writings*, edited by David Forgacs and Geoffrey Nowell-Smith, translated by William Boelhower, London, Lawrence and Wishart.
- Lombardi Satriani, Luigi Maria, 1969, Gramsci e il folklore: dal pittoresco alla contestazione, in *Gramsci e la cultura contemporanea. Atti del convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967*, a cura di Pietro Rossi, Roma, Editori Riuniti, vol. II: 329-338.
- Lombardi Satriani, Luigi Maria, 1974, Folklore as culture of contestation, in *Folklore Studies in Italy*, Carla Bianco, ed, special issue, *Journal of the Folklore Institute*, 11, 1-2: 99-121.
- Palumbo, Berardino, 2008, Intervento alla Tavola rotonda *Gramsci tra cultural studies e antropologia*, in *Gramsci ritrovato*, numero monografico, *Lares*, 74, 2: 303-309.
- Pizza, Giovanni, 2004, Antonio Gramsci and medical anthropology now: hegemony, agency and transforming persons, *AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica*, 17-18: 191-204.
- Pizza, Giovanni, 2013, Gramsci e de Martino. Appunti per una riflessione, *Quaderni di Teoria Sociale*, 13: 77-121.
- Pizza, Giovanni, 2020, *L'antropologia di Gramsci. Corpo, natura, mutazione*, Roma, Carocci.
- Remotti, Francesco, 1978, Tendenze autarchiche nell'antropologia culturale italiana, *Rassegna italiana di sociologia*, 19, 2: 183-226.

- Satta, Gino, 2017, Gramsci's *Prison Notebooks* and the "re-foundation" of anthropology in post-war Italy, in *Gramsci and Anthropology: A "Round Trip"*, numero monografico, *International Gramsci Journal*, 2, 3: 239-257.
- Testa, Eugenio, a cura di, 2011, *Scritti e altri lavori di Alberto Mario Cirese*, Firenze, Olschki.
- Toschi, Paolo, 1951, Dibattito su Gramsci e il folklore, *Lares*, 17: 53-54.
- Tosi Cambini, Sabrina, Fabio Frosini, eds, 2017, *Gramsci and Anthropology: A "Round Trip"*, numero monografico, *International Gramsci Journal*, 2, 3.
- Zanotelli, Francesco, 2022, Cirese en México. Legados fecundos de Gramsci en los estudios culturales, *Estudios sobre las Culturas Contemporaneas*, XXVII, 54: 179-199.

ANNIVERSARY FORUM

Gramsci's *Observations on folklore*

Conceptions of the world, spontaneous philosophy and class instinct

Alberto Mario CIRESE

This essay was originally published with the title Concezioni del mondo, filosofia spontanea, folclore [Conceptions of the world, spontaneous philosophy, folklore] *in* 1969, *in the conference proceedings* Gramsci e la cultura contemporanea [Gramsci and contemporary culture], *edited by* Pietro Rossi (*Editori Riuniti*). *An English translation was published in* 1982, *with the title* Gramsci's *Observations on folklore*, *in the volume* Approaches to Gramsci, *edited by* Anne Showstack Sassoon *for* Writers & Readers, London. *The present edition reproduces the 1982 English edition, with minor modifications. We have added the references to the English translation of Gramsci's Observations on folklore (SCW 188-195) and to other notes from the Prison Notebooks (PN2), not yet available when Cirese's essay was translated. We have translated the short unnumbered introductory section, omitted in the 1982 edition. Finally, we have expanded the title, following the version published in the book* Intellettuali, folklore, istinto di classe [Intellectuals, folklore, class instinct] (Einaudi, 1976). *More in general, the text was revised on the basis of the 1976 Italian edition, Concezioni del mondo, filosofia spontanea e istinto di classe nelle Osservazioni sul folklore di Antonio Gramsci. We thank Anne Showstack Sassoon for granting permission to republish the English translation.*

(a.m.p., f.m.z.)

Gramsci's published writings cited:

LVN = *Letteratura e vita nazionale*, edited by Felice Platone, Turin, Einaudi, 1950.

PN2 = *Prison Notebooks. Volume II*, edited and translated by Joseph Buttigieg, New York, Columbia University Press, 1996.

QC = *Quaderni del carcere*, edited by Valentino Gerratana, Turin, Einaudi, 1975.

SCW = *Selections from Cultural Writings*, edited by David Forgacs and Geoffrey Nowell-Smith, translated by William Boelhower, London, Lawrence and Wishart, 1985.

SPN = *Selections from the Prison Notebooks*, edited and translated by Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith, London, Lawrence and Wishart, 1971.

This work is licensed under the Creative Commons © Alberto Mario Cirese

Gramsci's Observations on folklore: Conceptions of the world, spontaneous philosophy and class instinct

2022 | Anuac. Vol. 11, n° 1, Giugno 2022: 17-48.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/anuac2239-625X-5277

The following notes were written with the limited purpose of checking the validity of certain past or recent formulations that authorize or deny the prospect, for Gramsci, of the political use of folklore. These notes then had in some way to engage with aspects that were far enough remote from the initial one. Nevertheless, whatever the actual results may be, the basic intention remained that of understanding the text and reconstructing its context, without pursuing any endorsement or condemnation.

Without the possibility of systematically and exhaustively going through all texts, and to avoid unspecified and intentionally preconceived selections, I preferred to run the opposite risk, namely that of an excessive restriction of the text to analyse, and its possible tightening. In fact, I have fundamentally examined the corpus of Gramscian observations that were assembled by the editors and published under the title of “Observations on folklore” in *Letteratura e vita nazionale* [LVN 215-221]. It is therefore a group of excerpts which was created by a will different from that of the author. In the impossibility of overcoming the diaphragm that still stands between the manuscript and the printed work, that group of texts, however arbitrary it may be, constitutes a legitimate unitary object of research, given that for over twenty years it has acted in this actual constitution and not in any other, hypothetical and unspecifiable*. Furthermore, even with all its obvious flaws, this choice has at least the advantage of leaving unaddressed, and instead of explicitly denouncing, the composition and limits of the text to which the investigation applies, and of forcing one to justify the moments and the ways of resorting to pages and passages that are beyond those limits.

It goes without saying that, also because of the perhaps excessive delimitation of the text-object, the analysis that follows is configured as an extremely partial attempt.

1.0. Looking at Gramsci’s discussion of folklore in the most general terms, we find: firstly, that he expressly rejects the view that folklore is of no importance (it should not be thought of “as something strange or peculiar or colourful”); secondly, that he is no less explicit in claiming that it is important (though only as an object of study). He not only makes the point generically (folklore is “something very serious that must be taken

* The book was already in print when the excellent critical edition of the *Quaderni* edited by Valentino Gerratana was published.

seriously”), but argues it from the statement that the whole phenomenon of folklore contains or expresses a “conception of the world and life” which can be precisely located in *socio-cultural terms* in relation to other conceptions of the world (SCW 191, 189).

This conception of life and the world, as Gramsci makes clear, is characteristic of certain strata of society, namely the “people”. The people is taken in the sense of “the sum total of the instrumental and subaltern classes of every form of society that has so far existed” (SCW 189), and its conception of the world is not only “different” or “very different” from official conceptions of the world, but is “in opposition” or “in contradiction” or “in conflict” with them. Alternatively, “official” conceptions, characteristic of “the cultured sectors of historically determined societies” or the ruling strata or the “State” (SCW 190, 189, 188, 190, 193, 188, 190), are, like “official society” in general, “in competition and conflict” with folklore (SCW 193, 190).

All of this leads to the crucial observation that “folklore can only be understood as a reflection of the conditions of the people’s cultural life”. This is the reason why “the spirit of folklore studies should be changed, as well as deepened and extended”. Thus, pure scholarship must give way to more adequate research-criteria, notably the principle that “the people themselves are not a homogeneous cultural collectivity but present numerous and variously combined cultural stratifications” which can be identified to a certain extent “on the basis of the greater or lesser ‘isolation’” of “specific historical popular collectivities” (SCW, 190, 191, 189, 195).

1.1. What Gramsci does then is to *validate* an object or area of study on the basis of a *definition* of the object itself. But, though they do not preclude it in principle, neither Gramsci’s validation nor his definition add up to an endorsement either of the view that folklore, or the conception of the world which it contains or expresses, or the ways in which it goes against official conceptions of the world are valid in themselves; or of the possibility that they might be put to valid politico-cultural uses.

In other words, Gramsci’s statement that folklore is “something very serious” cannot be applied to the politico-cultural uses that might be made of folklore. Not only is this statement limited to folklore as an object of study, but it comes in a context where Gramsci stresses the need to bring about “the birth of a new culture among the broad popular masses”, i.e. to do away with “the separation between modern and popular culture or folklore” (SCW 191).

All that we can say for the moment is that Gramsci is raising “research into folklore” from the level of pure scholarship to that of “science or knowledge” (SCW 191), as well as promoting folklore itself from being a curiosity to being a *conception of the world*. And he takes the further step of locating it socially and culturally “in the framework of a nation and its culture”: *characteristic of the subaltern classes* on one hand, and in *opposition to official conceptions* on the other.

And closer examination of these three cardinal features of Gramsci’s definition of folklore will show that his endorsement cannot be extended to the politico-cultural sphere.

1.2. If we now go on to analyze the three key-concepts, at least as far as they emerge from the passages referred to so far, and try to bring out the general principle underlying them, we find the following:

1) Describing both folklore and official, or, more broadly, cultured intellectual products as *conceptions of the world* puts them on the same *generic* level, but there is still obviously a *specific* difference. It is indicated verbally by the distinction, and opposition, between “official” and “popular”. If we agree, for the sake of clarity, to use the adjective “folkloric” instead of “popular”, the generic equivalence and the specific difference can be represented thus:

folkloric versus official
conception of the world

This formula is only partially satisfactory, but we can make do with it for the time being.

2) As well as the fact that the folkloric conception is in *opposition* to the official one, Gramsci explicitly makes the point that: the inverse relation obviously obtains as well, and that official conceptions of the world are in *competition* or *conflict* with those of folklore.

What is not clear for the moment is which of the two conceptions is active and which is passive — a provisional uncertainty which can be represented equally uncertainly thus:

(active or passive) versus (active or passive)
opposition

3) The socio-cultural location of the two specific kinds of *conception of the world* is shown by the use of a series of semantically oppositional pairs. Generally speaking only one term of each pair is stated explicitly while the

other is left implicit, though it is immediately obvious. Here the implicit term is indicated by an asterisk: subaltern/*hegemonic; instrumental/*non-instrumental; cultured/*uncultured; ruling/*ruled; dominant/*dominated, etc.

This series of pairs can be reduced in essence to just two opposites. The first has to do with the socio-political sphere, the second with the socio-cultural sphere, social class and intellectual “sector” or category respectively.

We can represent the first as follows:

a) subaltern versus hegemonic
social class

It does not seem arbitrary to use the term “hegemonic” here, despite its not appearing explicitly in the pages in question.¹

The second pair could be represented by automatically employing the term “uncultured” as the implicit opposite of “cultured”. But the resulting contrast between *cultured* and **uncultured* could give rise to some misunderstanding. For there are reasonable grounds for believing that in Gramsci's view the usual contrast between *culture* and *non-culture* is not exactly the same thing, and does not imply the same judgement, as that between *culture* and *ignorance*, meaning the “complete absence of any form or kind of culture”. He speaks, as we have seen, of “the conditions of the people's *cultural* life”; he places popular song “in the framework of a nation and its *culture*”; he uses the expression “popular *culture* or folklore”, and so on. We shall want to return to this point in due course, but, in order not to prejudge the issue, we should leave open the possibility that the opposition lies not so much between *culture* and *non-culture* as between different kinds of culture. It therefore seems right to avoid using the term “uncultured” which we shall replace by the very Gramscian word “simple”. Bearing these points in mind, we can represent the opposition in the socio-cultural sphere, as regards intellectual “sector” or category, as follows:

b) simple versus cultured
intellectual category

1. Apart from obvious considerations, the term can be inferred without a shadow of doubt from (SCW 189). Furthermore, it can be seen as a correct equivalent of “ruling” and “dominant”, which are used explicitly in the phrases “governing strata” (SCW 190) and “dominant class” (SCW 194).

1.3. The semantic connections and distinctions so far identified can now be recapitulated as follows:

1	conceptions of the world	folkloric vs official
2	in mutual opposition	(active or passive) vs (active or passive)
3	located respectively in:	
	a) social classes	subaltern vs hegemonic
	b) intellectual categories	simple vs cultured

Reading the table vertically, we can see at once that “folkloric” connects with “subaltern” and “simple”. Neither of these terms go very well with an “active” position, either in common usage or, still less, in Gramsci’s. By the same token, the evident connection between “official” and “hegemonic” and “cultured” does not square with “passive”. In other words, even if Gramsci were not explicit on the point, the ambiguity still surrounding “opposition” would have to be resolved by assigning “passiveness” to folklore and “activeness” to official conceptions. The logic of connective and oppositional coherence alone then would lead us to the conclusion that the proposition underlying Gramsci’s considerations takes the following form:

The <i>folkloric</i> conception	is to	the <i>official</i> conception
as the <i>subaltern</i> social class	is to	the <i>hegemonic</i> social class
as the <i>simple</i> intellectual category	is to	the <i>cultured</i> intellectual category
as <i>passive</i> opposition	is to	<i>active</i> opposition.

2.0. This conclusion was fairly predictable, but it is confirmed by the specific points Gramsci makes on the material of folklore itself, the conception of the world it embodies, and the opposition between both of these and official conceptions. His points are not merely statements of fact. Whether they have to do with *content* or *form* (by which we understand here mode of organization or degree of inner coherence), they are decidedly judgemental in character, and the judgement can very rarely be called positive. Even if Gramsci occasionally modifies his judgement and assesses folklore positively in certain respects, it does not seem to alter our impression that he is being quite deliberately systematic in his devaluation of folklore (beginning with those features which we have listed).

2.1. It is often hard to make out whether Gramsci is talking about folk-material as such or the conception of the world it expresses, but the attributes he assigns all point plainly in a negative direction.

Thus, in a context where the reference is definitely to the material itself, Gramsci states that there is “nothing more contradictory and fragmentary than folklore”. Elsewhere, where the reference is less certain, he notes that “folklore” has stayed “scattered and many-sided”. Referring to the folkloric or popular conception of the world, Gramsci says that it is “to a large extent implicit” as well as “unelaborated”, “unsystematic”, and “many-sided” (*SCW* 190, 189):

not only because it includes different and juxtaposed elements, but also because it is stratified, from the more crude to the less crude - if, indeed, one should not speak of a confused agglomerate of fragments of all the conceptions of the world and of life that have succeeded one another in history. In fact, it is only in folklore that one finds surviving evidence, adulterated and mutilated, of the majority of these conceptions (*SCW* 189).

The negative judgement, then, affects all aspects of folklore: both the way in which it is organized and the nature or indeed the content of the elements which make it up. The way that Gramsci thinks and talks about this material, whether in general terms or through specific examples, is as something essentially debased, the spill-over of cultured conceptions. And not only is it backward in relation to the developments of science and “cultured culture”: it is even out of touch with the conditions under which the people actually live.

In addition to the passages already cited, one might look at those in which Gramsci underlines folklore's dependence on the “culture of the dominant class”, or where he talks about how “certain opinions and scientific concepts, taken out of context, and more or less distorted, are for ever falling into the popular domain” where they are “assimilated in strange ways” (*SCW* 193, 189); or again where the “Ptolemaic conception” – which elsewhere is assigned to “common sense” (*SCW* 190; *QC* 1456; *SPN* 420) is regarded as “typical of folklore”; or, finally, where he points out that

certain conceptions specific to folklore remain even after these conditions [of the people's cultural life] have been (or seem to be) modified or have given way to bizarre combinations (*SCW* 190)

The “tradition”, in short, is a “mosaic” (*SCW* 189).

2.2. Passiveness and backwardness of content are of course simply a manifestation of the fact that the material is incapable of elaboration or systemization. With everything connected in this way, what we appear to have is an entirely homogeneous series of attributes. Whether Gramsci is

referring to the material of folklore or its conception of the world, its content or its form, he always attributes to it qualities that constitute the *weak* (or negative, low-value) term of an oppositional pair whose *strong* (or positive, high-value) term is reserved more or less explicitly for conceptions to be found on the side of official society and the ruling strata.

Looking first at formal qualities, we find explicitly associated with folklore: *contradictoriness, fragmentation, dispersal, multiplicity, implicitness, non-elaboration, un-systematicness, difference, juxtaposition, stratification, indigestibility*, etc. Explicitly stated qualities such as *elaboration, systematicness, political organization and centralization, organic systemization*, etc. are reserved for non-folk conceptions. But it would obviously not be a distortion to extend the list to include the negation of the remaining “weak” terms assigned to folklore (**non-contradictoriness, *non-fragmentation, *non-multiplicity*, i.e. **unity, *non-implicitness*, i.e. **explicitness*, and so on).

There are some nuances, but most of these pairs point to the fact that the manner of ordering collections of cultural phenomena and their respective conceptions of the world, and the results of that process, are in one case positive and in the other negative.

The qualities that refer particularly to the manner in which the process takes place are elaboration, systematicness, organization, centralization, organic systemization and the like, and their opposites, whether explicitly stated or not. If we agree to call the positive and negative poles “organic” and “unorganic” respectively, and to refer to the ordering-process as “combination”, the semantic connections and distinctions can then be schematized as:

unorganic versus organic
combination

Such qualities as *fragmentation, dispersal, multiplicity, stratification* and their opposites are concerned on the other hand with the results of the process. To indicate the two different kinds of internal organization we can use the terms “fragmentary” and “unitary”, which gives us:

fragmentary versus unitary
internal organization

One pair – *implicitness/explicitness* – is left over, and this we can take as referring to the mode of expression or manifestation, schematized as:

implicit versus explicit
mode of expression

As regards the material of folklore — in other words what is contained in its opinions or beliefs or practices — Gramsci emphasizes above all the fact that it is a *debased spill-over*. This is obviously in contrast to the original character of what is produced by “culture”, so that we can represent the opposition as follows:

debased versus original
content

If we now add these new pairs of attributes to those already identified, we get the following (simplified) table:

folkloric	<i>versus</i>	official
(active or passive)	<i>versus</i>	(active or passive)
subaltern	<i>versus</i>	hegemonic
simple	<i>versus</i>	cultured
unorganic	<i>versus</i>	organic
fragmentary	<i>versus</i>	unitary
implicit	<i>versus</i>	explicit
debased	<i>versus</i>	original

– which makes it increasingly unlikely that the quality of *activeness* can be attributed to folklore.

2.3. Gramsci has quite different ways of talking about the forms taken by the opposition between folk and official conceptions, depending on which of the two aspects of the relation he is considering, and it is these explicit statements that enable us finally to decide the question of activeness and passiveness.

Looked at from the point of view of folklore, the opposition is “for the most part implicit, mechanical, objective” (SCW 188). But when it is looked at from the other point of view, it completely changes character and becomes something active and organized. This is what is implied when Gramsci asks whether the “elaboration” and “systemization” of Catholicism wrought by “intellectuals and the Church hierarchy” were not in fact necessary “to keep folklore scattered and many-sided”. The opposition appears even more active and organized when Gramsci refers to the state as an entity which is “not agnostic, but has its own conception of life which it is its duty to disseminate through education of the popular masses”: this “educational activity”, as Gramsci observes, “is in competition and conflict with other explicit or implicit conceptions”, amongst which is folklore “which, therefore, has to be ‘overcome’” (SCW 190, 191).

Thus, from the point of view of folklore the opposition takes the form at best of resistance. It might be a tenacious resistance, but in kind it is mechanical, implicit and objective. On the opposite side, one has an activeness which at the least is involved in “keeping things in check”, but which has the power to “uproot”, “replace”, “hammer”, and so on (SCW 191).

2.4. Once again, then, the weak and strong terms are distributed on each side of a sharp dividing line, with the former linked to folklore and the latter to official conceptions.

There are here at least two recognizable semantic distinctions. There is the opposition between *implicit*, *mechanical* and *objective*, and **explicit*, **non-mechanical*, **non-objective*; and there is that between the *aggressive* character of official conceptions and folklore’s attitude of *resistance*. The first obviously has to do with the degree of consciousness or intentionality involved, and we can represent it by the terms “mechanical *versus* intentional” (drawing on other passages in Gramsci, the terms “spontaneity *versus* conscious leadership” could be used instead²) The second opposition, which is concerned with aggressive capabilities and force of expansion, can be represented by the terms “active” and “passive” as already used.

It does not seem appropriate to run these two pairs together, so the connections and distinctions concerning the “opposition” that Gramsci speaks about require two different schematizations. The first is to do with *consciousness*, the second with the *capacity to influence* on the outside. If we may agree to use the term “opposition” to link the two poles of consciousness, we shall have the following schema:

2. SPN 196-197: “*Spontaneity and conscious leadership*. The term “spontaneity” can be variously defined, for the phenomenon to which it refers is many-sided. Meanwhile it must be stressed that “pure” spontaneity does not exist in history: it would come to the same thing as “pure” mechanicity. In the “most spontaneous” movement it is simply the case that the elements of “conscious leadership” cannot be checked, have left no reliable document. It may be said that spontaneity is therefore characteristic of the “history of the subaltern classes”, and indeed of their most marginal and peripheral elements; these have not achieved any consciousness of the class “for itself”, and consequently it never occurs to them that their-history might have some possible importance, that there might be some value in leaving documentary evidence of it”.

Gramsci goes on: “Hence in such movements there exist multiple elements of ‘conscious leadership’, but no one of them is predominant or transcends the level of a given social stratum’s ‘popular science’ — its ‘common sense’ or traditional conception of the world”. For the continuation of this passage, see Note 3 below.

mechanical *versus* intentional
opposition

And if we further agree to use the term “conflict” to link the two poles of the *capacity to influence* and expand, the relation will be represented as:

passive *versus* active
conflict

In this way we have both confirmed the straightforward hypothesis that the qualities Gramsci attributes to folklore are homogeneous in a necessarily *negative* sense, and resolved the ambiguity surrounding the “opposition” between the two conceptions. The general proposition underlying his statements can now be formulated as follows:

<i>folkloric</i> conception	is to	<i>official</i>
as <i>subaltern</i> social class	is to	<i>hegemonic</i>
as <i>simple</i> intellectual category	is to	<i>cultured</i>
as <i>unorganic</i> combination	is to	<i>organic</i>
as <i>fragmentary</i> internal organization	is to	<i>unitary</i>
as <i>implicit</i> mode of expression	is to	<i>explicit</i>
as <i>debased</i> content	is to	<i>original</i>
as <i>mechanical</i> opposition	is to	<i>intentional</i>
as <i>passive</i> conflict	is to	<i>active</i>

2.5. Everything falls into place, then, but perhaps just a little too neatly. Presented in this way, the constant attribution of weak or negative terms to folklore and strong or positive ones to non-folk conceptions has all the marks of the deliberate systematicity we mentioned before, and can obviously look suspect. Might it not in fact be a mirage or distortion produced by the schematization and hence excessive impoverishment of an argument that in itself is a good deal more mobile and articulated?

There is no question but that Gramsci's considerations are richer than the proposition we have come up with. Apart from anything else, there are a number of “positive” attributes which we have passed over but which need to be taken into account, as well as other qualifications and nuances. But before we go on to consider these, the point must be made that the systematic quality to which we have drawn attention is explicitly confirmed by the text as we have examined it so far.

It is Gramsci himself who says that all the negative qualities listed above *must* be assigned to folklore, *before* moving on to an examination of its concrete manifestations, and perhaps even quite separately from them. This list of negatives and their attribution to folklore are to be argued by deduction from the very concept of “people”. If the people consists of all subaltern and instrumental classes, it follows “*by definition*”, as Gramsci writes, that “the people [...] *cannot* possess conceptions which are elaborated, systematic and politically organized and centralized in their albeit contradictory development” (SCW 189, *Italics added*). Elaboration, systematicness and centralization are in fact expressions of hegemony (even if not only of hegemony), which is precisely what those classes which are still subaltern lack.

So systematic a dichotomizing of the various attributes would seem to be a real characteristic rather than an arbitrary impoverishment of the text.

3.0. This being the case — at least so far as we can see — it is fairly obvious that Gramsci’s treatment of folklore moves along two separate lines, and that his assessment changes radically as he shifts from one to the other. *On the one hand*, he considers folklore as an object of study and as such he validates it in full. But *on the other*, he looks at it as a force or factor in real life and its process of development, and from this point of view he characterizes it with a long, and so far systematic and unbroken, series of negative, low-value, qualities.

In other words, folklore is allowed the rank of a conception of the world, but within this category of phenomena it is placed at a lower level in the hierarchy than that assigned to the official conceptions from which it is distinguished and which stand in opposition to it. *By definition*, it is denied all the formal qualities of coherence, unity, consciousness, etc., which are typical of the hegemonic classes and their “official” conceptions. Gramsci’s esteem goes entirely to the latter, quite independently of the specific content of the conception in question or what social class it belongs to.

The upshot is a mixture of tensions and conflicts that border on the edge of ambiguity. The cultural expressions of the social classes with which Gramsci solidarizes so clearly at the political level are assessed positively to the extent that they are to be considered simply as an object of scientific research — but are judged negatively when it comes to seeing them as factors in real life and its process of development. Alternately, the cultural modes of the classes which Gramsci opposes both politically and culturally are esteemed as permanent “values” and “forces”.

It is precisely these tensions or ambiguities which give rise to conflicting interpretations on the question of the political use of folklore. Thus, at one extreme there is the tendency to shift Gramsci's positive judgement on folklore as an object of study onto its potential use in politics, while at the other we find his negative judgement on the modes and content of folklore extended to the object of study itself.

Everything seems to revolve around the real or apparent ambivalence of the concepts of "subaltern" and "official". The text seems to allow of two different interpretations which can be summarized very roughly and schematically as follows. Depending on how they are affected by the context, both singly and in relation to each other, the two concepts may take the form of an opposition either:

- (a) between "subaltern = the modern proletariat which today is historically in the right even if it has attained power only in a few cases" (for Gramsci, the USSR) and "official = the modern bourgeoisie which today is historically in the wrong even though in many cases it still retains power"; or:
- (b) between "subaltern = those classes, past or future, that are lacking in or deprived of historical force" and "official = those classes whose hegemony, whether past or future, constitutes real history".

It is at this difficult point that we turn for guidance to those of Gramsci's observations that we have not yet taken into account.

4.0. These remaining observations are different from the foregoing inasmuch as they provide a more or less immediately *positive* description of folklore. Few though they are, this is not a reason for discounting their effect on the systematic distribution of strong and weak terms noted above, and we should examine them with a certain amount of care. Here to begin with is a brief list of the relevant points.

- 1) Some of folklore's *weak* attributes are modified quantitatively by Gramsci at the level of general definition. Thus, he writes that the folkloric conception "is implicit to a large extent", and that its opposition to official world views is "for the most part implicit, mechanical, and objective" (SCW 189, *Italics added*).
- 2) Referring specifically to "morality of the people" — but without making it clear whether he is thinking of the conservative conceptions or the progressive innovations which he will distinguish between a little later on — Gramsci attributes a particular "tenacity" to certain folk-convictions: "imperatives exist that are much stronger, more tenacious and more effective than those of official 'morality'" (SCW 190).

- 3) Still in the area of morality, and also that of “juridical folklore”, Gramsci credits at least some folk-conceptions with the ability to “adhere and correspond spontaneously” to actual conditions of life and their process of development. Hence it can happen that:
- a) they are not always necessarily just the debased, inert, spill-over of dominant conceptions. So much is clear from the passage in which he speaks of

the ensemble of opinions and beliefs concerning one’s ‘own’ rights which circulate uninterrupted among the popular masses and are continuously renewed under the pressure of real living conditions and the spontaneous comparison between the ways in which the various social strata live (SCW 193).
 - b) they can sometimes have a progressive value which the analysis of cultural stratifications must take account of; thus, Gramsci underlines the need to “distinguish between different strata” in the sphere of popular morality as well:

the fossilized ones which reflect conditions of past life and are therefore conservative and reactionary, and those which consist of a series of innovations, often creative and progressive, determined spontaneously by forms and conditions of life which are in the process of developing and which are in contradiction to or simply different from the morality of the governing strata (SCW 189).
 - c) they may achieve a degree of expansive capacity that might throw official conceptions back on the defensive; thus, when discussing a certain kind of criticism levelled at “so-called natural law”, Gramsci notes that, behind its apparent objectives,

the aim of the controversy is in fact to curb the influence that the popular currents of “natural law” may (*and in fact do*) have, particularly on young intellectuals (SCW 193, Italics added).
- 4) Speaking about popular song — though there are indications that the point might be applied more widely Gramsci acknowledges that, even though folklore is generally speaking dependent on official conceptions, (i.e. the process of “cultural descent” from elites to masses is going on), the people is “itself” able to select according to its “own” criteria, these going more or less implicitly against official ones. Thus, he makes the point that even though popular songs “are written neither by nor for the people”, they have been “taken over by it because they conform to its way of thinking and feeling”; they are representative of “how it conceives life and the world, in contrast with official society”. This makes the phrases Gramsci uses elsewhere rather less generic:

folklore has always been tied to the culture of the dominant class and, *in its own way, has drawn from it* the motifs which have then become inserted into combinations with the previous traditions (SCW 194, Italics added).

5.0. It is fairly clear that there are two different ways in which what for the sake of brevity we shall call these “positive” remarks operate in relation to those already examined. Either they *introduce “new” qualities or aspects*, not previously taken into consideration, or which have not so far come to the fore; or they *modify in a quantitative sense* certain qualities already otherwise attributed. We shall examine these two aspects separately.

5.1.0. The following act in the first way and introduce “new” qualities: (a) the point about the particular “tenacity” of some popular conceptions; (b) the acknowledgement that folklore, at least in certain cases, is able to adhere “spontaneously” to real conditions of life as they develop; (c) the attribution of a “progressive” political value to some of the phenomena of folklore.

We must therefore introduce these new data into our previous table. But in so doing we have to observe that the positive remarks under examination, as is clearly stated, concern only *some* features or elements of folklore, while the negative characteristics equally clearly concerned the *whole* of folklore. This means two things: firstly, that these positive attributions are not to be placed at the same level as the negative ones already dealt with; and secondly, that assigning them to folklore *does not lead to* their negations being assigned to official conceptions *as such*, but at most to their affecting some aspects of the latter.

Thus, leaving aside the fact that the “tenacity” of popular attitudes is not always regarded “positively” (since it is also responsible for holding back the people in a manner deplored by Gramsci³), the statement “*certain* popular moral imperatives are more tenacious than those of official morality” means only that *certain* official imperatives are weaker than those of folklore. The

3. In this connection, cf. what Gramsci writes immediately after the passage cited in Note 2 above: “This is precisely what De Man, empirically, counterposes to Marxism; but he does not realize (apparently) that he is falling into the position of somebody who, after describing folklore, witchcraft, etc., and showing that these conceptions have sturdy historical roots and are tenaciously entwined in the psychology of specific popular strata, believed that he had ‘transcended’ modern science — taking as ‘modern science’ every little article in the popular scientific journals and periodicals. This is a real case of intellectual teratology, of which there are other examples: precisely, the admirers of folklore, who advocate its preservation; the ‘magicalists’ connected with Maeterlinck, who believe it is necessary to take up anew the thread — snapped by violence — of alchemy and witchcraft, so that science may be put back onto a course more fertile in discoveries, etc” (SPN 197).

same is true of the capacity to adhere to reality: some popular opinions have it, but this does not mean that non-folk opinions do not. But were any proof needed of the particular, *non*-universal, character of these positive qualities in folklore, one would only need to look at Gramsci's acknowledgement of the "progressive" value of certain popular beliefs or opinions. This acknowledgement rests on the creation of an explicit contrast between *progressive* and *reactionary* (or *conservative*) *inside* folklore itself — requiring, at most, an identical contrast inside official conceptions.

If, in short, we go on to fit these "new" qualities into the system of oppositions we have set up, we find that the latter is "extended" and also looks different on the page. Thus, if we agree to use the term "effective" for the capacity to adhere to reality, the table would be extended in the following (simplified) way:

	folkloric	<i>versus</i>	official

	(tenacious or not tenacious)	<i>versus</i>	(tenacious or not tenacious)
	(effective or not effective)	<i>versus</i>	(effective or not effective)
	(progressive or reactionary)	<i>versus</i>	(progressive or reactionary)

Only one of the oppositional pairs to which the extension is added appears to be affected in any way, and it is the one that concerns "content". From the point of view of folklore, content no longer appears as purely "debased": it might be "*occasionally* original", or even autonomous. This points forward to those quantitative modifications already mentioned which we shall be looking at more closely in due course.

Otherwise, the extension seems to leave the absolute nature of the oppositions and their distribution intact. The fact that folklore can sometimes be tenacious, effective and progressive (or rather, *more* tenacious etc. than official conceptions sometimes are) neither affects nor limits — if anything, to some extent it confirms and strengthens — the implicitness of the mode of expression, the unorganic character of combination, the fragmentation of internal organization, the passive-ness of the conflict, the simplicity or elementariness of the intellectual category, or in short the subaltern position of the social class to which folklore belongs. All that is affirmed is that the implicit mode of expression does not of itself preclude the presence of (some) progressive political values, that fragmentation or unorganicness nevertheless allow room for (some) strata of innovations, and so on.

The real consequence of the new group of oppositions is to be found at a different level. It is directly linked to the fact which makes it impossible to infer any positive judgement on folklore as such from what Gramsci wrote, the fact that the new oppositions *tenacious / not tenacious, effective / not effective, progressive / reactionary* do not coincide with the dichotomies *subaltern / hegemonic, un-organic / organic*, etc., but are added to them.

Because of this lack of coincidence, it is both possible and necessary to rearrange the whole system, no longer taking the opposition between *folkloric* and *official* as the point of reference but rather each of the new oppositions, most particularly that of an explicitly political kind.

The result is a complete reshuffling of the semantic connections and distinctions. What is revealed in the long run is that in Gramsci's text there exist implicit terms of conceptual reference which lie beyond the straightforward opposition between *folkloric* and *official* as it has been presented so far.

Pedantic though it may be, it could be of some use to represent the schema constructed in function of the dichotomy between *progressive* and *reactionary* in diagrammatic form. The schema would then offer us not two but four possible kinds of conceptions of the world. While the vertical connections between *folkloric* and *subaltern, implicit, unorganic*, etc., and between *official* and *hegemonic, explicit, organic*, etc. remain unchanged, the four kinds would take the following form:

folkloric and reactionary	official and reactionary
folkloric and progressive	official and progressive

5.1.1. One of the most immediately obvious features of this new pattern is that the concept of "official" is, so to speak, split in two. It is seen as capable of assuming at least one negative quality ("reactionary"), which interrupts the long and hitherto unbroken series of positive attributes – or of adding one further positive quality ("progressive") to all those preceding.

The first is hardly surprising, and it is moreover explicitly stated in the text with Gramsci describing some of the attitudes of the cultured and ruling strata as "the most narrow-minded conservatism" (SCW 193). This corrective to Gramsci's systematic acknowledgement of positive qualities is in any case perfectly consistent with the obvious gap between his own views and the "official" conceptions of the time and place in which he is writing and working. The compatibility between "official" and "progressive", on the other hand, might occasion some surprise, particularly since the text under consideration does not appear to offer any immediate indications or

concrete examples of a connection which we have brought out by purely formal and combinatory means. There is, however, no real reason for surprise if one reflects that the term “official” is really just a general heading for a number of highly valued qualities. So as regards its intrinsic qualities, the expression “official and progressive” can be translated, on the basis of the connections which we believe we have established, as: “a conception of the world that is organic, unitary, explicit, original in its contents, intentional in its opposition to other conceptions and active in its conflict with them, and finally, progressive”. Which obviously means for Gramsci the philosophy of praxis, historical materialism, Marxism — the point of view which he himself takes up. But “official” also means “pertaining to the cultured sectors and the hegemonic classes”: for Gramsci, both of these further conditions can be regarded as met only in the Soviet Union, whereas for the rest of the world only the first is satisfied. Thus it can be seen that, far from being produced by purely formal means, the combination of “official and progressive” stands in fact for the *goal* in view or the *model* which is referred to.

But there is a good deal more. By inserting this new combination, which in the first instance came about by purely formal means, the static nature of the opposition between “folkloric” and “official” is decisively broken. The four-term pattern above has no room either for Marxism as the conception of the world belonging to social forces that are not yet hegemonic or for those workers’ parties that are not yet in power. But it is that same pattern which demands their presence, based as it is on three terms denoting a given state of affairs and one which designates a goal and a model. The schema therefore represents a process, an action in time, and thus contains Marxism as not yet hegemonic, the workers’ parties as not yet in power, or more precisely the class-struggle. These are present not as terms or factors, but as mediators or *agents* which effect the transition from the given state of affairs to the new situation and transform a “progressive” that is still “folkloric” (i.e. still subaltern, implicit, fragmentary, etc.) into a definitively “official” (i.e. fully hegemonic) “progressive”.

5.1.2. Thus our formal repatterning of the schema in function of the political assessment explicitly stated by the text has led us to recognize from within the presence of an underlying context, of unspoken but decisive conceptual reference-points. It is precisely to the tacit but active presence of these references that the ambivalence or ambiguity mentioned above has to be related, for it comes about as the result of repeated, sudden shifts, not perhaps kept entirely under control, from one level or point of view to another.

a) If the level concerned is that of describing a given state of affairs, and as long as the factors taken into account are limited to *bourgeois* official conceptions on the one hand and folklore as reflecting the cultural life of *the great masses of the people* on the other, the oppositional, what one might almost call alternative, value of the folkloric conception is immediately apparent, and the way is opened to a recognition of its ability both to produce its own autonomous culture and to select products handed down from above for its own, opposite, ends.

In such cases, the text authorizes us to recognize the folk conception as a spontaneous form of the "spirit of cleavage", which Gramsci defines elsewhere as "the progressive acquisition of consciousness of [the innovatory class's] own historical personality", (PN2 52-53) and to see "progressive" or "protest" folklore at least as the manifestation of a *class-instinct* ("instinct" of course being understood as a "primitive and elementary historical acquisition", not a biological phenomenon) (SPN 199).

b) But this limitation of perspective to the level of pure description and the straightforward comparison between folklore and bourgeois conceptions is short-lived. Straight-away, reference to the essential terms comes into play, the tension opens up between things as they are and the goal in view, and we move from the area of static description to that of action or process. At this point, there are at least three sides to the comparison (folklore, bourgeois conceptions, Marxist conception), and all the decidedly negative limitations of folklore come to the fore, however progressive it might be in certain respects and however significant its opposition to the official conceptions of the bourgeoisie. At the same time, the way is cleared for an appreciation of all the formal qualities which are possessed by official conceptions (whether bourgeois or proletarian) and not by folklore in its role as the cultural expression of social classes that are still subaltern. When it comes to an appreciation of those formal qualities, Gramsci contrasts folklore with the Marxist conception of the world, not with bourgeois ones: what are now in question are *class-consciousness* and class-struggle, the Communist Party, proletarian hegemony, in other words, the aims and agents of a huge transformation of things as they are.

So it seems that the constant play of light and shadow falling across Gramsci's discussions of folklore and official conceptions is to be attributed to the fact that the beam is cast from a number of different angles. But it is controlled by a single switch movement towards a goal and adaptation to a model.

5.1.3. We cannot, however, ignore the point that in all the criss-crossing of levels and points of view, one perspective remains constant. This is the esteem afforded to certain qualities which we shall call intellectual and, which are the condition and expression of hegemony, *by whichever class it is exercised*. These qualities are presented, so to speak, as crossing class-boundaries: their possession or exercise is conditioned by class, but not their value, which is permanent. That is why one cannot be sure what hierarchical order all the terms, explicit and implicit, which the text relates to one another, should be put in, except for the entirely positive elements at one extreme (“official and progressive”) and the entirely negative ones at the other (“folkloric and reactionary”). The order of the middle terms remains uncertain, since it is impossible to determine whether more value is given to what is politically positive (which would put “folkloric and progressive” higher up the scale) or to what is formally positive (in which case it would be “official and reactionary”).

There is then a question whether a “progressive” content which is without formal capacities or intellectual force should not be considered inert, if not indeed “reactionary”, while formal and intellectual capacities, even though their content is “reactionary”, should of themselves ultimately be regarded as “progressive”.

A solution to this problem might be found if we look back to Gramsci’s examination of other forces. His interest in folklore as an object of study is consonant with his desire for “a more cautious and precise assessment of the forces acting in society”⁴. Undoubtedly he regards folklore as one of these forces.

4. PN2 52-53: “*Ideological material*. A study of how the ideological structure of a ruling class is actually organized: that is, the material organization meant to preserve, defend, and develop the theoretical or ideological ‘front’” [...].

The press is the most dynamic part of the ideological structure, but not the only one. Everything that directly or indirectly influences or could influence public opinion belongs to it: libraries, schools, associations and clubs of various kinds, even architecture, the layout of streets and their names. The position that the church has maintained in the modern world cannot be explained without knowledge of the incessant and patient efforts it makes to ensure the continuous development of its particular sector of this material structure of ideology. Such a study, conducted seriously, would be quite important: besides providing a living historical model of such a structure, it would inculcate the habit of assessing the forces of agency in society with greater caution and precision. What can an innovative class set against the formidable complex of trenches and fortifications of the ruling class? The spirit of cleavages—that is, the progressive acquisition of the consciousness of one’s historical identity—a spirit of cleavage that must aim to extend itself from the protagonist class to the classes that are its potential allies: all of this requires complex ideological work, the first condition of which is an exact knowledge of the field that must be cleared of its element of human mass”.

We have already seen him paying tribute to the “tenacity” of folklore, and pursuing this line a little further we would find more explicit statements elsewhere, as for example when Gramsci writes:

It is worth recalling the frequent affirmation made by Marx on the “solidity of popular beliefs” as a necessary element of a specific situation. What he says more or less is “when this way of conceiving things has the force of popular beliefs”, etc. Another proposition of Marx is that a popular conviction often has the same energy as a material force or something of the kind, which is extremely significant (SPN 377)⁵.

Another example would be his note on the “fanatical granite compactness of the ‘popular beliefs’ which assume the same energy as ‘material forces’” (SPN 404).

These observations might obviously allow us to regard “material forces” (and hence folklore in so far as it is comparable to material forces) as “content” and intellectual qualities as “form”, tending thereby “to reinforce the conception of ‘historic bloc’” (SPN 377). As a consequence we would be authorized by the text at this point to see the positive aspect of folklore as residing in the fact that it is a “force” or “energy” which is made the content of a “form” that takes shape elsewhere, *rather than* in particular items of content, however progressive they may be.

But on the other hand, the whole argument lends itself to oversimplification. Notwithstanding Gramsci’s declared intention to treat this

distinction between form and content [as having] purely didactic value, since the material forces would be inconceivable historically without form and the ideologies would be individual fancies without the material forces (SPN 377)

even the dialectical relationship between form and content is broken. The intellectual form is regarded as pre-existent or at any rate determining, while, if the material forces are regarded as essential, it is only at the instrumental level. Their content (as well as the “other” forms which this content cannot but take on) is completely devoid of interest. In spite of Gramsci’s statement to the effect that “the demands of cultural contact with the ‘simple’” must be “continually felt” (and therefore satisfied) (SPN 330f), the only point of interest in the simple is their material force, with which contact is made in political action rather than cultural or scientific research.

5. SPN 377. The passage goes on: “The analysis of these propositions tends, I think, to reinforce the conception of *historical bloc* in which precisely material forces are the content and ideologies are the form, though this distinction between form and content has purely didactic value, since the material forces would be inconceivable historically without form and the ideologies would be individual fancies without the material forces”.

5.2.0. So we come to a group of problems which go far beyond the specific questions which we intended to deal with in these notes: problems concerning the relation between intellectuals and masses, or between spontaneity and conscious leadership.

In fact, Gramsci's observations on folklore are one aspect of this wider batch of problems, and reflect the difficulties which arise from them. So much is clear not only from the direct mentions of "spontaneity" which we have already come across, but also from the remaining positive comments on folklore to which we must now turn our attention.

5.2.1. It has already been mentioned that, as well as introducing "new" qualities, Gramsci's positive comments on folklore modify certain previously-attributed negative qualities in a quantitative sense. A glance back to the points listed above will suffice to show that this second kind of positive comment is concerned with what we have agreed to call "mode of expression", "contents" and "conflict", and that they make the association with folklore of the weak or negative terms in these three cases (implicit, debased, passive) less absolute. Essentially, what is said is that the folk conception is implicit *though not entirely so*; that its contents are debased spill-overs, *though not all of them*; and that its conflict with official conceptions is passive, *though not always*.

As a result, there are at least three cases in which the horizontal contrasts which we thought we could identify change character: being purely *qualitative* in kind, they were *discontinuous*; now they take on the appearance of a *quantitative continuity*. It emerges in short that there is a series of intermediate and continuous nuances between "*entirely* implicit, debased or passive" and "*entirely* explicit, original or active", which can be expressed verbally with phrases like "on the whole", "a little more", "a little less", etc., or with the phrases that Gramsci himself uses, "*to a large extent*" and "*for the most part*".

Bearing this in mind, we should modify the purely qualitative schematizations worked out above in at least three cases. Just to take one example, instead of

implicit *versus* explicit

we should put:

implicit to a large extent *versus* implicit to a limited extent

or

implicit to a limited extent *versus* explicit to a large extent

or even, so as to include the outer limits:

implicit vs implicit to a large extent vs ... vs implicit
to a limited extent vs explicit.

And we should do the same for "debased" and "passive".

This revision is by no means a trivial one. It involves a transition from quality to quantity which is consonant with certain of Gramsci's general procedures. But could all the contrasting pairs we have before us be revised in the same way?

It would make sense for "simple", "fragmentary", "unorganic" and "mechanical", but a good deal less so for the contrast between "subaltern" and "hegemonic". It is true that, forcing the issue a little, we could conceive of attenuations or exceptions in this case as well. Using words a little bit loosely, one could say for example that the proletariat today is *a little less subaltern* (or even, looking to the other side of a not precisely defined dividing-line, *a little more hegemonic*). Gramsci himself is basically presenting the dominant classes as *a little less* (or *not entirely*) *hegemonic* when he talks about the expansive power of certain popular beliefs. But such expressions have very little rigour about them and simply correspond to *a little stronger, a little weaker*, and so on. We know perfectly well in fact that "*a little more power*" is not "*power*", and that the difference between them is precisely "revolution".

It is in short extremely difficult to recast the qualitative contrast between "subaltern" and "hegemonic" as a simple continuous gradation of quantitative steps from "*more subaltern*" (or perhaps "*less hegemonic*") to "*less subaltern*" (or "*more hegemonic*"). But even if we did decide to do it, and push Gramsci's text in a "reformist" direction, so to speak, we would come up against further and not inconsiderable difficulties.

For even if Gramsci regarded *all* the qualitative contrasts he presents us with as quantitative distinctions, the fact remains that *by definition*, as he puts it, he systematically and nearly always *absolutely* assigns negative qualities to folklore, and almost without exception he expresses himself in terms of quality and discontinuity (words sometimes *betray* one's thought, as is well known, but also in the sense that they *make clear* what it really is).

So we are faced with an alternative. By explicitly introducing a number of quantitative modifications we would bring about a radical transformation in the system of qualitative contrasts that seemed to be emerging from the text. But there are strong arguments against such a transformation: the fact that it is difficult to give a quantitative sense to the fundamental contrast between *subaltern* and *hegemonic*; Gramsci's attribution of negative qualities to folklore and positive ones to official conceptions "by definition", and his use of an essentially qualitative terminology. All these factors indicate that his modifications should be relegated to the conceptual sidelines, and lend to his positive comments on folklore the banal character of exceptions which confirm the rule.

5.2.2. Once again, then, an ambivalence is created, two possible ways of reading the text.

One way might be to lay emphasis on the value of the positive comments and the quantitative modifications. But then we not only run into the difficulties which have just been mentioned, but also have to face the fact that folklore is the target of a whole series of negative qualifications which extend far beyond the terms presented here, and this is not easy to get round. Quite apart from the numerous remarks scattered through the rest of Gramsci's work, there is a rather revealing incongruence in the text of the *Observations* itself. Having just given a rigorous definition of folklore, Gramsci goes on to say that "it could be argued that all religions, even the most cultured and sophisticated, are 'folklore' in relation to modern thought", even if there is the "vital difference" that "religions... are, as has been said, 'elaborated and systematized' by (religious) intellectuals and the Church hierarchy" (SCW 189). With this statement, Gramsci goes against his own definition of folklore as characteristic of the subaltern classes and standing in opposition to official conceptions, and demonstrates that, in spite of the rigorous terms he himself has established, the idea that "folklore" actually means everything that modern thought (with its apex represented by Marxism) must sweep away is firmly entrenched⁶.

One can then resolve this ambivalence in the opposite direction, and the text gives us considerable authority for so doing. But we then find ourselves having to pose a much more important question to the text itself. The reasons for his negative assessment of folklore are clear enough, and at the same time it is understandable that Gramsci should take a serious interest in the subject on more than one occasion (not only is he forced to exercise his powerful intellectual curiosity on a large number of minutiae, but there is also that element of tenacity that makes folklore important for the purposes of knowing and transforming reality). But we still have to ask ourselves how he manages conceptually to define so "indigestible" a "mass of debased fragments" and debris as *a conception of the world*, when its essentially unorganic character is enhanced rather than diminished by the presence of a few conceptions that are progressive and effective.

6. Another slight divergence from the more rigorous concept comes where Gramsci says that "common sense" is "philosophical folklore" (SCW 189). But elsewhere Gramsci distinguishes between "popular" common sense, the common sense of "the more educated strata of society" and that of "the intellectuals" (cf. SPN 331). I think that this distinction *according to socio-cultural strata or levels* should be given more thought than it usually is in discussion of Gramsci's concept of common sense. In the first place, it confirms Gramsci's alertness to what I have referred to elsewhere as *connotation* (i.e. the solidarity between cultural phenomena and social groups). Furthermore, it warns us to be careful not to relate to common sense as a socially undifferentiated phenomenon what Gramsci relates, or might relate, specifically to the common sense of the cultured strata or that of the popular strata (which are in their turn internally socially differentiated): cf. his distinction between "different" Catholicisms (SPN 420).

6.0. Gramsci's definition of folklore as a *conception of the world* draws together into a single category phenomena that differ widely from each other, ranging from this indigestible mass to Marxism which he regards as the only truly "original and integral conception of the world", the harbinger of "an historical epoch", a conception that is incomparably superior to any non-Marxist official conception, however elevated, and one that will be superseded only with "the disappearance of political society and the coming of a regulated society" (SPN 381-382).

The range covered is so wide that one cannot help asking whether to speak of folklore as a conception of the world is anything more than a play on words. If not, then the common element has to be found which allows Gramsci to bring together under a single conceptual heading phenomena which he himself shows to be radically divergent from one another because they either have or do not have certain qualities regarded by him as being of decisive importance (originality, critical consciousness, organicity, centralization, etc.).

In short, what is it that makes them alike or brings them together in spite of such deep (and repeatedly emphasized) intrinsic differences?

There seem to me two different answers to this question.

The first answer is explicitly stated by Gramsci, but is the less persuasive. It is the solution he gives to the wider problem of the relations between "spontaneous" philosophy and "scientific" philosophy, of which the relation between un-organic conceptions of the world and critical conceptions are only a specific example. From it derives the quality of "spontaneity" which Gramsci explicitly attributes to folklore's capacity to adhere to reality (SCW 190, 192).

The second, and in my view, more valid answer is also to be found in Gramsci, but not in anything he says explicitly. Rather, it is contained in the very nature of the conceptual operation that he undertook specifically, but not exclusively, in respect of folklore.

6.1. The first solution alluded to above consists in the distinction which he makes (and it is already implicit in the *Observations*) between "differences of quality" and "differences of quantity".

Discussing the relations between "modern theory" (i.e. Marxism) and "the 'spontaneous' feelings of the masses"⁷, Gramsci asserts that

7. SPN 198-199: "At this point, a fundamental theoretical question is raised: can modern theory be in opposition to the "spontaneous" feelings of the masses? ("spontaneous" in the sense that they are not the result of any systematic educational activity on the part of an already conscious leading group, but have been formed through everyday experience illuminated by "common sense", i.e. by the traditional popular conception of the world — what is unimagatively called "instinct" although it too is in fact a primitive and elementary historical acquisition). It cannot be in opposition to them. Between the two there is a "quantitative" difference of degree, not one of quality. A reciprocal "reduction" so to speak, a passage from one to the other and vice versa, must be possible. (Recall that Immanuel Kant believed it important for his philosophical theories to agree with common sense; the same position can be found in Croce. Recall too Marx's assertion in *The Holy Family* that the political formulae of the French Revolution can be reduced to the principles of classical German philosophy").

there can be no “opposition” between them because “between the two there is a “quantitative” difference of degree, not one of quality. A reciprocal “reduction” so to speak, a passage from one to the other and vice versa, must be possible (SPN 199).

If one recalls that just before Gramsci had written:

It may be said that spontaneity is [...] characteristic of the “history of the subaltern classes”, and indeed of their most marginal and peripheral elements, [which] have not achieved any consciousness of the class “for itself” (SPN 196);

and bearing in mind the quality of spontaneity attributed to folklore’s capacity to adhere to reality, and, finally, the identification of the “people” with all the subaltern classes, it becomes clear that the *quantitative* continuity which Gramsci establishes between “modern theory” and “spontaneous feelings”, between the highest form of consciousness and the most unconscious experiences, can immediately be transferred to the relation between folklore at its most fragmented and official conceptions at their most organic. They are both *conceptions of the world* because the difference between them is one of “quantity”, *not* one of “quality” (SPN 347).

But the assertion that there is a quantitative continuity between Marxism and spontaneous feelings (in support of which Gramsci turns first to Kant and Croce and only subsequently to Marx: SPN 199) is simply a more specific and clearer application of a far more general principle: “the principle that all men are ‘philosophers’”: this idea too is not exclusive to Gramsci, and Gramsci himself regards it as in a certain sense a common sense truth (SPN 323, 330). What this means is that

between the professional or “technical” philosophers and the rest of mankind, the difference is not one of “quality” but only of “quantity” (SPN 347).

Admittedly, Gramsci adds at once:

The term “quantity” is being used here in a special sense, which is not to be confused with its meaning in arithmetic, since what it indicates is greater — or lesser degrees of “homogeneity”, “coherence”, “logicality”, etc; in other words, *quantity of qualitative elements* (SPN 347, Italics added).

In Gramsci’s view, the difference is not limited to the fact that the

philosopher [...] “thinks” with greater logical rigour, with greater coherence, with more systematic sense than do other men,

but consists primarily in the fact that

the professional or technical philosopher [...] knows the entire history of thought. In other words, he is capable of accounting for the development of thought up to his own day and he is in a position where he can take up a problem from the point which it has reached after having under-gone every previous attempt at a solution.

For that reason,

he has the same function in the field of thought that specialists have in their various scientific fields.

Nevertheless, a “qualitative” continuity between “the specialist philosopher” and “the rest of mankind” appears to be re-established by virtue of the fact that the philosopher is a specialist in an activity that is common to everyone, namely thought:

it is not possible to conceive of any man who is not also a philosopher, who doesn't think, because thought is proper to man as such, or at least to any man who is not a pathological cretin (*SPN* 347).

These statements are clearly the realization of the programme that Gramsci sets himself in the study of philosophy and culture.

It is essential to destroy the widespread prejudice that philosophy is a strange and difficult thing just because it is the specific intellectual activity of a particular category of specialists or of professional and systematic philosophers. It must first be shown that all men are “philosophers”, by defining the limits and characteristics of the “spontaneous philosophy” which is proper to everybody (*SPN* 323).

It is worth adding that Gramsci sees this “spontaneous philosophy” (or what he also calls “common and popular”: *SPN* 328) as being contained, “not only in language” and “in common sense and good sense”, but also

in popular religion and, therefore, also in the entire system of beliefs, superstitions, opinions, ways of seeing things and of acting, which are collectively bundled together under the name of “folklore”.

And finally that he goes on to say that

everyone is a philosopher, though in his own way and unconsciously, since even in the slightest manifestation of any intellectual activity whatever, in “language”, there is contained a specific conception of the world (*SPN* 323).

There is then more than enough to establish a direct link between Gramsci's concept of “spontaneous philosophy” and his definition of folklore as a “conception of the world”. Folklore, as Gramsci conceives it, is in fact a special form of “spontaneous” philosophy; thus, considerations about the latter could, it would appear in principle, be transferred to the former. On this basis, Gramsci's remark elsewhere that “‘pure’ spontaneity does not exist in history”: it would come to the same thing as “‘pure’ mechanicity” (*SPN* 196) may also be applied to the folk conception of the world.

This is further confirmation of the fact that elaborated and critical conceptions on the one hand and on the other the indigestible mass which folklore might be defined as can both be placed in the same category because the difference between them for Gramsci is one not of *quality*, but only of *quantity of qualitative elements*. The “positive” remarks on folklore, like the modifications to its negative attributes, are the more or less explicit pointer to this underlying conceptual intention.

This would seem to be the end of the matter, were it not for the difficulties we have already outlined in connection with the transformation of the resolutely *qualitative* system of characterization attributed by Gramsci to folklore and folkloric conceptions; and were it not further for the fact that the specific differences which Gramsci insists on as soon as he has connected things at a general level are always more radical and decisive than the affinities.

In addition to what has already been noted in connection with folklore, the reader’s attention is drawn to the decisive distinction between philosophy tout court — which alone is “an intellectual order” — and forms of spontaneous philosophy such as “religion and common sense”, which

cannot constitute an intellectual order, because they cannot be reduced to unity and coherence even within an individual consciousness, let alone collective consciousness (SPN 326).

6.2. The fact is that in order to maintain a link between the opposite terms of his repeated swings back and forth from identities to differences and from quantitative continuity to qualitative discontinuity, as Gramsci wished, he must be able to call on a precise, and more than purely verbal, criterion of distinction between *qualitative differences* (which would break the continuity he claims) and *differences of quantity of qualitative elements* (which on the contrary would not undermine the connection he seeks between the “specialist” philosopher and the “common” philosopher, “conscious leadership” and “spontaneity”, intellectuals and “simple people”, or, to use more current and realistic terms, between leaders and masses, central committees and the rank-and-file, and so on).

But in the absence of such a criterion — and it seems to me that it is absent, at any rate in the uses which more or less frequently we have *actually* made of Gramsci’s thought — in its absence, the link is broken; the subtle and indefinite dividing-line between *quality* and *quantity of qualitative elements* is erased; the constantly emphasized specific differences prove far more decisive than the attribution to a single common genus; to acknowledge the presence of a conception of the world even in the slightest

intellectual activity becomes a game of words without further consequence; to assert that “all men think” becomes a trivial banality in face of the fact that *some* men think *well* and *many* think *badly*, and does not so much as scratch the surface of the prejudice which Gramsci wanted to destroy.

All of this would matter very little if all that was involved were a few marginal questions concerning the debris of folklore. But far larger problems are involved, problems as important, precisely, as that of “conscious leadership”. Above all it would not matter were it not that — in the process of its becoming “the common sense of a [particular] environment”, as is the fate of “every philosophy” (SPN 330f) — the uneasy balance between quantitative continuities and qualitative separations was not in fact broken in favour of the second term. As a result, certain hierarchies of subject-matter and sectional interests traditional to our culture remain essentially intact. This is also meant, let me be quite clear, as a note of self-criticism.

6.3. Nevertheless, the extremely wide range that Gramsci allows to his idea of conception of the world, the way in which he extends it to include even the most bizarre, disparate and chance combinations of heterogeneous and indigestible elements, has an undoubtedly aggressive power in the face of traditional conceptions, their identification of *culture* with their *own* culture and their reduction of *history* to the history of the *upper reaches* of society.

This aggressiveness — which is active even in spite of other indications of Gramsci to the contrary — does certainly not originate from the generic principle that all men think so everyone is a bit of a philosopher. It would in any case be hard to find in this one principle any criterion whereby one might assign some form of *unity* to even the most indigestible masses of material — something that must be done if we are to distinguish one conception from another, let alone talk about a *conception of the world*.

The fact of the matter is that this aggressive drive springs from Gramsci's entire political and theoretical commitment.

It is this commitment which brings about, for example, certain sudden and even disquieting ruptures in the carefully weighted balance — whether of a didactic or a dialectical kind between form and content, intellectuals and common people, and so on. As an example, take the passage where Gramsci asks (but only in very indirect relation to folklore):

Is it possible that a “formally” new conception can present itself in a guise other than the crude, unsophisticated version of the populace? (SPN 342)⁸

8. The passage goes on: “And yet the historian, with the benefit of all necessary perspective, manages to establish and to understand the fact that the beginnings of a new world, rough and jagged though they always are, are better than the passing away of the world in its death-throes and the swan-song that it produces” (SPN 342-343).

But another, and very important, part of Gramsci's political and theoretical commitment is his tendency to set up a constant relationship between cultural phenomena and the social groups by which they are conveyed. At the same time as always being concerned with formal coherence and organicity, Gramsci pays continual attention to the links between indigestible masses of material as well as organic philosophies and one or other of the "many social groups in which everyone is automatically involved from the moment of his entry into the conscious world" (SPN 323). Precisely because he is aiming for a "more cautious and precise assessment of the forces acting in society", Gramsci does not draw up his observations on the basis of very general class-distinctions, but provides a working *scale-model*, articulated into categories, groups and sub-groups. He makes a distinction between "the common sense of the more educated strata of society", that "of the people" and that of the "intellectuals" (SPN 330f)⁹; he emphasizes the fact that

there is one Catholicism for the peasants, one for the petits bourgeois and town workers, one for women and one for intellectuals which is itself variegated and disconnected (SPN 420);

and still more directly he makes the point that

in acquiring one's conception of the world one always belongs to a particular grouping which is that of all the social elements which share the same mode of thinking and acting (SPN 324).

This "grouping" can sometimes consist simply of dispersed and isolated individuals, whose only link with each other is that of shared conceptions. However, it can also be a concrete social or socio-cultural group: it "can be one's village or province". Furthermore, though the conception of the world which holds sway there and is "mechanically" imposed on its members may be pieced together from other sources, it is born or can be born — whatever its more distant origins — from a cultural activity which is socially internal to the group and qualitatively homogeneous with it:

9. Elsewhere Gramsci writes: "Common sense is not a single unique conception, identical in time and space. It is the "folklore" of philosophy, and, like folklore, it takes countless different forms. Its most fundamental characteristic is that it is a conception which, even in the brain of one individual, is fragmentary, incoherent and inconsequential, in conformity with the social and cultural position of those masses whose philosophy it is. At those times in history when a homogeneous social group is brought into being, there comes into being also, in opposition to common sense, a homogeneous — in other words coherent and systematic — philosophy" (SPN 419).

On another occasion, Gramsci affirms even more explicitly: "Every social stratum has its 'common sense' and its 'good sense', which amount in effect to the most wide-spread conception of life and mankind" (QC 2271).

it can have its origins in the parish and the “intellectual activity” of the local priest or aging patriarch whose wisdom is law, or in the little old woman who has inherited the lore of the witches or the minor intellectual soured by his own stupidity and inability to act (SPN 323).

Thus the use Gramsci makes of the idea of *conception of the world*, at least when dealing with “spontaneous” conceptions, is constantly supported by a dense network of references to concrete social situations, however humble, whose “way of seeing and acting” is constituted by the cultural formation with which Gramsci is engaged at the time. Thus, any judgement on the formal qualities or content of such material is accompanied by the acknowledgement that, whatever its origins or level, that particular “combination” of cultural elements is the intellectual heritage of a particular social group. The group lives it and makes use of it from the inside, without realizing its contradictoriness, or at any rate not realizing it in the same way as somebody looking in from the outside. Thus, any combination of cultural elements which is embodied by an identifiable social group comes to constitute a kind of “*de facto* unity”. It can be looked at from the point of view of the group which recognizes itself in it and so can legitimately be called a “conception of the world” because, even if it is not so *for us*, it is *for others*. Not for nothing do phrases such as “in its own way” recur in Gramsci.

Gramsci's continual linking of cultural phenomena and social groups — and nowhere more clearly than in the pages on folklore — seems then to provide the real explanation for the way in which he is able to bring radically different phenomena under a single conceptual heading, without the concept itself dissolving. To regard folklore too as a conception of the world is not a mere play on words precisely to the extent that, if only for a moment, judgement is suspended on its content and formal qualities, and it is acknowledged as having a unitary existence for the “people”.

It is no less true of course that the moment of judgement is essential and decisive in Gramsci, than it is that the distinction between the two moments seems to be resolved in favour of the judgement, or rather the condemnation. For while the ways in which he uses the idea of conception of the world appear closer (with all due reservations) to the ethno-anthropological concept of “culture” than to the traditionally selective conception of culture as an elite-phenomenon, it cannot be forgotten that in a section entitled *Hegemony of western culture over the whole world culture* (SPN 416-418), Gramsci has left us one of the most inward-looking formulations both of the ethnocentric view of world cultural history and of the limitation of the European “cultural process” to the elites, to the definite exclusion of “popular cultures”.

But to refer to this passage must not in its turn lead us to forget all the rest, that is to say, what was actually achieved. Above all, it should not lead us to ignore the tensions, some of them serious, which build up in the course of the work. It is precisely the need prompted by these tensions to identify what Gramsci says and how, that enables him to be actively, and not just historically, present in the field of socio-cultural research today.

ANNIVERSARY FORUM

Gramsci di Cirese

Giovanni PIZZA

Università di Perugia

Contribution to *Anniversary Forum: Cirese 101. Rereading Gramsci's Observations on Folklore*, Antonio Maria Pusceddu, Filippo M. Zerilli, eds, *Anuac*, 11, 1, 2022.

Nel 1982 il saggio di Alberto Mario Cirese *Gramsci's Observations on Folklore* chiudeva meritoriamente il libro curato da Anne Showstack Sassoon *Approaches to Gramsci* per l'editore londinese Writers and Readers Publishing Cooperative Society, nel quale la celebre studiosa raccoglieva diversi scrittori gramsciani e gramsciologi, sulle nozioni di Stato e di strategia politica, sul lavoro e i lavoratori, sulla vita e il linguaggio stesso del pensatore politico sardo, sulla cultura popolare. Per dirne solo alcuni: da Eric Hobsbawm a Pier Paolo Pasolini, da Giuseppe Vacca ad Anne Showstack Sassoon, da Christine Buci-Gluksmann ad Alberto Mario Cirese al quale, appunto, fu affidato il compito di esaurire da solo la parte finale dedicata alla *popular culture*, attraverso la versione inglese del suo celebre articolo italiano. Il saggio ciresiano dal quale Showstack Sassoon traduceva è quello contenuto in Cirese (1976a). Apparso in italiano con diverse *Postille* (Cirese 1976b), nel volume Einaudi esso aggiornò e portò all'attenzione di molti un intervento che il maestro dell'antropologia italiana aveva tenuto diversi anni prima a Roma, nel 1967, e successivamente pubblicato negli *Atti* del convegno internazionale al quale aveva partecipato (Cirese 1969)¹.

1. Si noti che in questa prima edizione il saggio adotta, senza virgolette, la scrittura di "folklore" con la "c", tipica di Gramsci.

This work is licensed under the Creative Commons © Giovanni Pizza
Gramsci di Cirese

2022 | ANUAC. VOL. 11, N° 1, GIUGNO 2022: 49-53.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/anuac2239-625X-5278



Venne così a comporsi un'antologia di testi di grandi intellettuali tradotti in inglese il cui dichiarato compito era quello di contribuire alla diffusione degli studi di Gramsci nel mondo. Una terra tutto sommato allora ancora incognita per molti, stanti le difficoltà di traduzione cui incorrevano, e tuttora incorrono, i testi italiani. Al punto che Kate Crehan, autrice della prima e della seconda monografia in inglese su Gramsci e l'antropologia (Crehan 2002, 2016), da New York invitata a Perugia nel 2003 per presentare il suo libro, confessava di essere un "irriducibile anglofona". Affermazione con la quale la nota antropologa anglosassone auspicava una traduzione italiana del suo libro, che successivamente sarebbe stata realizzata (Crehan 2010), anche per ripristinare nella nostra lingua le numerose citazioni gramsciane contenute nel testo britannico.

Nonostante il fatto che il marxismo fosse già in crisi all'avvio degli anni ottanta del Novecento, l'obiettivo di un'ampia diffusione dell'opera del noto pensatore politico del secolo scorso fu perseguito abilmente da Showstack Sassoon, che introdusse i singoli scritti tradotti in inglese in maniera ancora più comunicativa, accostandoli a una piccola biografia e ad alcune immagini, nonché producendo, in apertura, un avvio di lessico gramsciano di alcune pagine. Ella sperava così che i lettori anglofoni, sia tra quelli che non avevano mai conosciuto prima Gramsci sia tra gli specialisti, trovassero utile un volume collettaneo di traduzioni destinato alla popolarizzazione mondiale di una valutazione critica del pensiero gramsciano.

La traduzione di quei testi italiani, quaranta anni fa, svelò inoltre un falso dilemma, un'illusione che oggi sarebbe interessante esplorare storicamente ed etnograficamente: quando e perché si pensò in antropologia che Gramsci ci "tornasse" solo dagli Usa o dall'Inghilterra, dopo il picco aureo degli studi che corrisponde grosso modo alla prima metà degli anni settanta del Novecento? In Italia, che io sappia, c'è sempre stato un dibattito vasto, anche durante le varie crisi del marxismo e più di quanto si sia disposti a immaginare. Inoltre, se si tengono presenti anche le altre discipline, che devono poter dialogare con l'antropologia, le pubblicazioni presentano numerosissimi studi, dagli autori coevi a Gramsci fino alle attuali linee di rilettura.

Sono tra coloro che "Gramsci lo scoprono ora, al di fuori delle nostre vicende" (Cirese 2008: 351). Non per questo mi colloco tra gli studiosi stranieri: appartengo fortemente alla tradizione italiana, penso che un altro Gramsci antropologo sia possibile nel nostro Paese e provo a darne conto (Pizza 2020, 2022). In effetti ho cominciato a leggere Gramsci tardivamente, poco più di una ventina d'anni fa, con l'avvio degli anni 2000, vivendo poi nel 2001 l'emozione di una scoperta nuova. Contrariamente a quello che accadde a Pietro Clemente nel 1968, quando, per una serie di ragioni, "non

l'avev[a] considerato un autore interessante" (Clemente 2008: 337). L'anti-gramscianesimo iniziale di Clemente non si era verificato con Carlo Tullio Altan e Tullio Seppilli, che alla prima lettura percepirono un Gramsci folgorante e attuale, attivando un itinerario antropologico parallelo, a carattere marxiano, testimoniato poi con i loro scritti (Pizza 2020: cap. 2).

Certo sono finiti oggi i tempi in cui Ernesto de Martino e Cirese, ponendosi sul crinale tra politica e cultura, sulle colonne di riviste e quotidiani alimentarono quel "dibattito sul folklore" che durò lunghi decenni, coinvolgendo diversi antropologi tra i quali altri maestri del calibro di Luigi Maria Lombardi Satriani o di Alfonso Maria di Nola. Eppure, quella perdurante controversia fu ampiamente ricostruita dai primi allievi e collaboratori di Cirese, di Clara Gallini, di Seppilli, in diversi volumi, costituendo una manna anche per le attuali riletture antropologiche delle opere del sardo. Per esempio, è sulla base della storiografia lucida e sintetica di Fabio Dei (2011; 2018) che si può riuscire oggi a rileggere il saggio originale di Cirese in dialogo con Giorgio Baratta (2007). Proprio come riassumeva Baratta, in un intervento a quel colloquio a Nuoro al quale l'allora presidente dell'International Gramsci Society – Italia si riferiva, Dei individuava "un elemento di debolezza nell'analisi di Cirese, che si può riassumere con la denuncia di una visione un po' chiusa, eccessivamente disciplinare o sociologista, delle 'diversità culturali'" (Baratta 2007: 145), laddove dal punto di vista di Baratta essa "mantiene una validità per così dire assoluta" (*ivi*).

Personalmente tendo a concordare maggiormente con Dei quando dice che "la sociologia della letteratura non viene tracciata da Gramsci secondo una logica dicotomica, ma come un campo di sottili distinzioni, con molteplici sfumature e chiaroscuri" (Dei 2011: 508), in lotta tra loro, aggiungo io.

Invero a me pare che in inglese Cirese diventi vieppiù interessante. Sembra perdere un po' di quel carattere contrappositivo e dicotomico relativo alle opposizioni di un modo di ragionare strutturalistico da lui adottato nell'esaminare Gramsci. Secondo me, e su questo ha ragione Dei, Cirese era animato da una volontà di *legittimazione* della "demologia", una scienza nascente in Italia, cioè lo studio sistemico, strutturale e formalmente rigoroso della "visione del mondo" subalterna. D'altronde per Gramsci mettere insieme folklore e senso comune era un'esigenza fondamentale: per fare emergere i subalterni dai "margini della storia" e le due nozioni certo potevano anche variare, sia nel giudizio che se ne dava sia nella loro stessa forma di vita reale.

Non si tratta però di un'ambiguità degli oggetti in sé, quanto di un dinamismo dialettico che, di là dalle opposizioni, tende a caratterizzare, credo, il pensiero di Antonio Gramsci.

In inglese Cirese vede alleggerirsi l'estenuante ricerca di contrasti e opposizioni che lo conduce a produrre schemi sintetici e formali di lettura di Gramsci sul folklore, anzi sul *folclore* (con la *c*, come scriveva la parola il sardo), e guadagna in chiarezza sia dalla traduzione sia dall'introduzione al suo scritto.

Showstack Sassoon (1982: 212) introduce la versione inglese del saggio ciresiano con numerose domande pertinenti, riportiamone alcune:

But how then could the hegemony of the working class be based on popular ideologies? What was the relationship between beliefs held in an apparently spontaneous way and a conscious revolutionary leadership? What is the relationship between popular ideas and a coherent philosophy? These are some of the questions addressed by Alberto Maria Cirese's analysis of Gramsci's notes on folklore. According to Cirese, Gramsci is able both to criticize the limitations of popular ideology and to maintain a solidarity with those classes which are at the moment subaltern because he takes the ideology of the mass of the population as the starting point /or a transformation of things as they are.

Sarebbe vieppiù interessante oggi non indugiare sul Cirese di quegli anni progressivi, quanto su quello degli ultimi decenni della sua vita, allorché, mutando paradigma e riprendendo con lieve sarcasmo una domanda di Eugenio Testa sull'"esaurimento della spinta propulsiva" di Gramsci, considerò svuotata quella vena di ispirazione anche sulla scorta delle riflessioni svolte da Pietro Clemente nel medesimo contesto (Cirese 2008: 344). Affermazioni che, talora, tendono a contrastare lo stesso suo amore per l'argomento e a riecheggiare l'ultimo Claude Lévi-Strauss che denuncia il declino dei tempi.

Eppure, a mio avviso, Gramsci non muore se si ricomincia la ricerca dalla fine del saggio di Cirese, proprio quando dopo un'analisi formale delle dicotomie gramsciane (rappresentate dalle barre, dalle polarizzazioni, dai *versus*, che, numerosi, caratterizzano i suoi schemi analitici) egli afferma:

Above all, it should not lead us to ignore the tensions, some of them serious, which build up in the course of the work. It is precisely the need prompted by these tensions to identify what Gramsci says and how, that enables him to be actively, and not just historically, present in the field of socio-cultural research today (Cirese 1982: 244-245).

Vale a dire che Gramsci e Cirese ancora lottano insieme a noi.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Baratta, Giorgio, 2007, *Antonio Gramsci in contrappunto. Dialoghi col presente*, Roma, Carocci.
- Cirese, Alberto Mario, 1969, Concezioni del mondo, filosofia spontanea, folklore, in *Gramsci e la cultura contemporanea. Atti del Convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967*, a cura di Pietro Rossi, Roma, Editori Riuniti: 299-328.
- Cirese, Alberto Mario, 1976a, Concezioni del mondo, filosofia, spontanea e istinto di classe nelle *Osservazioni sul folklore* di Antonio Gramsci [1969-70], in Id., *Intellettuali, folklore, istinto di classe. Note su Verga, Deledda, Scotellaro, Gramsci*, Torino, Einaudi: 65-104.
- Cirese, Alberto Mario, 1976b, Postille, in Id., *Intellettuali, folklore, istinto di classe. Note su Verga, Deledda, Scotellaro, Gramsci*, Torino, Einaudi: 105-127 [1. Tono psicologico e contaminazioni sociologiche: circolazione culturale, indirizzi storico-filologici e linea De Sanctis- Croce-Gramsci. 2. Attività e passività, originalità e degradazione dei fatti folklorici. 3. Istinto di classe, folklore come protesta, folklore di protesta. 4. La "connotazione" come elemento della concezione materialistica dei fatti culturali e come discriminante tra Gramsci e Croce. 5. Gramsci, Tytor e il concetto di cultura].
- Cirese, Alberto Mario, 1982, Gramsci's Observations on Folklore, in *Approaches to Gramsci*, Anne Showstack Sassoon, ed, London, Writers and Readers: 212-247.
- Cirese, Alberto Mario, 2008, Interventi al seminario *Gramsci tra Cirese e i cultural studies*, in *Gramsci ritrovato*, a cura di Antonio Deias, Giovanni Mimmo Boninelli, Eugenio Testa, *Lares*, 74, 2: 321-415 .
- Clemente, Pietro, 2008, Intervento al seminario *Gramsci tra Cirese e i cultural studies*, in *Gramsci ritrovato*, a cura di Antonio Deias, Giovanni Mimmo Boninelli, Eugenio Testa, *Lares*, 74, 2: 335-343.
- Crehan, Kate, 2002, *Gramsci, Culture and Anthropology*, London, Pluto Press (trad. it. a cura di Giovanni Pizza, Lecce, Argo, 2010).
- Crehan, Kate, 2016, *Gramsci's Common Sense. Inequality and Its Narratives*, DurhamLondon, Duke University Press.
- Dei, Fabio, 2011, *Gramsci, Cirese e la tradizione demologica italiana*, in *Prove d'orchestra. Giorgio Baratta e Gramsci fra modernità e contemporaneità*, a cura di Antonio Deias, numero monografico di *Lares*, 77, 3: 501-518.
- Dei, Fabio, 2018, *Cultura popolare in Italia. Da Gramsci all'Unesco*, Bologna, Il Mulino.
- Pizza, Giovanni, 2020, *L'antropologia di Gramsci. Corpo, natura, mutazione*, Roma, Carocci.
- Pizza, Giovanni, 2022, Gramsci antropologo (e la cultura anglosassone), in *Gramsci in inglese. Joseph Buttigieg e la traduzione del prigioniero*, a cura di Salvatore Cingari, Enrico Terrinoni, Milano, Mimesis: 265-291.
- Showstack Sassoon, Anne, ed, 1982, *Approaches to Gramsci*, London, Writers & Readers.

ANNIVERSARY FORUM

Gramsci's folklore bundle

Kate CREHAN

City University of New York

Contribution to *Anniversary Forum: Cirese 101. Rereading Gramsci's Observations on Folklore*, Antonio Maria Pusceddu, Filippo M. Zerilli, eds, *Anuac*, 11, 1, 2022.

In the years after the publication of the Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith's *Selections from the Prison Notebooks* (1971) introduced Gramsci's writings to a wide Anglophone audience, the Sardinian Marxist was eagerly embraced by many would-be progressive, Anglophone anthropologists. Here, it seemed, was an intellectually rigorous left theorist with a serious interest in "culture", a Marxist who argued that "Folklore must not be considered an eccentricity, an oddity or a picturesque element, but as something which is serious and is to be taken seriously" (Gramsci 1971: 191). These anthropologists' knowledge of Gramsci frequently derived more from Raymond Williams' *Marxism and Literature* rather than the notebooks themselves. This perhaps helps explain why they often overlooked the notebooks' critical, indeed sometimes downright hostile, assessment of peasant culture and folklore, as when Gramsci writes scornfully of conceptions of the world shaped by "the little old woman who has inherited the lore of the witches" (Gramsci 1971: 323). One of Alberto Cirese's aims in *Gramsci's Observations on Folklore*, is to make sense of Gramsci's apparently contradictory attitude to folklore.

This work is licensed under the Creative Commons © Kate Crehan

Gramsci's folklore bundle

2022 | ANUAC. VOL. 11, N° 1, GIUGNO 2022: 55-64.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/anuac2239-625X-5279



The definition of folklore

“Folklore” is certainly a shifting category in the notebooks. To understand these shifts, a passage quoted by Cirese is helpful. Gramsci writes of “the entire system of beliefs, superstitions, opinions, ways of seeing things and of acting, which are collectively bundled together under the name of ‘folklore’”(Cirese 1982: 240)¹. Note that the always careful and precise author of the notebooks describes this heterogeneous collection as “bundled together under the *name* of ‘folklore’”. In other words, he treats the concept “folklore” not as some actually existing, coherent whole, but rather as a way of labelling a disparate range of beliefs and behaviours – a bundling together that leaves open the possibility that they may not constitute a single entity. This is very characteristic of Gramsci, who rarely met an abstract concept without immediately calling it into question. As, for example, when he writes in *Some Aspects of the Southern Question* (an essay he was working on just before his imprisonment), “the peasant question is historically determined in Italy; it is not the ‘peasant and agrarian question in general’”(Gramsci 1978: 443). Similarly, in the notebooks we find him castigating the novelist Francesco Perri for ignoring historical particularities in his 1928 novel *Emigranti* in which “historical distinctions, essential for understanding and depicting the life of the peasant, are wiped out, and the confused whole is reflected in a rough and brutal way” (Gramsci 1985: 305). In Gramsci’s view, Perri has “lump[ed] together pell-mell all the generic motifs that in reality have very distinct temporal and spatial characteristics” (Gramsci 1985: 306).

At the same time, Gramsci recognises the need for broad concepts. *Aspects of the Southern Question*, for instance, ends with his insistence that Italian intellectuals from the North and the South need to understand that “only two social forces are essentially national and bearers of the future: the proletariat and the peasants” (Gramsci 1978: 462). The point is that the world we seek to map with our concepts is an ever-shifting mass of entangled relationships moving through history. The content of our categories have to shift depending on the questions we are trying to answer, and the particular realities and relationships involved.

Over the years, the apparent inconsistencies and contradictions inherent in the shifting, fluid nature of Gramsci’s concepts have led a number of scholars to attempt to tidy up, as it were, what they see as the notebooks’ disorder – a disorder often attributed to the difficult conditions under which they were written. In an essay originally published in the 1970s, which would

1. See Gramsci 1971: 323.

become one of the most influential essays on Gramsci in the Anglophone world, Perry Anderson argues that not only did Gramsci have “to produce his concepts within the archaic and inadequate apparatus of Croce or Machiavelli”, he

wrote in prison, under atrocious conditions, with a fascist censor scrutinizing everything that he produced. The involuntary disguise that inherited language so often imposes on a pioneer was thus super-imposed by a voluntary one which Gramsci assumed to evade his jailors (Anderson 2017: 30)².

The result, according to Anderson, is a text characterised by “spaces, ellipses, contradictions, disorders, allusions, repetitions. The reconstruction of the hidden order within these hieroglyphs remains to be done. [...] A systematic work of recovery is needed to discover what Gramsci wrote in the true, obliterated text of his thought” (Anderson 2017: 30).

Cirese, also writing in the 1970s, is more in tune with Gramsci's fluid and flexible thought than Anderson, noting that “the specific differences which Gramsci insists on as soon as he has connected things at a general level are almost more radical and decisive than the affinities” (Cirese 1982: 240). Nonetheless, he shares Anderson's desire to bring order to the notebooks. His aim is to “bring out the general principles underlying” what he terms “the three cardinal features of Gramsci's definition of folklore”, namely that folklore represents “a conception of the world” that is “characteristic of the subaltern classes”, and that is “in opposition to official conceptions” (Cirese 1982: 215). One problem with this, or any attempt to fix Gramsci's understanding of folklore in any definitive way is that “folklore” in the notebooks is such a shifting creature that it is difficult to identify *any* consistent principles beyond a lack of rigour and coherence: “there is nothing more contradictory and fragmentary than folklore” (Gramsci 1985: 194). And while folklore as a “conception of the world” is *primarily* associated in the notebooks with subaltern groups, those “social strata which are untouched by modern thought” (Gramsci 1992: 186), this resolutely secular thinker also writes: “all religions, even the most refined and sophisticated, are ‘folklore’ in relation to modern thought” (Gramsci 1985: 190). Further evidence of the instability of Gramsci's concept is that having linked folklore to those “untouched by modern thought”, he goes on to claim: “Even modern thought and science furnish elements to folklore, in that certain scientific statements and certain opinions, torn from their context, fall into the popular domain and are ‘arranged’ within the mosaic of tradition” (Gramsci 1992: 187).

2. See Green 2011 for an argument that the role of censorship in shaping the notebooks has been exaggerated.

In his article Cirese cites these passages indicative of the fluidity of “folklore” for Gramsci. At the same time he remains committed to his project of systematising the Sardinian Marxist’s understanding of this protean entity. But perhaps the very project of seeking a coherent and stable theoretical entity goes against the grain of the thinker we find in the notebooks – a thinker whose aim was not to create an armature of stable and rigorous theoretical concepts but to understand the particular, and ultimately unique, ways history unfolds in a given time and place? When we read the notebooks, maybe it is more productive to focus on the twists and turns of his thinking as their author moves from one topic to another, and the ways in which the meanings of concepts like folklore, the state, and civil society shift as they are deployed to analyse different historical realities? Joseph Buttigieg argues forcefully for just such an approach in his 1994 article, *Philology and Politics: Returning to the Text of Antonio Gramsci’s Prison Notebooks*, writing “the study of Gramsci’s thought in the corpus of the *Quaderni* [...] enables us to understand the extent to which Gramsci’s thought is alive and unified precisely *through* its fragmentariness” (Buttigieg 1994: 117, Buttigieg’s emphasis).

The importance of folklore

Like all of us, Gramsci was a product of his historical moment. While he explicitly rejected any simple teleological narrative³, he also saw human history as progressive. The outcome of the struggle between contending forces in society might be inherently unpredictable, the shape of the future unknown, nonetheless, human society was moving forward. Take, for instance, this passage in the notebooks:

We are all conformists of some conformism or other, always man-in-the-mass or collective man. The question is this: of what historical type is the conformism, the mass humanity to which one belongs? When one’s conception of the world is not critical and coherent but disjointed and episodic, one belongs simultaneously to a multiplicity of mass human groups. The personality is strangely composite: it contains Stone Age elements and principles of a more advanced science, prejudices from all past phases of history at the local level and intuitions of a future philosophy which will be that of a human race united the world over. To criticise one’s own conception of the world means therefore to make it a coherent unity and to raise it to the level reached by the most advanced thought in the world (Gramsci 1971: 324).

3. See Crehan 2002: 76-80, for Gramsci’s rejection of a teleological historical narrative.

It is worth noting the stress that Gramsci places on the need to adopt a critical attitude to whatever “conformism” we happen to have acquired in the course of our socialization – in large part because he recognises the power of the “conformisms” that possess us through an unconscious osmosis.

Conceptions of the world shaped by the kind of “folklore” (*folclore*) familiar to Gramsci from his Sardinian childhood, were conformisms that needed to be critiqued. This is a very different attitude to that of Italian folklorists of the time, who (to quote from a survey essay Cirese wrote for the *American Journal of the Folklore Institute*) believed in

the existence of a “people” representing the “spirit of the nation,” the complete authenticity of popular culture as opposed to the falsity of “foreign” political institutions, the absolute “spontaneity” of the products of the “popular spirit” and above all of the popular poems and songs, and the “artificiality” of literary artistic poetry (Cirese 1974: 14).

Such romanticism was totally rejected by Gramsci, who saw it as casting a sentimental veil over the harsh realities of the lives lived by most Italian peasants, a harshness stemming from the economic and political realities of post-unification Italy. As someone with close personal experience of rural Sardinia, he saw “folklore” not as some pure, “authentic” representation of the “spirit of the nation”, but as a collection of heterogeneous fragments that were in general retrograde. The primary value of these fragments, as he wrote in a note, which is at the heart of Cirese’s article, lay in the rare evidence they provide of “all the conceptions of the world and of life that have succeeded one another in history” (Gramsci 1985: 189). This evidence, however, is “adulterated and mutilated”. Not, it should be stressed, that Gramsci thought that somewhere behind these mutilated fragments lay an unmutated, coherent conception of the world:

The conception of the world [underlying folklore] is not elaborated and systematized because, by definition, the people (the sum total of the instrumental and subaltern classes of every form of society that has so far existed) cannot possess conceptions which are elaborated, systematic and politically organized and centralized in their albeit contradictory development (Gramsci 1985: 189).

So why does this co-founder of the Italian Communist Party nonetheless insist that folklore is “something which is very serious and to be taken seriously” (Gramsci 1985: 191)? One reason, as Cirese notes, is Gramsci’s belief in the importance of education. If they are to be effective, educators need to understand the world, or worlds, inhabited by their pupils. This means that the study of folklore should be included in the teaching training provided by the state:

the state is not agnostic but has its own conception of life and has the duty of spreading it by educating the national masses. But this formative activity, which is expressed particularly in the education system [...] does not work on a blank slate. In reality, the state competes with and contradicts other explicit and implicit conceptions, and folklore is not among the least significant and tenacious of these; hence it must be “overcome”. For the teacher, then, to know “folklore” means to know what other conceptions of the world and life are actually active in the intellectual and moral formation of young people, in order to uproot them and replace them with conceptions which are deemed to be superior (Gramsci 1985: 191).

The idea that “folklore” should be studied in order to “uproot” and “replace” it is probably not one shared by many anthropologists, but it was undoubtedly a key reason for Gramsci’s interest, although not, I would argue, the only one.

As a political activist shaped by the struggles of the early decades of the twentieth century, Gramsci saw the industrial working-class as the primary source of social transformation. For him, “the Northern urban force” was primary among “the fundamental motor forces of Italian history”, the “locomotive” that when combined with the “most advantageous” alliance of the other major forces (the Southern rural force; the Northern-Central rural force; the rural force of Sicily; and Sardinia) is capable of creating “a ‘train’ to move through history as fast as possible” (Gramsci 1971: 98). As Gramsci’s scare quotes indicate, the metaphor of the train is not exact. There is no already-laid-down rail track, nor are the different carriages driven forward by the “locomotive” mechanical entities, but rather fractious collections of sentient beings with their own ideas of where the train is, or should be, headed. Notably, of the five “fundamental motor forces of Italian history” mentioned by Gramsci, four are rural. In Italy, as he wrote in *Aspects of the Southern Question*, the proletariat had to join forces with the peasants: *together* they were the “bearers of the future” (Gramsci 1978: 462).

Crucially, for this co-founder of the Italian communist party, there was no pre-determined road to that future, already mapped out by Marxism: Marxism, he wrote, was an unfinished project, “a new culture in incubation, which will develop with the development of social relations” (Gramsci 1971: 398). Tellingly, he endorses Rosa Luxemburg when she writes of

the impossibility of treating certain questions of the philosophy of praxis [Gramsci’s usual way of referring to Marxism] in so far as they have not yet become *actual* for the course of history in general or that of a given social grouping (Gramsci 1971: 403-404, Gramsci’s emphasis).

In the Italy of the inter-war years with its large rural population, progressives were doomed to failure if they treated peasants simply as an undifferentiated, and backward-looking mass who must blindly follow the lead of the working-class “locomotive”. Progressives needed to engage with the peasant masses and win their support, a process that begins with a genuine attempt to understand them in all their contradictory heterogeneity. Folklore provided vital evidence, albeit “mutilated and adulterated”, of how peasants saw the worlds they inhabited. “Folklore”, Gramsci writes, “can be understood only as a reflection of the conditions of life of the people, although folklore frequently persists even after those conditions have been modified in bizarre combinations” (Gramsci 1992: 187).

Peasant “conceptions of the world” in the notebooks may be characterised as not only fragmentary but generally reactionary, but this is not always the case. Within the contradictory heterogeneity of “folklore” Gramsci sees progressive as well as reactionary elements. For instance, contained within the popular forms of Catholicism prevalent among peasants – defined by Gramsci as part of the folklore bundle – are “[i]mperatives [...] that are much stronger, more tenacious and more effective than those of official ‘morality’” It is necessary, however, to

distinguish various strata: the fossilized ones which reflect conditions of past life and are therefore conservative and reactionary, and those which consist of a series of innovations, often creative and progressive, determined spontaneously by forms and conditions of life which are in the process of developing and which are in contradiction to or simply different from the morality of the governing strata (Gramsci 1985: 190).

Folklore for Gramsci emerged out of the realities of peasant life. One of the crucial insights of Cirese’s article is his stress on Gramsci’s “political and theoretical commitment” to the “relationship between cultural phenomena and the social groups by which they are conveyed” (Cirese 1982: 242).

An example of Gramsci’s interest in the complex and heterogeneous threads to be found in the “folklore bundle”, and their links to specific historical realities, is his note on the nineteenth-century millenarian, peasant revolutionary Davide Lazzaretti (Gramsci 1996: 18-20)⁴. His new Republic, Lazzaretti declared, would “not be the republic of 1848” but “the Kingdom of God, the Law of Justice that has succeeded the law of Grace” Other commentators had linked Lazzaretti’s millenarian vision to atavistic memories of 14th century legends. Gramsci, however, saw it as a phenomenon

4. All subsequent quotes in this paragraph are from this note.

related to its particular historical moment, connecting it both to the influence of an anti-monarchical priest, Onorio Taramelli (described by Gramsci as “a man of fine intelligence and wide learning”), and the peasant rebel’s “desire to differentiate himself from 1848, which had not left good memories among the peasants in Tuscany”. In short, who peasants are, what they believe, and the political movements to which they are attracted, can only be discovered through empirical investigation.

An effective, oppositional conception of the world that views the world from the vantage point of those subordinated by the existing capitalist order, and that challenges its hegemony in a serious way, has to be rooted in subaltern experience, and speak to that experience. Subaltern narratives emerge initially as incoherent fragments, the “rough and jagged” embryonic “beginnings of a new world” (Gramsci 1971: 343). This is inevitable given that subaltern groups – even urban ones – inhabit a world saturated with narratives of the world that view things from the vantage point of the dominant. Nevertheless, these “rough and jagged” beginnings are the foundation of that new world: “Is it possible that a ‘formally’ new conception can present itself in a guise other than the crude, unsophisticated version of the populace?” (Gramsci 1971: 342). In other words, there is no already-present, counter-hegemony waiting in the wings. The work of transforming the embryonic “beginnings of a new world” into coherent and effective political narratives is done by intellectuals. Not intellectuals as traditionally understood, but the organic intellectuals a subaltern group itself creates as it emerges from subalternity (see, for instance, Gramsci 1971: 334-335).

While Gramsci had no doubt that the *primary* force with the potential to drive history forward was the industrial working-class, he was equally clear that in the Italy of his day with its large rural population, progressives had to pay attention to peasants and take their understandings of their lived experience seriously. The “creative and progressive innovations” generated by peasants needed to be incorporated into the progressive narrative. A famous letter Gramsci wrote to his sister-in-law Tatiana Schucht soon after his arrest is relevant here. In the letter he lays out his study plans while imprisoned, mentioning four main topics: the history of Italian intellectuals; comparative linguistics; Pirandello; and the serial novel and popular taste in literature. For him, as he explains to Tatiana, “there is a certain homogeneity among these four subjects: the creative spirit of the people in its diverse stages and degrees of development is in equal measure at their base” (Gramsci 1994: 84). The “creative spirit of the people”, I suggest, was also present for Gramsci in folklore. Following that creative spirit through

time and space, however, demanded flexibility in the concepts used to capture it, and it is this flexibility that explains many of the notebooks' "spaces, ellipses, contradictions, disorders, allusions, repetitions" so frowned on by Anderson (2017: 30).

In the case of folklore, maybe it is more productive to accept the unstable, protean character of the relationship between "folklore" and "peasants", the specific nature of which can only be determined through careful, empirical investigation of the specific context, rather than attempting to identify some clear and constant, underlying "general principles" (Cirese 1982: 215)? As Gramsci writes in a note quoted by Buttigieg in his 1994 article:

If it is necessary, in the perennial ebb and flow of events, to establish concepts, without which reality would be incomprehensible, it is also necessary – indeed it is indispensable – to establish and to bear in mind that mutable reality and concept of reality must be historically understood as inseparably bound together, even though they are logically distinguishable ([QC, 1241] quoted in Buttigieg 1994: 120).

REFERENCES

- Anderson, Perry, 2017 [1976-1977], *The Antinomies of Antonio Gramsci*, London and New York, Verso.
- Buttigieg, Joseph A., 1994, Philology and Politics: Returning to the Text of Antonio Gramsci's Prison Notebooks, *Boundary 2*, 21, 2 (Summer 1994): 98-138.
- Cirese, Alberto Mario, 1974, Folklore in Italy: A Historical and Systematic Profile and Bibliography, *Journal of the Folklore Institute*, 11, 1-2 (Jun-Aug 1974), Special Issue: Folklore Studies in Italy: 7-79.
- Cirese, Alberto Mario, 1982, Gramsci's Observations on Folklore, in *Approaches to Gramsci*, Anne Showstack Sassoon, ed, London, Writers and Readers Publishing, Cooperative Society Ltd: 212-247.
- Crehan, Kate, 2002, *Gramsci, Culture and Anthropology*, Berkeley, University of California Press.
- Gramsci, Antonio, 1971, *Antonio Gramsci: Selections from the Prison Notebooks*, Quintin Hoare, Geoffrey Nowell Smith, eds, London, Lawrence and Wishart.
- Gramsci, Antonio, 1978, *Antonio Gramsci: Selections from Political Writings 1921-1926*, translated and edited by Quintin Hoare, London, Lawrence and Wishart.
- Gramsci, Antonio, 1985, *Antonio Gramsci: Selections from Cultural Writings*, David Forgacs, Geoffrey Nowell-Smith, eds, London, Lawrence and Wishart.
- Gramsci, Antonio, 1992, *Antonio Gramsci: Prison Notebooks*, volume I, Joseph Buttigieg, ed, New York, Columbia University Press.
- Gramsci, Antonio, 1994, *Letters from Prison: Antonio Gramsci*, volume 1, Frank Rosengarten, ed, translated by Ray Rosenthal, New York, Columbia University Press.

- Gramsci, Antonio, 1996, *Antonio Gramsci: Prison Notebooks*, volume II, Joseph Buttigieg, ed, New York, Columbia University Press.
- Green, Marcus, 2011, Rethinking the Subaltern and the Question of Censorship in Gramsci's *Prison Notebooks*, *Postcolonial Studies*, 14, 4: 387-404.
- Williams, Raymond, 1977, *Marxism and Literature*, Oxford, Oxford University Press.

ANNIVERSARY FORUM

Farsi soggetto politico

Considerazioni sul tradursi del folklore in politica

Riccardo CIAVOLELLA

CNRS / École des hautes études en sciences sociales, Paris

Contribution to *Anniversary Forum: Cirese 101. Rereading Gramsci's Observations on Folklore*, Antonio Maria Pusceddu, Filippo M. Zerilli, eds, *Anuac*, 11, 1, 2022.

Tra le tante affinità che si sono cercate tra il pensiero gramsciano e l'antropologia (Crehan 2010; Pizza 2020) vorrei qui proporre di aggiungerne una: costituiscono entrambi delle pratiche teoriche (o delle teorie pratiche) capaci di sottoporre sé stesse alla propria interpretazione. In questo c'è ben di più del semplice carattere riflessivo o di una vocazione all'auto-analisi. Entrambi considerano ogni concezione del mondo e ogni gesto del pensiero – e dunque anche sé stessi – non un prodotto isolato e assoluto dello *spirito*, quanto un prodotto *storico*, intendendo con ciò non solo la loro iscrizione in un tempo dato, ma anche e soprattutto il loro legame con l'insieme dei rapporti sociali.

È noto che Gramsci considerasse in questa prospettiva la *filosofia della praxis* – formula con la quale nominava e al tempo stesso espandeva la teoria del marxismo – come una concezione del mondo capace di spiegare sé stessa. In altri termini lo ricorda anche Cirese (2008a: 485): il marxismo per Gramsci era una concezione del mondo che si rende necessaria *politicalmente* – e non *meccanicamente* – in un conflitto per l'egemonia, storicamente determinato, tra subalterni e classi dirigenti e per risolvere, a favore dei primi, la loro dialettica tra concezioni del mondo disorganiche e disgreganti da una

This work is licensed under the Creative Commons © Riccardo Ciavolella

Farsi soggetto politico: Considerazioni sul tradursi del folklore in politica

2022 | ANUAC. VOL. 11, N° 1, GIUGNO 2022: 65-74.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/anuac2239-625X-5280



parte e concezioni del mondo “ufficiali” e conservatrici dall’altra. È nel rapporto con quest’idea di superamento dell’esistente che Cirese identifica però una distinzione, non sempre netta ma presente – perlomeno per quanto riguarda l’epoca del suo scritto –, tra la *filosofia della praxis* nella versione gramsciana e l’antropologia: la concezione politica di Gramsci si distinguerebbe dalla concezione antropologica nella misura in cui porrebbe sempre in avanti l’intenzione della trasformazione del reale, mentre la seconda potrebbe in teoria accontentarsi (ma sappiamo che spesso non lo fa) dell’intenzione di descriverlo, muovendosi “sul piano della constatazione dei fatti” (Cirese 2008a: 485). Su questa questione dell’intenzionalità tornerò nel corso della disamina, poiché credo che sia centrale per intendere il modo in cui Cirese ha provato a tramutare Gramsci in una fonte della disciplina antropologica: il suo saggio è un tentativo di trasformare alcuni concetti gramsciani in vere e proprie *definizioni* d’ordine antropologico, ma così facendo l’autore si ritrova inevitabilmente a fare i conti con la parte che di Gramsci rimane irriducibile a quest’operazione, ossia la sua riflessione sul passaggio dallo stato di fatto alla politica della trasformazione.

Per cominciare, mi sembra utile ribadire che, pur tenendo conto di una distinzione tra antropologia e pensiero gramsciano sulla base del peso differente dato all’intenzionalità (da accogliere provvisoriamente come ipotetica), entrambi iscrivono sé stessi nella *storia*. In questo senso, la forza del pensiero gramsciano, che ne spiega peraltro la sua capacità a riproporsi come chiave di lettura in tempi e in contesti culturali differenti¹, sta nel fatto che i suoi concetti – da quello di *subalternità* a quello di *egemonia*, da quello di *società civile* a quello di *intellettuale organico* – non descrivono delle realtà atemporali, ma si declinano ogni volta in modi particolari. Gramsci li formulò cercando di riflettere su un’epoca specifica – quella dell’entrata delle masse nella storia e della loro trasformazione in “popolo” – e in un contesto socio-politico particolare – quello della lotta per l’emancipazione dei subalterni sotto il fascismo e più largamente all’interno del processo di formazione nazionale italiano e del suo inquadramento in un capitalismo ormai globale. Ma per fare ciò, non smetteva di riflettere su cosa potesse significare applicare quei concetti ad altri contesti: cosa significava, ad esempio, essere *subalterno* nell’Antichità con l’istituzione della schiavitù o nel Medioevo comunale? E in uno stato di formazione recente come l’Italia, dove il processo di modernizzazione capitalistica è frazionato e ineguale, cosa significa essere subalterno e cosa significa creare egemonia?

1. Tra le varie iniziative e pubblicazioni su questo tema vedasi la più recente, il convegno *Gramsci nel mondo di oggi* della International Gramsci Society (IGS) a Cagliari nel 2021.

Per pensare ciò, Gramsci sviluppava un altro concetto, quello di *traducibilità* (suggeritogli anche dalla sua formazione universitaria in studi linguistici) (Cospito 2017), che un po' sorprendentemente è perlopiù sfuggito all'interpretazione antropologica di Gramsci, anche se lo stesso Cirese ha avuto modo di insistere sull'importanza della linguistica nel pensiero gramsciano, a partire dai commenti che ne fece in proposito Vittorio Santoli (Cirese 2008b: 324). Per Gramsci l'atto di tradurre un'idea o una pratica – affinché sia dunque *traducibile* – richiede inevitabilmente una perdita di significato originario e un nuovo innesto nella nuova realtà; per questo costituisce un esercizio d'interpretazione ben diverso dalla semplice identificazione di analogie tra contesti differenti. La sua idea di *traduzione* partiva chiaramente da considerazioni di tipo linguistico per estendersi progressivamente verso un'idea di traduzione di concetti, poi a quella di traduzione – nel senso etimologico di “trasporto” – di esperienze politiche (cos'è stata la Rivoluzione in Russia e cosa sarebbe una rivoluzione in Occidente?), fino a un'idea di traduzione che ingloba tutte le altre: la traduzione *catartica* (Q 13) dallo stato determinato della soggettività (la fase *economico-corporativa*) verso una soggettività storica (la *fase etico-politica*) e dunque dalla subalternità a una nuova egemonia dell'emancipazione.

È in questo senso che il pensiero gramsciano ingloba sé stesso: esso prevede *già* di essere *tradotto* secondo i contesti. Questa vocazione alla traduzione, certamente, spiega anche perché il pensiero di Gramsci sia sempre stratonato tra usi sperimentali nel contemporaneo e in contesti molteplici (senza considerare addirittura un vero e proprio travisamento colpevole, come nel caso della sua appropriazione da parte di ideologie di destra) e ritorni ad analisi filologiche. Queste tendenze, per lungo tempo divergenti, sembrano oggi trovare luoghi di sintesi negli incontri tra gli studi gramsciani, soprattutto italiani, e gli *studies* internazionali, in cui, a mio parere, l'antropologia italiana ha certamente un ruolo primordiale da giocare, tanto per la sua capacità di dialogare con la filologia di Gramsci, quanto per la sua vocazione disciplinare per una comparazione che, come la *traduzione* gramsciana, non identifica semplicemente analogie, ma apre a una sorta di pensiero del multiverso umano che va oltre l'universalismo e il relativismo. Le tensioni tra una postura filologica nell'interpretazione e una postura innovativa nell'uso di Gramsci è pur sempre presente nell'antropologia italiana stessa: se nel saggio in questione Cirese si poneva chiaramente come *traduttore* dei concetti gramsciani in antropologia, in altre occasioni rimproverava all'Er-

nesto de Martino del periodo *gramsciano* del dopoguerra di aver innestato artificialmente su una postura che si voleva ispirata a Gramsci un concetto di “folklore progressivo” che in Gramsci non si trovava (Cirese 2008b: 324)².

Venendo dunque alle celebri considerazioni di Cirese (2008a) sulle *Osservazioni sul folklore* del Gramsci carcerario, si potrebbe dire, sulla base di quanto detto, che l’operazione dell’antropologo assomigli molto, essa stessa, a una *traduzione* dei concetti gramsciani di *concezione del mondo*, *filosofia spontanea* e soprattutto *folklore* in concetti antropologici. L’operazione richiede però a Cirese di sviluppare la sua analisi in due tempi distinti: una prima fase nella quale i concetti gramsciani vengono descritti, interpretati e reinnestati come concetti operativi per lo studio della cultura in senso antropologico, insistendo come noto sulla prospettiva dei *dislivelli interni* di cultura; e una seconda fase dove, chiedendosi se quanto presentato non sia troppo schematico (“i conti tornano, ma forse in modo troppo perfetto”, p. 477), Cirese si confronta, sempre dal punto di vista dell’antropologo, con quella parte del pensiero gramsciano che sembra sfuggire all’analisi antropologica: la parte dell’intenzionalità politica, della produzione di una concezione del mondo nuova, del rapporto tra *spontaneità* e *direzione consapevole* e dunque tra *masse* e *intellettuali*, della traduzione o passaggio, come detto, dai dati reali – quelli della subalternità espressa ad esempio dal folklore storicamente significativo ma inoperante – alla *politica*. Questa duplicità di fasi della disamina ciresiana si incrocia con un’altra, già messa in luce da Fabio Dei (2011: 502): quella tra una fase in cui Cirese cerca in un Gramsci teorico della cultura una legittimazione dell’antropologia come studio della cultura, e più particolarmente della cultura popolare; e una fase in cui Cirese riflette su un’apparente ambiguità di un Gramsci teorico politico nei confronti del folklore, tra la critica per “l’insieme di frammenti indigesti” e la restituzione ad esso di una dignità e di un significato storici e politici.

Per questa ragione, come altri ritengo che la riflessione di Cirese possa essere considerata, in una prospettiva storica sull’incontro dell’antropologia con il pensiero gramsciano, come il punto focale nell’articolazione del dibattito, un’articolazione intesa sia in senso temporale che in senso geografico:

2. Non ho qui lo spazio per addentrarmi nella questione, ma dalla ricerca che sto effettuando sulle tracce del campo etnografico di de Martino in Romagna all’alba degli anni ‘50, risulta chiaro quanto l’antropologo napoletano fosse stato influenzato dal fatto che, all’epoca, in Romagna sorgeva una cultura popolare di tipo nuovo, legata alla nuova classe sociale dei braccianti, slegati e spesso politicamente antagonisti della vecchia mezzadria legata a un folklore “tradizionale”.

tra quanto fu fatto e detto in Italia prima dell'articolo di Cirese (penso allo sviluppo della demologia italiana, agli stessi scritti gramsciani e ai lavori di de Martino e in particolare quelli sul *folklore progressivo*) e quanto è stato detto, fatto e scritto in Italia e soprattutto sul piano internazionale dall'antropologia politica, con un uso – talvolta molto disinvolto – dei concetti gramsciani. L'antropologia si è spesso ritrovata impelagata negli stessi dilemmi che sottolineava Cirese: ma Gramsci era un cantore delle forme subalterne di resistenza e delle concezioni del mondo popolari o ne era un fervente critico?

Non essendo io un esegeta né uno specialista della figura e dell'opera di Cirese, quanto piuttosto un antropologo che tenta di *tradurre* i concetti gramsciani, per affrontare questi temi procederò prendendo in prestito lo stratagemma che fu di Palumbo (2008 : 303) per parlare del suo avvicinamento a Gramsci a partire da un'antropologia che ne era in parte estranea, ossia esplicitando brevemente il mio posizionamento e dando così al lettore qualche elemento per comprendere il punto di vista di chi scrive. Il mio interesse per l'antropologia e per Gramsci è nato in contemporanea, durante i miei studi universitari in Scienze internazionali e diplomatiche a cavallo del millennio, quand'era in gestazione, perfino nella provincia bolognese-romagnola, il cosiddetto movimento globale per “un altro mondo possibile”. Interessato alle forme terzomondiste e postcoloniali di una politica d'emancipazione, mi sembrava che Gramsci e l'antropologia potessero entrambi offrire elementi per pensare il qui e l'altrove, ancora una volta, non nei termini di un'analogia, ma *insieme*: cos'aveva a che fare la lotta del Sud del mondo con la provincia italiana? Una volta scoperta la “vocazione autentica” per l'antropologia, mi ritrovai in dottorato in co-tutela tra Milano-Bicocca e l'EHESS di Parigi, due contesti dove si parlava poco di Gramsci ma dove si lasciava certamente la libertà di farlo, e dove soprattutto si sviluppava un'antropologia del contemporaneo – a Parigi soprattutto nel solco di Balandier – che non rinunciava al rigore etnografico e alla profondità storico-etnologica pur aprendosi alla sperimentazione metodologica e dei linguaggi, con un'apertura critica alle diverse correnti internazionali³. Al di là della traduzione di alcuni concetti gramsciani per lo studio etnografico, storico-etnologico ed empirico di alcune realtà in Africa ed Europa, dal punto di vista epistemologico il mio itinerario di ricerca si è sviluppato in un periodo in cui l'incontro tra l'antropologia e Gramsci si faceva soprattutto in seno all'antropologia politi-

3. Fu poi quest'apertura internazionale che, dopo avermi condotto a Gramsci e all'Africa, per loro tramite sono stato “riportato” all'antropologia italiana, interessandomi in particolare al periodo più politico di Ernesto de Martino tra Resistenza e letture gramsciane.

ca internazionale, non solo sotto l'influsso degli studi postcoloniali, ma anche e soprattutto di una riflessione propriamente antropologica attorno al tema, in senso generale, della "resistenza" e dell'"infrapolitica" e sulle forme popolari o subalterne di azione, mobilitazione o enunciazione politica. A mio parere, quell'antropologia politica è rimasta ingarbugliata in un'interpretazione dicotomica del Gramsci politico – quella tra un Gramsci "alternativo", del "contropotere" e della resistenza contro l'egemonia e un Gramsci invece leninista, dirigista ed egemonico –; un'interpretazione che sul piano teorico si è tradotta, nella teoria critica e nelle scienze umane e sociali, in un'opposizione tra un Gramsci teorico della struttura del potere e di un Gramsci teorico delle forme subalterne del politico o addirittura antesignano dell'*agency*. Questa lettura biunivoca di Gramsci – che è legata intimamente a quanto criticato da Kate Crehan a proposito della versione *lite* del concetto di egemonia (Crehan 2010, vedasi anche Palumbo 2008) – è probabilmente legata al fatto che, nell'antropologia internazionale, Gramsci è spesso stato letto alla stregua di un autore post-strutturalista nella dialettica struttura/azione o potere/contropotere. Come ho cercato di spiegare altrove (Ciavolella 2019a; 2019b; 2020a), ciò non ha permesso di identificare l'elemento centrale della riflessione di Gramsci a proposito delle dialettiche tra subalternità ed egemonia, spontaneità e direzione, o altro: che il suo interesse non era quello di descrivere i due termini della dialettica come "stati", ma di intendere i processi storici che rendono possibile o meno il passaggio da uno stato, o meglio una *fase*, a un'altra. Questo corrisponde, a mio avviso, ad una particolare *antropologia* di Gramsci, nel senso di una particolare concezione dell'essere umano nella storia: quella dell'uomo come *soggetto storico* o, detto altrimenti – ma con senso equivalente, di *soggetto politico* (Ciavolella 2020b). Ciò significa certo restituire *dignità storica* alle forme popolari della cultura, in modi simili a quelli che fecero dire a de Martino che "il mondo magico" è *già* storia. Ma significa anche molto di più: che ogni gruppo è potenzialmente in grado di entrare nella storia dell'emancipazione, anche se tutto ciò è tutt'altro che scontato.

Tornando al saggio di Cirese, ci si potrebbe chiedere se questa concezione gramsciana dell'uomo come soggetto storico non sia una concezione prettamente politica, da intendersi operativamente come mezzo di lotta per la mobilitazione delle classi subalterne per la trasformazione del reale, e non sia dunque un concetto utilizzabile scientificamente dall'antropologia, come a voler identificare una verità, certo, ma nella quale la disciplina non può adentrarsi se non al prezzo di diventare altra cosa, essa stessa pura politica. Il mio punto di vista, credo sia ormai chiaro, è differente: l'antropologia, declinata appunto dall'aggettivo "politica", può assumere quella particolare con-

cezione antropologica dell'uomo come soggetto politico, senza per questo significare per forza una politicizzazione militante (che resta una scelta della persona, anche in funzione dei contesti di studio e di coinvolgimento). Sul piano epistemologico, ciò significa analizzare le situazioni etnografiche nel loro spessore storico, intendendo con ciò non soltanto una profondità temporale e una sedimentazione di fatti, ma appunto le condizioni e le possibilità nelle quali può – o non può – effettuarsi quel passaggio – che come dice bene Cirese è *qualitativo* – dalla subalternità alla soggettività politica. D'altronde, lo stesso Gramsci aveva definito – quasi in un atto fondante di una sociologia storico-politica – dei *criteri metodologici* per lo studio delle classi subalterne – nel famoso Quaderno 25 sulla *storia dei gruppi subalterni* che sfugge purtroppo all'analisi ciresiana – con i quali si tenta di comprendere come ricostituire una storia frammentaria della partecipazione dei subalterni alla storia stessa.

È dunque da una prospettiva che mette al centro quest'idea di storicità e di soggettività politica che mi sembra di poter ora tornare a un'ultima disamina critica del saggio di Cirese. Nello stesso modo in cui il carattere innovativo dell'interpretazione ciresiana sia da apprezzare in relazione al suo tempo (la fine degli anni '60), ogni interpretazione delle considerazioni gramsciane sul folklore e sulla cultura dovrebbe partire dal riposizionarle nell'epoca e nelle sollecitazioni del presente che fu di Gramsci – operazione che, ricordo, è il primo passo per poter effettuare in seguito una *traduzione* dei concetti gramsciani per studiare altri tempi e altri luoghi. Questo però non è nelle preoccupazioni di Cirese, quantomeno nel saggio in questione, dove le riflessioni di Gramsci sul folklore sono in un certo senso ipostatizzate e *tradotte* in *definizioni* d'ordine antropologico, non senza qualche eccesso schematico. Come ha avuto modo di affermare Fabio Dei, Gramsci aveva in mente specifiche concezioni del folklore, quelle degli studi positivistiche delle culture popolari di inizio Novecento; e quest'analisi critica serviva sia a comprendere come i mondi conservatori, borghesi o premarxisti avessero interpretato lo spirito delle masse subalterne, sia per trovare nuovi mezzi per comprenderli e innestarli sulla produzione di una nuova concezione del mondo per la loro emancipazione. Qualsiasi riflessione esauriente sul rapporto tra antropologia e Gramsci, quindi, dovrebbe includere un'analisi di come egli si posizionò criticamente contro gli albori delle discipline positivistiche: dalla critica dell'antropologia lombrosiana, certo, fino anche alla critica della sociologia di Henri de Man sull'adattamento *migliorista* dei proletari al loro sfruttamento, passando dalla critica – già presente ne *La questione meridionale* del 1926 – di antropologi come Alfredo Niceforo, il quale, da siciliano, giustificava il sottosviluppo del Meridione su basi razziali. Da que-

sto punto di vista, Gramsci faceva qualcosa – come nell’analisi del movimento di Davide Lazzaretti – che gli antropologi hanno tentato di fare spesso dal secondo dopoguerra in poi (penso alle analisi di Peter Worsley e Max Gluckman sul movimento Mau Mau) (Ciavolella 2016): sottrarre l’analisi dell’esperienza subalterna al discorso “ufficiale”, che tende ad identificare le ragioni della subalternità in una devianza iscritta naturalmente o culturalmente nei subalterni, per spiegarne invece le ragioni politiche.

L’assenza di un’analisi storicizzante della riflessione gramsciana non permette, a Cirese, non soltanto di capirne le ragioni e le sollecitazioni del suo presente, ma nemmeno di cogliere i modi in cui i significati di *folklore* o di *subalternità*, ad esempio, si *traducano* in tempi e in luoghi differenti. Per fare un rapido salto nel presente, ad esempio, sarebbe forse possibile considerare che i discorsi “ufficiali” delle élite liberali siano dominanti, ma sarebbe difficile considerare la diffusione di *fake news* e di teorie complottiste come fenomeni dal carattere puramente disorganico, siccome essi si fanno sempre più *senso comune* (Crehan 2016). Questo non solo perché le società contemporanee siano essenzialmente diverse da quelle del passato, con quella “trasformazione antropologica” identificata da Pasolini col consumismo che si è generalizzata nello spazio globale e nello spazio mediatico per rimescolare le carte dell’alto e del basso della cultura; ma anche perché la storia, come Gramsci insegna, è fatta di fasi, di cicli e soprattutto di crisi: di crisi dell’egemonia.

È su questo punto che mi sembra di poter identificare due problemi fondamentali nell’interpretazione ciresiana di Gramsci e che trovano la loro origine in quella ipostatizzazione dei *concetti* in *definizioni*. Prima di tutto, mi sembra che questo lavoro di sistemazione proceda attraverso una serie di ipotesi su equivalenze formali che trovano il loro comune denominatore nell’opposizione tra alto e basso della società. Ciò permette certamente di mettere in risalto – contro ogni presupposto della vecchia antropologia nel trovare omogeneità interne a culture intese come isole della storia – la dialettica insita all’approccio gramsciano allo studio di tutte le sfere della vita sociale: *folklore/cultura ufficiale* nella sfera culturale; *proletari/borghesia* nella sfera socio-economica; *subalternità/egemonia* nella sfera politica. L’operazione, tuttavia, ha come effetto di creare equivalenze formali tra tali differenti sfere: Cirese pensa al rapporto tra queste nei termini dell’*analogia* e non in quelli della *traduzione*, secondo i quali invece, in una prospettiva gramsciana, cultura, economia e politica sono interrelati *organicamente*, ma non per questo tra loro omogenei o isomorfi. In una prospettiva che supera sia il meccanicismo di un materialismo volgare, sia lo storicismo prettamente idealista, il loro rapporto è un rapporto storico, nel quale la dimensione

politica funge da motore propriamente umano di articolazione tra le condizioni storiche, strutturali se vogliamo, che limitano la libertà umana e l'impeto volontaristico e libertario. In questa dimensione propriamente politica, che è al contempo *embedded* nel resto delle dimensioni sociali e relativamente autonoma rispetto ad esse, si situa un punto nevralgico della formulazione gramsciana che non mi sembra colto da Cirese: le condizioni di subalternità ed egemonia possono sembrare consolidate e inscalfibili come dura pietra, eppure sono prodotti storici che possono essere modificati. La subalternità, ricordiamolo, non è solo un eufemismo per parlare di proletari, ma identifica una posizione politica e non per forza una condizione di classe: quella dei gruppi che "subiscono l'iniziativa delle classi dominanti". E l'egemonia, lungi da quell'idea di "discorso dominante" o "struttura del Potere" al quale ci hanno convinto di pensare i post-strutturalisti, è un successo storico, ma per questo relativo a un tempo e a un contesto dato, nel quale alcuni gruppi sociali riescono a produrre un'articolazione *organica* tra cultura, economica e politica attorno ai propri interessi. Per tornare, in conclusione, all'interpretazione di Cirese incentrata sugli aspetti culturali e solo sussidiariamente sugli aspetti politici, considerare la dialettica subalternità/egemonia come un riflesso dell'opposizione tra folklore e cultura ufficiale significa non darsi la possibilità di vedere che anche la cultura ufficiale, ciclicamente, perde il proprio carattere egemonico (e in tal caso gli intellettuali una volta *organici* diventano *tradizionali*) e l'egemonia può entrare in crisi (venendo surrogata magari da forme di *demagogia deleteria*, da *rivoluzioni passive* o da forme violente di *dominio*) e aprire quel periodo di *interregno*, che si paventa tanto al giorno d'oggi, nel quale nascono i mostri. Ma dal quale bisogna pur partire per costruire il domani.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Ciavolella, Riccardo, 2016, L'émancipation des subalternes par la "culture populaire". La pensée gramscienne et l'anthropologie pour appréhender l'Italie de l'après-guerre et le Tiers monde en voie de décolonisation (1948-1960), *Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, 128, 2. <http://journals.openedition.org/mefrim/2947>.
- Ciavolella, Riccardo, 2019a, The changing meanings of people's politics. Gramsci and anthropology from the history of subaltern groups to contemporary subject, in *Revisiting Gramsci's Laboratory*, Francesca Antonini, Aaron Bernstein, Lorenzo Fusaro, Robert Jackson, eds, Leiden, Brill: 266-284.
- Ciavolella, Riccardo, 2019b, *Gramsci, l'antropologia e la "politica del popolo"*, in *Egemonia e modernità in Gramsci*, Fabio Frosini, ed, Roma, Viella.

- Ciavolella, Riccardo, 2020a, Les deux Gramsci de l'anthropologie politique. Autour du débat sur domination et émancipation, *Condition humaine / Conditions politiques*, 1. <https://revues.mshparisnord.fr/chcp/index.php?id=109>.
- Ciavolella, Riccardo, 2020b, Hegemony and the political subject in anthropology, in *Cultural Hegemony in a Scientific World. Gramscian Concepts for the History of Science*, Massimiliano Badino, Pietro Daniel Omodeo, eds, Leiden, Brill: 58-79.
- Cirese, Alberto Mario, 2008a, Concezioni del mondo, filosofia spontanea e istinto di classe nelle *Osservazioni sul folclore* di Antonio Gramsci [1969-70], *Lares*, 74, 2: 467-498.
- Cirese, Alberto Mario, 2008b, Interventi al seminario *Gramsci ritrovato tra Cirese e i cultural studies*, in *Gramsci ritrovato*, numero monografico, *Lares*, 74, 2: 321-332.
- Cospito, Giuseppe, 2017, Traducibilità dei linguaggi scientifici e filosofia della praxis, *Filosofia italiana*, 2: 47-65.
- Crehan, Kate, 2010 [2002], *Gramsci, cultura e antropologia*, Lecce, Argo.
- Crehan, Kate, 2016, *Gramsci's Common Sense. Inequality and its narratives*, Duke University Press.
- Dei, Fabio, 2011, Gramsci, Cirese e la tradizione demologica italiana, *Lares*, 77, 3: 501-518.
- Deias, Antonio, Giovanni M. Boninelli, Eugenio Testa, eds, 2008, *Gramsci ritrovato*. numero monografico, *Lares*, 74, 2: 247-416.
- Palumbo, Berardino, 2008, Intervento alla Tavola rotonda *Gramsci tra cultural studies e antropologia*, in *Gramsci ritrovato*, numero monografico, *Lares*, 74, 2: 303-309.
- Pizza, Giovanni, 2020, *L'antropologia di Gramsci. Corpo, natura, mutazione*, Roma, Carocci.

ANNIVERSARY FORUM

Cirese 101

Notas mexicanas con “un saludo al modo antiguo”

Jorge A. GONZÁLEZ

Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México

Contribution to *Anniversary Forum: Cirese 101. Rereading Gramsci's Observations on Folklore*, Antonio Maria Pusceddu, Filippo M. Zerilli, eds, *Anuac*, 11, 1, 2022.

En este breve texto¹ expondré en forma de fichas de trabajo que en vez de analíticas serán más cercanas al registro biográfico de algunos de los puntos centrales de mi experiencia académica y personal con Alberto Cirese, con motivo de su aniversario 101. En el núcleo argumentativo está la influencia de su obra en mi propia trayectoria académica. Además de un riguroso científico, Cirese tenía una especial sensibilidad por las formas narrativas populares cantadas, en particular por el corrido mexicano y otras formas de canciones. Por esta razón, a lo largo del texto irán desplegándose algunas memorias sonoras significativas.

Primer contacto: 1976

Un día cualquiera, dentro de una sesión de asesoría con Gilberto Giménez en la universidad, sin la menor piedad para un estudiante, salí bajo el brazo con la revista francesa *Dialectiques* 4/5 dedicado por entero a Gramsci en la que tenía que leer un texto: “Conceptions du monde, philosophie spontanée, folklore” de un tal Alberto M. Cirese (1974). Como pude y con la inapreciable ayuda de Catherine Héau, poco a poco comencé a entrar en la lectura de Gramsci visto y trabajado desde la óptica de Cirese. Mi primer contacto con su obra fue en francés académico.

1. Agradezco a Antonio M. Pusceddu y a Francesco Zanotelli la invitación y la paciencia en la espera de esta breve y episódica colaboración. La revista *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* prepara un número especial sobre la influencia del pensamiento y la obra de Cirese en México y América Latina.



La particular posición gramsciana de Cirese sobre la cultura popular, cayó como agua fresca en medio de la aridez de una discusión de larga data en México que tocaba no solo cuestiones conceptuales, sino prácticas y políticas emanadas directamente del movimiento revolucionario de una guerra que duró más de una década en casi todo el país y que al romper la continuidad cultural de la Colonia española y del durísimo siglo XIX, en el que después de la independencia de España, México tuvo que sortear dos “emperadores”, invasiones de los Estados Unidos de América y de Francia, la pérdida de más de la mitad del territorio y la debacle económica del momento, la revolución triunfante se planteó la creación de una “nueva raza”, ni española, ni indígena, ni negra sino de su evolución mezclada.

Una mestizofilia (Stern 2000) por encima de cualquier diferencia y rezago sociocultural para “desindianizar” y desafricanizar lo más pronto posible esta *nueva nación*. Las políticas públicas se orientaron entonces a la confección de una inédita e imaginada Cultura Nacional por encima de las múltiples “culturas” étnicas que a su modo habían resistido siglos enteros de esclavitud, miseria, despojo y visibilización negativa que perdura hasta hoy en esta primera veintena del siglo XXI².

Mercedes Sosa
Cinco siglos igual

<https://www.youtube.com/watch?v=eG6ux4ErAoM>

Diversas nociones se entrecruzaban y oponían en ese trance: ¿Cultura Nacional o culturas étnicas? ¿culturas populares o subalternas? ¿Cultura de clase o cultura de masas?

De un lado, románticos que suspiraban por la “verdadera” expresión del pueblo, del otro lado los modernos deslumbrados por las posibilidades de la cultura de masas, la de los llamados “medios de comunicación”. Estas divisiones también marcaban la especialización de las profesiones, de los estudios. Cada uno con su dominio, su objeto y su método.

Los antropólogos, al estudio de los pueblos indígenas. Los comunicólogos, a los efectos de la televisión, la radio, la prensa y el cine; los sociólogos a la lucha de clases como advenimiento del socialismo, los anticuarios recuperaban materiales “verdaderos” de la cultura campesina condenada a la extin-

2. Para el inicio de los años veinte del siglo pasado había decenas de “pequeñas” naciones indígenas y comunidades afrodescendientes con lenguas propias, concepciones del mundo operantes y comportamientos culturales que, para bien supremo del progreso, deberían enorgullecernos (por su imperial pasado, en el caso de los indígenas), pero disolverse en el presente.

ción. Y además de esta diversidad de enfoques, la posibilidad de entrecruzarse de modo metodológico o teórico estaba de inicio desactivada: cada uno en su propia y segura isleta.

Es en ese momento de finales de los años setenta en el que Cirese es traído a México por iniciativa de Gilberto Giménez junto con Guillermo Bonfil a ofrecer un seminario sobre su trabajo y enfocado al estudio de las culturas populares.

Cirese se titulaba en el mismo año en que yo nacía al otro lado del mar y en el que se publican en Italia los *Quaderni*. Cuando llega a México en el verano de 1979 a hacer un seminario intensivo de un mes de duración, yo había hecho un primer estudio de campo en un pueblo campesino en el que mi objetivo era describir y comprender las formas locales de comunicación y su relación con las formas industriales moduladas por enormes industrias especializadas en la edición de visibilidad pública. Ese trabajo tuve la osadía de dejarlo sobre su mesa en La Sapienza en 1977, al no encontrarlo personalmente en esa ocasión³.

Segundo contacto: verano de 1979

Yo terminaba la investigación de campo para mi disertación de maestría en sociología en las montañas de Veracruz y conocí personalmente a Cirese en su primera visita a México.

El efecto fue intenso. A la claridad y rigor lógico de sus textos que cada vez conocía mejor, se agregaba una erudita, jocosa y vívida manera de hacer sus lecciones. Siempre aprecié su sentido humano, su sensibilidad hacia los otros, su humor y diáfana claridad en las exposiciones que daba y en las preguntas que respondía. Cirese tenía la calidad para establecer relaciones de empatía con colegas de todas las profesiones y con toda clase de personas.

Ese seminario de 1979 en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) fue determinante en mi necesidad de profundizar en la obra de Gramsci y de Cirese, quien amablemente me ofreció “patrocinio científico” en el desarrollo de lo que pudiera requerir.

Ello comenzó con el comentario de aquella disertación de licenciatura que dejé en Roma. Su respuesta, siempre con interés y humor, parafraseando a Lenin, fue que mi trabajo era “un paso adelante y dos atrás”. Orientado por Giménez, que había utilizado la semiótica de Greimas dentro de la perspectiva etnosociológica con la que estudió procesos de religiosidad popular en

3. Ese trabajo fue publicado como *Dominación cultural, expresión artística, promoción popular* (Gonzalez 1980).

México (Giménez, 2013), yo había usado esquemas actanciales para el análisis de varias obras de teatro que mediante un largo proceso de investigación-acción realizamos con jóvenes campesinos. Supe de su amistad con el mismo Greimas establecida en la estancia que realizó con Levi-Strauss en el Musée de l'Homme en París y de las críticas que a su modelo le había formulado directamente Cirese, artillado con una lógica formal muy rigurosa. “El *carré semiótico* de mi querido amigo Greimas, no es ni cuadrado, ni es semiótico”, decía muy serio y de ahí pasaba a explicar detalladamente las razones de su argumentación.

De repente, sin más, un joven (yo) que iniciaba apenas su carrera conversaba con un académico en plenitud que conocía personal y críticamente a muchos autores de los que yo leía. Otro de sus comentarios resultó de magna importancia a lo largo de toda mi formación: “Cuando encuentres en tu trabajo un nudo que no sabes cómo resolver, siempre muéstralo al lector y evita el *pasticcio*. Esa frase suya me la he aplicado personalmente como norma y la he recomendado a decenas de mis estudiantes.

De Cirese puedo decir que aprendí que el trabajo académico es un servicio, por lo que debe ser hecho de primera calidad y para poder hacerlo, se requiere cultivar diversas virtudes, entre ellas, la humildad, la escucha atenta, la rigurosidad, la disciplina y la pasión por conocer lo desconocido, lo escondido y por hurgar en algunos de los enigmas que nos tejen.

Irma Serrano

Goza, goza, mariposa

www.youtube.com/watch?v=OFKZPydoZVA

Tercer contacto: 1981, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco (UAM-X)

Fue precisamente en 1979, por una invitación de Antonio Paoli, que comencé mi carrera como profesor-investigador con dedicación completa en la carrera de comunicación. En ella prevalecía un decidido giro semiológico francés que privilegiaba el análisis del discurso, las relaciones de poder y la producción de mensajes alternativos.

Mi propuesta se centró en balancear esa perspectiva semiológica y económica con el estudio de la producción cotidiana de la hegemonía en las zonas que por lo general no habían sido trabajadas en los estudios mexicanos y para ello nadie mejor que la visión marxista de Gramsci y la visión lógico-demo-antropológica de Cirese.

Por esos tiempos formé y coordiné un área de investigación que llevó el nombre de “Comunicación, Hegemonía y Culturas Subalternas”⁴. Difícilmente se podría negar la impronta gramsciana y ciresiana. Para reforzar el trabajo, invité a Cirese a dar un seminario de todo un mes en esa universidad. A él acudieron estudiosos de varias partes del país, no solo antropólogos. A diferencia del Seminario de 1979, en esta ocasión lo que le pedí a Cirese fue que desarrollara con amplitud su concepción de *desniveles de cultura* y la conceptualización de la hegemonía en Gramsci, concepto que después de mis dos primeras investigaciones académicas, se volvió el centro de mi trabajo. Debo decir que ese segundo seminario me permitió conversar, discutir y polemizar con una amplia red de colegas que me dio una visión del campo y amplió mi capital social en el campo de los estudiosos de la cultura en México.

Es 1981 el año en que me gradué de maestría. Mi trabajo, asesorado otra vez por Giménez, tuvo tres ejes conceptuales y una construcción metodológica bien definida. El estudio de la cultura de campesinos mestizos e indígenas de una zona muy alejada y asilada con técnicas etnográficas lo había encarado conceptualmente desde tres ejes: los desniveles internos de cultura (Cirese), la formación del habitus de clase (Bourdieu) y las lógicas de producción del valor (Fossaert).

Como dicho texto tenía una genealogía del concepto de cultura que aprendí directamente de Giménez, la UAM-X la publicó en los Cuadernos del TICOM y se usaba como material de trabajo para los estudiantes. Posteriormente la Universidad Autónoma de Baja California, Campus Mexicali lo publicó como libro (González 1990)⁵.

Así, las enseñanzas de Cirese comenzaron a ser estudiadas en México, pero no en las escuelas de antropología o sociología, sino en las de comunicación. El texto fue muy bien recibido, y siguiendo los consejos de Cirese, a pesar de haber mostrado mis lagunas, comprendí que lo que de verdad me había propuesto, es decir, aportar elementos para comprender *cómo se construye la hegemonía* en esa zona tan aislada social y geográficamente, no lo logré. Después al revisar críticamente mi trabajo de la sierra, comprendí que la relación social de hegemonía tenía que construirse no en lo que separa a las culturas, sino en lo que pueden *compartir*. La propuesta de Cirese sobre

4. La carrera de comunicación de la UAM-X fue diseñada como una excepción a las demás carreras de la disciplina. Se pretendía formar estrategias de la comunicación.

5. Ese mismo texto fue traducido al portugués (Gonzalez 2016).

las “formaciones culturales transclasistas o elementalmente humanas” me daba una dirección muy relevante. De ahí salió mi propuesta de los *Frentes Culturales*⁶ como una categoría teórica y metodológica para estudiar la construcción de la hegemonía más cerca de la vida cotidiana, que le debe mucho a Cirese y su interpretación de Gramsci al estudio de lo popular en las culturas.

Lalo González

El corrido de Gumaro Sotero

www.youtube.com/watch?v=MUaLnAMSNCg

Cuarto contacto: 1982

Una vez pasado el efecto de aquel seminario intensivo con Cirese y con la nueva red de relaciones que se generó a partir del seminario de 1981 y otros contactos que aportó Guillermo Bonfil, desde esa área de investigación en la UAM-X convocamos en julio de 1982 a un encuentro internacional de discusión que me permitió traer de Italia a Pietro Clemente (Siena), Amalia Signorelli (Napoli) y de nuevo a Cirese (Roma) para conversar con otros académicos. En ese mismo año, la Ciudad de México fue sede del X Congreso Mundial de Sociología de la International Sociological Association (ISA) donde fui encargado de organizar una mesa temática sobre las Culturas Populares. Ahí presenté por primera vez los rudimentos de la propuesta de los Frentes Culturales⁷.

El efecto se multiplicó y poco a poco la lectura *ciresiana* de las ideas de Gramsci comenzaron a dialogar con otras perspectivas desde la comunicación, la educación, la sociología y otras disciplinas. La exploración crítica de estas se construyó como el *filón gramsciano* en los estudios no solo políticos o de análisis de coyuntura, sino en los estudios sobre la cultura y la comunicación tuvo una recepción especialmente importante en Brasil (Marques de

6. Esa fue la idea que organizó mi trabajo para estudiar el doctorado. Todo estaba listo para ser parte de la primera generación de la apertura de este grado en Roma con Cirese, pero por diversas cuestiones no se abrió en ahí sino en el sur de Italia. Regresé de Roma y me inscribí en la Universidad Iberoamericana, que aceptó la tutoría teórica de Cirese y la tutoría metodológica de Rolando García (González 2018: 303-305).

7. Una síntesis de mi tesis sobre las ferias urbanas como Frentes Culturales (González 1991) fue premiada en el 1st. Worldwide Competition for Young Sociologists, organizado por Daniel Bertaux en el XII Congreso de la ISA en Madrid, 1990.

Melo y Fernández 2013). Sin embargo, no conozco traducciones de alguna obra de Cirese al portugués. Las ideas de Gramsci circulaban en el sur del continente, especialmente en Argentina donde los usos de Gramsci (Portantiero 1977) estuvieron muy cercanos a la militancia política y resistencia en los tiempos de la Operación Cóndor y las dictaduras en el cono sur de América y el Gramsci de la renovación del interés por el estudio de la hegemonía son dos ejemplos de las diversas lecturas de su obra⁸. La construcción de la hegemonía tendría que hacerse (y se ha hecho en la historia) sobre formas simbólicas en las que puedan reconocerse diferentes clases sociales.

En la marea posmodernista y la declarada defunción de los grandes discursos, la reflexión de Cirese sobre Gramsci y Croce respecto a la poesía popular resultó central. La perspectiva marxista de Gramsci era capaz de enriquecerse con la propuesta de Croce. Al contrario, la propuesta del llamado Papa Laico, revienta por completo si le incorporamos la relación entre cultura y clases sociales. La teoría de Gramsci es más potente.

Al mismo tiempo, la obra de Cirese alerta contra el “pansemiotismo”, del que a partir de su concepto de fabrilidad, signicidad y lo elementalmente humano hace, en mi opinión, una demoleadora crítica a esas derivaciones de la lectura de Levi-Strauss. Muchas lecciones en la mesa. La perspectiva marxista y gramsciana de las clases sociales no se deja diluir entre las formas complejas para expresar sentimientos complejos, pero hay que investigarla. Del otro lado, la perspectiva semiótica tiene pertinencia en la especificidad del análisis, no se puede separar de su componente material: también hay que documentarla, analizarla y discutirla detalladamente.

La Dinastía de Tuzantla

El campesino y el sol⁹

www.youtube.com/watch?v=KiPBKygbtG4

8. Mi primera traducción de un texto de Cirese dentro del campo académico de la comunicación, fue publicado en 1983 como pieza central de un dossier sobre las culturas populares en el número 10 de la revista *Comunicación y Cultura*, dirigida por Héctor Schmucler y Armand Mattelart y editada por la UAM-X: “Cultura obrera, cultura popular y lo “elementalmente humano”.

9. Esta versión se basa en la original que se cantaba poco antes de la revolución mexicana, con una letra ajustada, pero conserva el mismo sentido que la que le encantaba escuchar a Cirese.

Quinto contacto: 1986 El Programa Cultura de la Universidad de Colima

A finales de 1983 fui a vivir con mi pequeña y joven familia a Colima, en parte para estudiar en el terreno la Feria de Colima (ciudad capital del estado del mismo nombre en el occidente de México) y en parte para armar otro proyecto de vida familiar y académica. Renuncié a mi posición definitiva en la UAM-X y entré a la Universidad de Colima para fundar, junto con Jesús Galindo y otros colegas, el Centro de Investigaciones Sociales, dentro del cual coordiné el Programa de Estudios sobre las Culturas Contemporáneas (Programa Cultura).

A diferencia de la situación de la Ciudad de México, en Colima había que hacer prácticamente todo. Iniciamos 1985 un programa de seminarios con invitados internacionales con los que queríamos contrastar nuestras ideas: Miquel Moragas i Spa (catalán), José Marques de Melo (brasileño), Graham Murdock (inglés), Jesús Martín (español-colombiano), Mabel Piccini (argentina) y Robert Fossaert (francés). Al mismo tiempo negociaba con Cirese una estancia más prolongada donde después de mucho tiempo volviera a hacer trabajo de campo (Fig. 1).

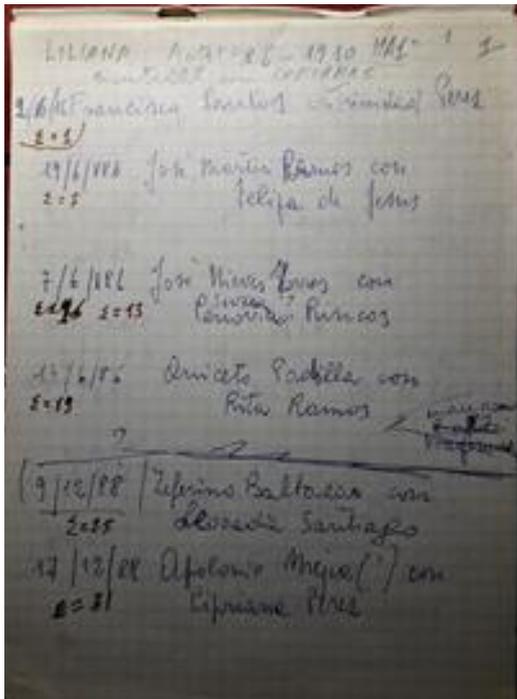


Fig.1: Cuaderno de campo de Cirese en Suchitlán (Comala, Colima), verano de 1986. Photo courtesy of Jorge A. González.



Fig.2: Programa sobre el calendario maya que Cirese desarrolló en Comala, 1986. Photo courtesy of Jorge A. González.

Para 1986 Cirese vino con Liliana Serafini a vivir a Comala y ambos trabajaron incasablemente en el archivo parroquial de Suchitlán, uno de los llamados “pueblos de indios” a ocho kilómetros al norte de Comala. El material recuperado sirvió para alimentar los datos para su modelo informático de análisis del parentesco (Fig. 2).

Alguna conferencia dio en la carrera de Comunicación de la Universidad de Colima, pero la mayor parte del tiempo lo invirtió en el trabajo de campo, asesorías sobre las cuestiones que yo trabajaba y la convivencia familiar que le fascinaba y nutría.

Su asesoría en el estudio de la relación de las telenovelas mexicanas con la sociedad fue determinante por su claridad y efectividad haciendo etnografía de las situaciones en que las familias ven dichos melodramas¹⁰. Así podemos ver que la presencia de Cirese en áreas completamente ajenas a su idea y su obra anterior, comenzaron a tener vida. También desde 1986 que fundamos *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* la traducción de textos de Cirese difundieron su pensamiento en el área de influencia de nuestra revista¹¹.

Su obra pensada para el campo de la antropología cultural italiana comenzó a circular y a difundirse poco a poco en otras áreas, especialmente en las de comunicación. Por una parte, eso fue una ventaja, pero al mismo tiempo una limitación debido a la relativa poca consistencia de un campo de estudios al que le cuesta mucho trabajar textos con el rigor que Cirese realizaba los suyos y que además durante décadas se ha regido por una pulsión por hacer estudios de casi cualquier cosa, a partir de modas académicas volátiles que en mi opinión le ha impedido consolidar una teoría científica de los procesos de transformación de los objetos en el dominio de la comunicación social (ver González 1997).

Tal vez este rasgo ha *silenciado* la productiva y original aportación de Cirese hacia otros campos. Mi concepción de los *Frentes culturales* y su evolución hacia la investigación y desarrollo de *cibercultur@* (González 2019)¹²,

10. La relación con Italia y una beca que conseguimos con el gobierno mexicano hizo posible la estancia académica de Fabio Mugnaini, discípulo de Pietro Clemente y Piergiorgio Solinas en Colima. Con Fabio publicamos un texto a partir de lo que Cirese llamaba jocosamente el “hegemonómetro” que nos sirvió para la etnografía de hogares de diversas ciudades de México (Mugnaini, González 1986). El uso de dicho protocolo estuvo detrás del primer premio nacional de tesis en toda la historia de la Universidad de Colima y el estudio realizado por tres estudiantes de comunicación, fue publicado como (Covarrubias Cuéllar, Bautista y Uribe 1994).

11. Nuestra revista ha publicado traducciones de cuatro textos de Cirese desde 1986 y su circulación cubre toda América Latina, España, Portugal, Estados Unidos de América y más recientemente en formato digital, China. Descargables en: www.redalyc.org/revista.oa?id=316.

12. Esta obra ha sido publicada en 2007 en Argentina y fue traducida al portugués en 2012. En ella hay 21 referencias directas a siete obras distintas de Cirese. Sin embargo, no veo que se haya percibido su importancia teórica en Iberoamérica.

entendida en el mundo anglosajón como “cultural governance” (Tufte, 2017: 106-123) es impensable sin su obra. A pesar de las traducciones y referencias constantes a su legado, me parece que la obra de Cirese se ha relegado al silencio en un campo al que mucho le ayudaría conocerle.

Atahualpa Yupanqui
Le tengo rabia al silencio
www.youtube.com/watch?v=k5IUqqE7RX8

Sexta: de salida

Después de su estancia de campo en Comala, me metí de lleno a coordinar la investigación sobre la relación entre la sociedad mexicana y el melodrama televisivo. Ese proyecto realizado por una red de varias instituciones y ciudades del país se llevó seis años completos. La colaboración estrecha con Cirese bajó el ritmo y siempre que podía, pasaba a saludarle a su casa de Piazza Capri 11. Cuando viene a Toluca en 1987 estábamos en pleno proceso de campo y prácticamente no tuvimos contacto. Después por cuestiones de concursos y alguna dolencia agravada con la edad, le impidieron regresar a México.

Todo el diseño del Sistema Nacional de Información Cultural (SNIC) que realicé en 1991 a petición de Guillermo Bonfil para el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes de México siempre tuvo como alter la rigurosa pasión lógica con la que nuestro profesor enfrentaba los retos. En julio de ese mismo año, unas horas después de que conversamos por teléfono sobre los avances en las metas de la producción de los sistemas y los discos compactos que por convenio se firmaron con la Universidad de Colima para el SNIC, Bonfil muere en un desafortunado accidente. Yo había sido invitado a la Universidad Complutense de Madrid para realizar un año sabático en 1992. Esto me sirvió para poder escribir *ex post facto* el marco metodológico que desarrollamos para las tres grandes fases del proyecto del Melodrama Televisivo.

A mi regreso a México, es en 1993 cuando con muchas dificultades retomamos el módulo de información básica del SNIC y comenzamos el trabajo de investigación sobre la Formación de las ofertas culturales y sus públicos en México. El objetivo era formar, capacitar y desarrollar una red nacional de investigación básica sobre la cultura en México que pudiera nutrir el SNIC y pudiera ser usado para documentar la toma de decisiones en políticas culturales. La producción de esa investigación involucró la coordinación de más de 150 colegas en 10 ciudades de México durante un año.

Para tal empresa, tuve como asesores a un pequeño grupo de especialistas con los que discutí y mejoré el proyecto y sus partes: Paul Thompson (Essex), Daniel Bertaux (CNRS), Pierre Bourdieu (College de France), Eugenia Meyer (UNAM), Elizabeth Jelín (UBA) y por supuesto, Alberto Cirese de Roma. En el proyecto más ambicioso y complejo que realicé, Alberto siempre estuvo cerca para escuchar, comentar, recomendar, prevenir.

Lo vi algunas veces más en su casa, ya bastante disminuido de salud, pero siempre lúcido y memorioso de los agradables momentos que vivió en México.

Cirese, desde que apareció en mi vida académica en aquel texto en francés, cumplió cabalmente su ofrecimiento de procurarme “patrocinio científico” (agrego, permanente) en mi carrera. Lo recuerdo muy bien, su voz, su eterno cigarrillo en la mano, su delicada y amorosa relación con mi familia, sus ojos vivaces y llenos de energía.

Su humor y su caminar con su inseparable bolsa al lado, que se fue encorvando cada vez más con el paso del tiempo y el golpe de los accidentes y enfermedades.

Por eso me gusta recordar lo que él mismo le escribió a Vittorio Lanternari:

In questa tarda vigilia, e breve, che ci resta, caro Vittorio, ci dà forza la onesta coscienza dei doveri che abbiamo sentito come nostri, e ci tiene uniti il rinnovarsi tra noi del tuo caro saluto al modo antico. Alberto (Lombardozzi & Mariotti, 2008: 299)

Alberto Cirese, querido Alberto, que tomó esta profesión como un servicio y lo cumplió con alegría, con calidad y con reconocimiento.

Y “para que la pena no parezca tanto pena”, como dicen los payadores, cierro con una de las canciones que más le gustaba que cantara.

Siempre me la pedía. Siempre se la cantaba. Como al *modo antiguo*.

Atahualpa Yupanqui

El alazán

www.youtube.com/watch?v=KtRYttkAH7A

BIBLIOGRAFÍA

- Cirese, A. M., 1974, Conceptions du monde, philosophie spontanée, folklore, *Dialectiques*, 4, 5: 83-100.
- Covarrubias Cuéllar, K. Y., A. Bautista, B. A. Uribe, 1994, *Cuéntame en qué se quedó. La telenovela como fenómeno social*, México, Editorial Trillas / Federación Latinoamericana de Asociaciones de Facultades de Comunicación Social.
- Giménez, G., 2013, *Cultura popular y religión en el Anahuac*, Aguascalientes, Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- González, J. A., 1980, *Dominación cultural. Expresión artística y promoción popular*, México, EILA.
- González, J. A., 1990, *Sociología de las culturas subalternas*, Mexicali, Universidad Autónoma de Baja California.
- González, J. A., 1991, Juego peligroso. Ferias, memorias urbanas y frentes culturales, *Diálogos de la Comunicación*, 23: 11-46.
- González, J. A., 1997, La voluntad de tejer. Análisis cultural, frentes culturales y redes de futuro, *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, III, 5: 129-150.
- González, J. A., 2016, *Sociología das clases subalternas*, Curitiba, Appris Editora.
- González, J. A., ed, 2018, *¡No está muerto quien pelea! Homenaje a la obra de Rolando García Boutigue*, México, CEIICH-UNAM.
- González, J. A., 2019, *Entre cultura(s) y cibercultur@(s). Incursiones y otros derroteros no lineales*, México, CEIICH-UNAM, primera edición electrónica.
- Lombardozi, A., L. Mariotti, eds, 2008, *Antropologia e dinamica culturale. Studi in onore di Vittorio Lanternari*, Napoli, Liguori.
- Marques de Melo, J., G. Fernandes, 2013, *Metamorfose da Folkcomunicação: Antologia Brasileira*, São Paulo, Editae.
- Mugnaini, F., J. A. González, 1986, Para un protocolo de observación etnográfica de los usos diferenciales y los modos de ver las telenovelas, *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 1, 1: 149-175.
- Portantiero, J. C., 1977, *Los usos de Gramsci*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1977.
- Stern, A., 2000, Mestizofilia, biotipología y eugenesia en el México postrevolucionario. Hacia una historia de la ciencia y el Estado, 1920-1960, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 21, 81, COLMICH.

Lombrosiani e lombrosianismi in Brasile

Livio SANSONE

Universidade Federal da Bahia

Lombrosians and lombrosianism in Brazil

ABSTRACT: Cesare Lombroso and his *scuola positiva* of criminal anthropology were highly influential in the formation of the social sciences and ethnographic sensibility in Brazil. Rather than carefully read or analysed, Lombroso and his school were cited, interpreted and somewhat creolized according to modalities specific to the socio-racial context of Brazil, revealing significant historical entanglements between social scientists in Italy and Latin America (as shown by the sojourns of the Italian scholars Guglielmo Ferrero, Gina Lombroso and Enrico Ferri in 1907-1910). The complex and never passive process of reception and reinterpretation of Lombrosian ideas was characterized by a dynamic of attraction and rejection. This article examines the reception and influence of “Lombrosianism” in Brazil, showing how and why such influence gradually vanished in the 1930s, to disappear after the Second World War.

KEYWORDS: CESARE LOMBROSO; LOMBROSIANS; RACE; DEGENERATION; GENIUS; BRAZIL.

This work is licensed under the Creative Commons © Livio Sansone

Lombrosiani e lombrosianismi in Brasile

2022 | ANUAC. VOL. 11, N° 1, GIUGNO 2022: 87-109.

ISSN: 2239-625X - DOI: 10.7340/anuac2239-625X-3996



La galassia Lombroso

Cesare Lombroso è il ricercatore e pensatore italiano più citato in America latina, perlomeno fino alla relativamente recente scoperta di Antonio Gramsci a partire dagli anni '70 del '900. In America latina, sino agli anni '70, una buona parte delle onorificenze, soprattutto nell'area della giurisprudenza e della criminologia, veniva dedicata a Cesare Lombroso (d'ora in avanti CL), e ancora nel 2002, durante una mia lezione al corso di master in diritti umani per i magistrati di Rio, uno di loro definì CL "mio maestro"! In questa parte del mondo il termine "lombrosiano" è ancora oggi in uso, nonostante che la scoperta del DNA e la conseguente nascita di una genetica divulgativa abbiano preso il posto della fisiognomica dell'epoca. Possiamo dire che CL rientra in quella ristretta cerchia di autori importanti per il pensiero sociale, e soprattutto per la sua tendenza razziale e razzista, fra i quali si annoverano anche Darwin, Gobineau e Spencer, che sono molto, troppo, citati, ma poco letti. In questo breve saggio, centrato sul Brasile, ma con qualche riferimento anche all'Argentina e a Cuba, mi occupo di un episodio chiave, cioè dei viaggi di Guglielmo Ferrero, Gina Lombroso e Enrico Ferri in America meridionale, per cercare di mettere in evidenza quelli che possiamo definire i fattori di attrazione e rigetto (*push and pull factors*) dell'ampio complesso delle idee lombrosiane in questa parte del mondo. Il saggio si basa su una ricerca relativamente approfondita realizzata in archivi in vari Paesi¹ ed è parte di un progetto più ampio sulla circolazione delle idee di razza e dell'antirazzismo tra Europa meridionale, Africa e Brasile (Sansone 2022)². Qui l'obiettivo principale è mettere in evidenza la ricezione e la grande popolarità delle idee di CL in Brasile anche se poco o nulla si sapeva sulla sua complessa traiettoria, le sue simpatie socialiste e l'opposizione al colonialismo in Africa, le ricerche sulla pellagra, gli effetti mentali della miseria o la creatività artistica tra i carcerati. Al contrario, vi era un grande interesse per nozioni e orienta-

1. La mia ricerca cominciò nell'ottimo archivio de Museo Cesare Lombroso della Università di Torino e continuò, soprattutto, nell'archivio Viesseux a Firenze, nella Biblioteca Nazionale a Roma, nella Biblioteca Giuridica a Roma, nella Biblioteca Nazionale a Rio de Janeiro, nell'Archivio della Academia Brasileira de Letras (ABL), nell'Archivio della Escola de Medicina da Bahia e nella Rare Book & Manuscript Library della Columbia University. Inoltre ho consultato i più importanti quotidiani brasiliani negli anni 1907-1910, soprattutto *Jornal do Comercio*, *Estado de S. Paulo* e *Diario da Noite*. Per lo stesso periodo ho anche consultato il quotidiano argentino *La Nacion*.

2. Ringrazio la fondazione brasiliana Capes per la borsa di studio concessami dall'ottobre 2013 al settembre 2014 e il Centro di Storia Culturale presso l'Università di Padova per avere reso possibile realizzare questa ricerca in Italia. Ringrazio anche gli anonimi revisori di *Anuac* per le utili critiche e i suggerimenti.

menti – non tutti o non solamente lombrosiani – come “criminale nato”, il rifiuto del libero arbitrio, l’associazione tra genio e follia, la relazione tra fisionomia e comportamento, le ricerche sulla patologia del banditismo, atavismo e degenerazione, lo spiritismo e la vita dopo la morte. Perlomeno in un caso, in Brasile (e anche a Cuba) una delle sue teorie fu letteralmente invertita: Lombroso era a favore del meticciato e sosteneva che se una popolazione non si meticciava con altre era passibile di degenerazione. Nell’interpretazione che in Brasile Raimundo Nina Rodrigues fa delle idee di Lombroso, e pochi anni dopo e da lui influenzato, Fernando Ortiz a Cuba, una popolazione che diviene meticcica corre il rischio di degenerare (Nina Rodrigues 1957: 125-160). Si trattava di un adattamento al contesto razziale brasiliano e al razzismo delle *élite* bianche o quasi bianche verso i neri e i meticci.

La popolarità delle idee lombrosiane deve molto a Nina Rodrigues, pioniera degli studi afro-brasiliani, morto a Parigi nel 1906, a soli 45 anni, durante il suo primo viaggio all’estero, quando contava di visitare Cesare Lombroso a Torino. Come di rigore per gli scienziati positivisti dell’epoca, il corpo fu imbalsamato da colleghi parigini e tornò così a Bahia, dove però, invece di essere messo a disposizione della medicina come Nina Rodrigues voleva, finì con l’essere seppellito per volontà della famiglia, che mostrava poco interesse per lo stile di vita e l’agnosticismo positivista di Nina Rodrigues. Egli fu medico, professore della Scuola di Medicina di Bahia, etnografo autodidatta, positivista, meticcio e razzista (forse quest’ultima cosa *malgré lui*), ma anche difensore della libertà di culto per gli afrobrasiliani e addirittura *ogan*³ della famosa casa di candomblé Gantois, che 40 anni dopo riceverà tutta una serie di sociologi e antropologi anche dall’estero (Sansone 2012, 2021). Fu proprio cercando la corrispondenza che deve essere intercorsa tra Nina e Lombroso che ho cominciato a interessarmi a Lombroso, alle sue idee, alla sua rete o galassia internazionale, alla sua originalità nel ripensare la questione sociale e razziale, e anche al suo eclettismo.

Come per molti “padri” di una disciplina o di un campo di ricerca, si sono creati dei miti di origine sul conto di Nina Rodrigues. Si sono scritti romanzi – come *Tenda dos Milagres* di Jorge Amado. Si sa di importanti “informatori chiave” per la ricerca di Nina, come il *babalao* (sacerdote del candomblé) africano Martiniano do Bonfim, presidente onorario del Secondo Congresso Afro-Brasiliano tenutosi a Salvador nel 1937. Fu anche detto che Nina Rodrigues era il “più grande propagatore delle teorie della scuola positiva di criminologia in America latina” – una frase ripetutamente citata da Elke Ammassari (1992) e Luigi Bulferetti (1975: 359). È stata scritta un’importante bio-

3. Gli *ogans* formano il consiglio consultivo delle più importanti case di Candomblé e sono sempre uomini conosciuti o politici.

grafia intellettuale di Nina Rodrigues (Correa 1996). E vi sono le narrazioni molto personali di alcuni archivisti e ricercatori, autentiche e riconosciute “vestali degli archivi”, che per oltre un secolo hanno tenuto viva (o imbalsamato) la memoria di Nina Rodrigues nella Scuola di Medicina di Bahia. Ad esempio, secondo Lamartine Andrade Lima, nel suo *Roteiro de Nina Rodrigues* (1980), Nina Rodrigues morì subito dopo aver visitato Lacassagne a Lione e CL a Torino. Oggi, invece, sappiamo che Nina Rodrigues non riuscì a incontrare il suo maestro CL. Della delegazione baiana al congresso del 1906 per celebrare i 50 anni della carriera di CL, chi arrivò fu solo il giovane e brillante psichiatra Juliano Moreira. Era un nero, figlio di una schiava, formatosi in Germania (dove sposò una tedesca), il primo ad adottare gli scritti freudiani in Brasile e conosciuto per il suo antirazzismo. Fino a oggi i carteggi di Nina Rodrigues non sono stati rinvenuti e anch’io ho trovato solo alcune tracce di Nina Rodrigues tra le carte e i documenti di CL e nella biografia di CL scritta dalla figlia Gina, ove Nina Rodrigues – indicato come colui che in Brasile applica le nuove idee nelle carceri, nei manicomi, nei giudizi penali – è definito addirittura “avvocato” (Gina Lombroso 1921: 211) e nelle citazioni di Nina Rodrigues fatte da Fernando Ortiz nella sua prima nota etnografia, *Los negros brujos*, la cui prima edizione, pubblicata a Madrid, è del 1906⁴.

Vi sono delle interessanti analogie tra il profilo di Nina Rodrigues e quello di CL, oltre alla formazione e all’interesse nello sviluppo e l’istituzionalizzazione della medicina legale, la curiosità per le misure dei crani dei briganti, l’interesse per l’antropologia, l’abitudine di collezionare (e i tipi di manufatti che essi collezionavano). Vi furono le esperienze dell’uno come medico volontario, che mise su un ospedale militare a Salvador durante la Guerra di Canudos (1894-96), e dell’altro che si arruolò volontario nell’esercito sardo

4. Ortiz scrisse il libro quando risiedeva a Genova, ove era *attachée* culturale del consolato cubano, e visitava regolarmente Lombroso a Torino. Di fatto fu lo stesso Lombroso che consigliò a Ortiz gli scritti di Nina Rodrigues, specialmente *L’animisme fétichiste*, che Nina Rodrigues pubblicò in francese per farsi leggere in Europa e che questi aveva fatto pervenire a Lombroso. Nel numero del 1895 di *Archivio di psichiatria* vi sono ben tre riferimenti a Nina Rodrigues: un riassunto dell’*Animisme fétichiste* in francese, una rassegna del suo libro da parte di CL e un altro articolo. Vi sono di nuovo due riferimenti a Nina Rodrigues nel numero 16 del 1896, l’articolo in francese *Les nègres criminelles au Brésil* e una recensione di *Les races humaines* da parte di CL. E poi CL scrisse il prologo del primo libro propriamente detto pubblicato da Nina Rodrigues, *As Colectividades Anormaes*, e de *Los Negros Brujos*. Ciò, oltre al fatto una buona parte dei testi citati da Ortiz in questo suo primo libro di successo sono in italiano, mostra non solo le influenze del pensiero italiano su Ortiz, ma che Lombroso agì come “broker” tra i pionieri degli studi afro-brasiliani e quelli degli studi afro-cubani. In molti apetti Lombroso anticipa, a modo suo, il lavoro di *trait d’union* transatlantico, mettendo in contatto ricercatori dei due lati dell’oceano interessati alla “questione nera”, che sarà poi parte integrante della carriera di Melville Herskovits (Sansone 2021).

nel 1859, fu chiamato durante la campagna contro il brigantaggio nel 1862 e didistaccato come medico di battaglione, terzo reggimento fanteria, a Palmi (Reggio Calabria) nel 1862 per tre mesi (Lombroso 1898). Non misurò crani di briganti, i dati craniologici sui calabresi (non sui briganti) sono ricavati dall'atlante di Antropometria militare di Rodolfo Livi, come si può desumere dalla consultazione delle fonti dirette (Lombroso 1898). Inoltre la ricostruzione della biografia tanto di CL come di Nina Rodrigues è complicata sia dallo smembramento dei loro archivi e collezioni personali sia dai loro stessi eccessi biologizzanti, che hanno fatto sì che poca attenzione fosse prestata dai posteri alla complessità della carriera. Entrambi saranno da molti ricordati soprattutto come alfieri del razzismo⁵.

Sulle tracce di Nina Rodrigues ho però trovato alcuni pezzi e molti dettagli di quella che definirei una "galassia": una rete internazionale, il cui centro era il laboratorio di CL, ma che presto creò alcuni sub-centri, guidati da discepoli o epigoni di CL. Era una rete forte in molti paesi europei (Francia, Germania, Olanda, ma anche Portogallo, Spagna, Russia e Inghilterra) (Montaldo, Tappero 2009), arrivava fino ad Australia, India, Stati Uniti e, con più forza, a quasi tutta l'America del Sud (Caimari 2009). Solo una parte, forse una minoranza di queste persone, conosceva di persona CL o il suo laboratorio. Altri lo conoscevano molto meno, ma ne facevano uso nelle proprie battaglie, magari "ibridando" le sue idee in contesti diversi.

Attraverso i canali aperti da questa galassia – congressi internazionali, conferenze, riviste, rotocalchi, giornali, libri, musei, corrispondenze, prefazioni e recensioni, invii di pacchi e viaggi – circolavano idee, progetti, persone, immagini e oggetti (crani, coltelli, amuleti, ossa, pezzi di pelle, tatuaggi, strumenti musicali, maschere, mummie, schede di identificazione ecc.). Su questa rete si creò un intercambio diseguale, perché, come vedremo, specie nel caso del Brasile, il grado di consolidamento dell'accademia era molto inferiore non solo a quello dell'Italia, ma anche a quello dell'Argentina e di Cuba, come anche dimostrano vari studi che comparano la ricezione d'idee provenienti dall'Europa e il grado di densità intellettuale dei vari Paesi dell'America latina (vedi Barbano *et al.* 1992). In generale, per questi studi, la differenza con l'Italia è che qui vi era "un basso grado di istituzionalizzazione" del pensiero scientifico. Per cercare di capire perché le relazioni tra CL e la sua scuola e il Brasile furono così forti propongo di analizzare qui, in for-

5. Molto influente in questo senso fu il libro di George Mosse (1972), che mise (tra le altre) l'opera di Lombroso fra le origini della storia intellettuale che portò allo sterminio degli ebrei in Europa, specialmente per quanto concerne il concetto di degenerazione. Così come Delia Frigessi criticò magistralmente questa assurda esagerazione (2003: 260-287), Mariza Correa si preoccupa di contestualizzare Nina Rodrigues, anche lui sovente gettato nel calderone dei padri del razzismo: "Al cercare il razzista in Nina Rodrigues, trovai un intellettuale genuinamente preoccupato per le contraddizioni nelle quali lo collocavano le sue informazioni teoriche quando comparate con le sue osservazioni empiriche" (1996: 76).

ma succinta, tre viaggi esemplari di ricercatori italiani in America del Sud, le cui storie sono di fatto un insieme di incontri e “desencontros”. Vale la pena mettere in evidenza che la relazione dell’antropologia italiana con l’America latina è relativamente antica. Tanto Paolo Mantegazza quanto Cesare Lombroso includevano questa parte del mondo nei propri orizzonti e vi ebbero importanti contatti, direttamente o per mezzo delle loro reti sociali. Prima e personalmente Mantegazza e poi, in forma ben più profonda, CL – che mai viaggiò per quelle lande, ma tuttavia vi stimolò i viaggi di Guglielmo Ferrero, Gina Lombroso ed Enrico Ferri e, direttamente o indirettamente, vari progetti di ingegneria sociale.

Paolo Mantegazza conobbe Garibaldi nel 1856, prima del suo primo viaggio verso l’America latina. L’incontro con Garibaldi, che da poco era ritornato avventurosamente da quella parte del mondo verso l’Italia, certamente fu uno dei motivi dell’interesse di Mantegazza per la regione. Questi viaggiò con un passaporto austriaco, perché la nativa Pavia, ove egli aveva studiato medicina in quegli anni, era ancora parte dell’impero austro-ungarico. Dall’epistolario, conservato al Museo Etnologico dell’Università di Firenze, si evince che Mantegazza corrispondeva e leggeva in varie lingue, soprattutto francese, tedesco, spagnolo e italiano.

Nel primo viaggio, che è anche il più lungo giacché permane quattro anni in Argentina, viaggiando anche in Paraguay, Bolivia e Brasile, egli parte da Pavia medico e vi ritorna antropologo. Torna in Argentina due anni dopo. In confronto ad altri antropologi della sua epoca, i viaggi di Mantegazza in America latina e altre parti del mondo non sono particolarmente avventurosi o pericolosi (Puccini 1999): sono però relativamente lunghi e in essi c’è una socializzazione con le *élite* intellettuali della regione. Così, già nel primo viaggio egli si stabilisce a Salta, nel nord dell’Argentina, ove, dopo avere cercato inutilmente di impiantare una fabbrica di estratti di carne, decide di mettere in pratica il suo diploma in medicina. Riceve dal governo l’autorizzazione a esercitare come medico e in seguito conosce e sposa Jacoba, figlia di un’importante famiglia *salteña*, e da lei ha due figli.

La sua lunga permanenza nella regione risulta in due libri, *Lettere dall’America meridionale* e *Da Rio de la Plata a Tenerife* (quasi dei diari, per il forte carattere autobiografico; Mantegazza 1867, 1868), e gli permette di raccogliere materiale etnografico sulla base del quale pubblicherà, a proposito della vita sessuale dei gauchos, quello che è probabilmente uno dei primi testi antropologici sulla mascolinità. Una dimensione delle reti che Mantegazza crea e mantiene con l’America latina si ottiene osservando il buon numero di autori latinoamericani che scrivono o sono citati nell’importante rivista *Archivio per l’Antropologia e l’Etnologia*, da lui fondata nel 1871.

Oltre a essere un ricercatore e un divulgatore, Mantegazza è un politico e ciò gli permette di avere e saper mantenere appoggi, anche per la Società Italiana di Antropologia, il museo e la rivista. Un buon esempio in questo senso è il rapporto con l'imperatore del Brasile, Dom Pedro II, con cui egli mantiene una stretta relazione per un lungo periodo e che visitò il museo a Firenze e si iscrisse alla Società, di cui fu socio onorario sino alla morte. Probabilmente è per questo che Mantegazza fu insignito dell'onorificenza imperiale brasiliana dell'Ordine della Rosa. Un altro esempio è il fatto che nel Consiglio Consultivo della rivista appaiono intellettuali brasiliani, come José Verissimo, che poi saranno importanti nei viaggi di colleghi della scuola positiva. In un certo senso Mantegazza preparò il cammino per le future visite degli esponenti della scuola positiva, nonché per la penetrazione delle idee e degli scritti degli autori italiani nelle scienze sociali in America latina.

Gina Lombroso, Guglielmo Ferrero e Enrico Ferri in America latina

La relazione personale di Guglielmo Ferrero, Gina Lombroso ed Enrico Ferri con l'America latina è limitata a viaggi, che però ebbero un grande impatto tanto sui Paesi che visitarono quanto sulla biografia di questi intellettuali. Fu addirittura Emilio Mitre, proprietario del principale quotidiano argentino *La Nación* e figlio di uno dei cosiddetti Padri della Patria argentina, Bartolomé, che invitò Ferrero a visitare l'Argentina per un ciclo di conferenze e per conoscere la comunità italiana. Gina lo accompagnò e tenne a sua volta un ciclo di conferenze. All'andata, mentre passavano da Rio de Janeiro, furono invitati anche dal ministro degli affari esteri del Brasile e al ritorno vi si fermarono per oltre due mesi (si veda la voce Guglielmo Ferrero nel *Dizionario Biografico degli Italiani*). Durante tutto il viaggio, e per loro stessa ammissione, i due sono "come gli occhi e la bocca" di Cesare Lombroso e beneficiano della sua fama.

Sono ricevuti in Argentina dal più importante giornale, *La Nación*, che pubblica per esteso il testo delle nove conferenze di Ferrero. Visitano l'ospedale psichiatrico *open door* di Buenos Aires, il penitenziario, associazioni italiane, associazioni femminili, circoli di letterati e teatri. In Brasile li riceve il trio di intellettuali probabilmente più famosi e influenti, José Verissimo, Graça Aranha e persino Machado de Assis, i creatori della *Academia Brasileira de Letras*. Graça Aranha, quindici anni più tardi, sarà il mentore della Biennale Modernista di S. Paulo. La sera stessa del loro arrivo li portarono a visitare il più importante Tempio spiritista nel centro di Rio. Il giorno dopo frequentarono la libreria in Rua do Ouvidor, che era il luogo di incontro dell'intelligenza dell'epoca, dove si commentavano collettivamente i libri e le novità che venivano "da fuori". Poi visitarono in una settimana, spostandosi

in treno, la regione della Valle del Paraíba con le sue *fazendas* di caffè, ove molti italiani da una quindicina di anni avevano preso il posto degli schiavi. In queste *fazendas* si presero cura di loro alcuni proprietari terrieri, già peraltro abituati a ricevere personaggi illustri, soprattutto viaggiatori stranieri. E la coppia ne sposa i punti di vista su vari aspetti della vita brasiliana: la relativa poca durezza della schiavitù in Brasile se comparata con gli Stati Uniti, il carattere buono e generoso dei neri brasiliani, le poche virtù dei bianchi delle classi alte, il tipo di economia e di auspicabile progresso, il meticcio visto di buon occhio come “soluzione” per le tensioni razziali e che, come dice letteralmente Gina nel suo diario, “qui funziona particolarmente bene e ne fa un Paese più forte” (Gina Lombroso 1908). Interessante che due dei ciceroni siano meticci: Verissimo è meticcio indio e Machado è mulatto. Nella Collezione Gina Lombroso, nell’Archivio Vieusseux a Firenze, e nei G. Ferrero Papers, nella Columbia University Library (Rare Manuscript Division, New York), vi sono interessanti carteggi fra i due e la coppia Lombroso-Ferrero. In una delle lettere a Gina, Graça Aranha sintetizza lo spirito della cosa, commentando il grande successo del ciclo di conferenze: “se voi due avete appena scoperto il Brasile, già lo avete conquistato” (cfr. Sansone 2020).

I due viaggi di Enrico Ferri in America meridionale, nel 1908 e 1910, beneficiano del successo del viaggio della coppia Ferrero-Lombroso, alla quale era molto vicino, ma mostrano anche differenze, in grande misura associate alla militanza socialista ed al carattere impetuoso di Ferri. Grande oratore a tutto campo, Ferri fu definito come “a political mountebank: handsome, eloquent and vain” e addirittura il “bulldog” di CL, perlomeno sino al 1890 (Pick 1989: 145). Contraddittorio: nel 1912 è a favore dell’annessione della Libia, ma anche contro il militarismo e la grande guerra; dalla sinistra socialista passa negli ultimi anni di vita a un’adesione entusiasta al fascismo, come peraltro altri anarco-sindacalisti e socialisti integralisti. Nel 1890 fonda un giornale di studi di giurisprudenza chiamato *La scuola positiva*. In seguito fonda a Roma una scuola per il diritto criminale applicato, che attrae studenti da tutta Italia e dall’estero, soprattutto dall’America latina (fra i quali il famoso leader progressista colombiano Jorge Eliecer Gaitan). Questa scuola ebbe rapidamente una forte influenza tanto sulle nasciture “scienze di polizia” o *ciencias policiales* quanto sull’esportazione e riformulazione del Codice Rocco in vari Paesi della regione.

Ferri fece due viaggi in Argentina, Brasile, Uruguay e Cile, nel 1908 e nel 1910. Al pari di Ferrero per il suo primo viaggio, Ferri arriva come invitato per un ciclo di conferenze pubbliche (ben retribuite) organizzato da giornali e gestito impresari teatrali – gli stessi che organizzarono le tournée del tenore Caruso e di Eleonora Duse. Durante il primo viaggio Ferri, secondo Sel-

lin, tiene addirittura 80 conferenze in 110 giorni (Sellin 1958: 291-292). Due anni dopo ritorna, questa volta invitato da alcune università. In questo secondo viaggio riesce a fare anche cinque conferenze in un solo giorno e, grazie al successo di questo suo viaggio, sarà invitato a scrivere la prefazione al volume sulla presenza italiana all'Esposizione Internazionale di Buenos Aires nel 1910⁶.

Al ritorno dal primo viaggio interviene in parlamento sull'importanza dell'America latina (Ferri 1909):

Là hanno fiducia nel futuro, mentre quando si torna in Italia si stringe il cuore perché gli Italiani non credono che le cose possano migliorare (pare di sentire una voce di oggi!). La razza e la lingua creano condizioni meno difficili ai nostri emigranti in America del Sud (*ibidem*: 27).

E ancora:

L'Italia, con una popolazione forte e un'economia debole, è una grande esportatrice di uomini più che di merci. [...] La nostra sovrappopolazione, con 110 abitanti per Km², fa dell'emigrazione una necessità. Gli Usa e Australia chiudono le porte, le nostre colonie in Africa ancora non sono pronte, resta l'America meridionale. Infine, in Argentina vi è un tenore di vita più alto che in Italia (*ibidem*: 17).

“Ora”, continua Ferri,

bisogna opporsi a ciò che sta succedendo in America del Sud, ove si trova la polarizzazione tra denaro inglese e lavoro italiano. L'Inghilterra ha sempre saputo fare i suoi affari molto bene. Gli Inglesi investono nelle ferrovie e gli italiani faticano per costruirgile. L'antica strada consolare dalla quale si partiva alla conquista del mondo è adesso la strada ferrata (*ibidem*: 28).

Insomma, Ferri crede anche lui che vi sia una profonda differenza di carattere tra le cosiddette razze europee: i latini sono la razza sentimentale, gli anglosassoni quella razionale. Per i primi, quindi, l'America del Sud sarebbe più adatta.

A Buenos Aires Ferri rimase impressionato dal moderno giardino zoologico, dall'Università de la Plata con il suo prestigioso museo scientifico, dai quotidiani e dal magnifico e moderno manicomio *open door* (*ibidem*: 56). Del Brasile preferisce le bellezze naturali, i grandi spazi e l'accoglienza più calorosa – e meno critica.

Il ciclo di conferenze di Ferri diede luogo a una serie d'incontri, ma anche scontri, con intellettuali argentini, come nel caso del socialista Justo, che accusò Ferri di concedersi troppo alla borghesia bonairense che lo pagava per le sue conferenze. Appena arrivato in Argentina, cominciò a dire che lì non

6. Nonostante la sua popolarità internazionale, Ferri non realizzerà mai il sogno di fare conferenze negli Stati Uniti.

vi poteva essere socialismo, perché non vi era proletariato industriale (Barbano *et al.* 1992: 316-317). Non si trattava, in effetti, di incontri tra accademici, ma di conferenze per un pubblico ampio, come lo erano state l'anno prima quelle di G. Ferrero e del francese Clemenceau, che ricevettero sia critiche che lodi. Un importante giornalista, Enrico Quesada (1909), lo accusò di poca serietà persino in una cena in suo onore. E il giornalista italiano Giuseppe Bevione (1911) lo accusò di non parlare nelle sue conferenze della miseria tra gli immigranti italiani, anche se, in effetti, Ferri ne parlerà nel rapporto al parlamento italiano. Le conferenze ebbero però anche un forte successo di pubblico e, se fecero adirare i socialisti argentini, irretirono i più deboli socialisti brasiliani e suscitarono forti proteste da parte della Chiesa in Cile, Argentina e soprattutto Brasile, che a San Paolo organizzò grandi e anche violente contromanifestazioni, condannando in maniera veemente il tono percepito come anticlericale, positivista e socialista di certe conferenze sulla Chiesa e la personalità di Gesù (definito da Ferri non solo come un visionario, ma anche come un tipico esempio di combinazione di genio e follia)⁷.

Le "idee che vengono da fuori" e Cesare Lombroso

Lo studio di questi viaggi mette in luce profonde differenze tra Brasile e Argentina, in buona misura risultanti dal contesto di ricezione degli stranieri e dalla forza o debolezza dell'istituzionalizzazione delle scienze sociali. In Brasile il fulcro era l'ABL (Accademia Brasiliana di Letteratura), mediato dal comune interesse per la massoneria e lo spiritismo. In Argentina vi era già un'opinione pubblica intellettuale con propri canali di espressione e istituzioni, e vi era anche un movimento socialista organizzato (anche con l'apporto di esuli italiani). In confronto ad Argentina, Messico e anche Cuba, ove già nel secolo XIX si creano università nazionali, in termini d'intercambi intellettuali il Brasile era rappresentato da individui, più che da istituzioni. Circolavano per eventi e collegamenti internazionali, più che in rappresentanza di centri di ricerche, diplomatici e letterati che avevano fatto di Parigi la propria base, qualche medico igienista come Afranio Peixoto (1876-1947) e Joao Baptista de Lacerda (1846-1915) o addirittura personaggi alla Rodomonte come l'imperatore Don Pedro II a Firenze (al Museo di Etnografia e nei circoli orientalistici).

7. La Chiesa cattolica organizza una protesta – “non di strada ma colta” – con una serie di contro-conferenze, nelle quali padre João Gualberto, noto docente di Teologia Morale e Diritto Canonico nel Seminario di S. Paolo, il cui nome negli anni '40 fu dato alla via sulla quale si trova la grande Università di S. Paolo, in tre conferenze presenta il suo polemico e acclamato “Rifiuto di Ferri” (Amaral Gualberto 1948). Ferri scatenò le furie della Curia non solamente propagando il positivismo, ma anche socialismo, materialismo e ateismo, e inveendo contro l'assistenzialismo della Chiesa, che secondo lui non risolveva i problemi sociali.

Esaminiamo ora che immagine avevano Ferrero, Gina Lombroso e Ferri dell'America meridionale. Essi esprimono punti di vista diversi: quelli colti si intersecano con quelli popolari, quest'ultimi caratterizzati dalla realtà della fame e della povertà in Italia. Si passa dalle considerazioni sul carattere "infantile" del continente americano, perché vi mancano i grandi mammiferi e i nativi sono/erano infantili, a quelle, immancabili, sui grandi spazi e la natura poderosa (soprattutto nel diario di viaggio di Gina): il continente delle molte possibilità, ove tutto è grande salvo l'uomo. In altri momenti la percezione è alimentare, passa dallo stomaco: qui è dove si mangia molto e sono strepitosamente abbondanti le porzioni di cibo servite nei ristoranti. Sono queste le immagini, come dice Ferri nel suo rapporto al Parlamento, sulle quali è lo stesso "francobollo" che fa propaganda: sono le cartoline e lettere degli emigrati che ne parlano. Perciò la regione riceve in massa i nostri emigranti, attraendone ben più dell'Africa⁸.

Anche se in Brasile vi sono state ovviamente varie influenze straniere sulla formazione delle scienze sociali, ciò che contribuì a dar peso ad alcune influenze teoriche italiane fu l'esistenza di una certa corrispondenza con l'Italia riguardo al focus principale delle forme di elaborazione intellettuale associate alla questione nazionale e alle caratteristiche principali di una determinata cultura nazionale, così come gli stereotipi sulla personalità collettiva del "popolo". Per quanto concerne la forza e l'intensità degli interscambi tra la scuola positiva e vari colleghi e istituti in America del Sud, si potrebbe identificare un insieme di fattori che facilitarono o indussero la circolazione internazionale non solamente per lo sviluppo degli interscambi tra intellettuali e ricercatori italiani e brasiliani ma anche per la costruzione di un immaginario sull'America meridionale, che qui di seguito indico brevemente come suggerimento per future ricerche. Un primo importante fattore sono i flussi demografici che influenzano i rapporti tra Paesi così come, è chiaro, le differenze di qualità e tenore di vita tra essi. Dare o ricevere migranti muta radicalmente la posizione nelle relazioni di potere tra paesi, così come eventuali grandi differenze in termini di reddito o ricchezze naturali. La geopolitica della conoscenza dipende anche da questo. Se l'America latina, dopo le Grandi Scoperte, passò da Eldorado a Inferno Tropicale, a partire dalla metà del secolo XIX, essa passa, nell'ottica di questi intellettuali italiani, per differenti fasi: da terra di esploratori, guitti, disperati, avventurieri e agitatori, a

8. Non deve essere una coincidenza che negli stessi anni le *élite* intellettuali portoghesi si lamentassero che il Brasile attraesse molti più emigranti che le colonie in Africa, ove, soprattutto in Angola e Mozambico, il governo aveva appena creato importanti programmi di colonizzazione di massa.

luogo di rifugio per intellettuali e terra d'immigrazione. Da luogo di grandi spazi e opportunità a terra in cui pensare forme d'ingegneria sociale che nella Vecchia Europa non funzionerebbero più (o non ancora), un luogo che potrebbe accogliere il genio latino che in Italia è soffocato e non avrebbe futuro. Sempre un continente per sognare, comunque. La stessa presenza delle comunità italiane in Argentina, Uruguay e Brasile crea per Gina, Guglielmo Ferrero e Enrico Ferri, una base solida di pubblico per esporre idee e tenere conferenze. Al loro interno esiste inoltre ciò che si può definire come "infrastruttura garibaldina", retroalimentata dal mito del Risorgimento, che mostra come eroi e sogni possano unire due mondi e viaggiare al di là dell'Italia: il mito di un Paese, una Giovine Italia che risorge è, come molti progetti nazionalisti, facilmente riproducibile e reinterpretabile in altri Paesi.

Vi è poi una grande rilevanza del positivismo, intorno al quale si crea quasi una Internazionale, con Auguste Comte nella figura di padre putativo. L'idea di scientizzare la società, e in special modo le società nuove o risorte, diventa centrale in tutta l'America latina. Associati al positivismo vi sono l'anticlericalismo e la pratica del laicismo, particolarmente forte tra quei gruppi (come gli ebrei e i protestanti) che sino alla loro emancipazione erano stati penalizzati dalla penetrazione della Chiesa cattolica nella struttura dello Stato. Buona parte di questo positivismo in Italia era associata a idee e a volte anche a forme di militanza socialista, anche se soprattutto nella configurazione che Gramsci chiamò "socialismo dei professori". Nel rapporto tra socialismo e sociologia, la seconda quasi si trasforma nel metodo del primo. Il socialismo tessava reti internazionali ed era, perlomeno in parte, associato a uno spirito internazionale se non già internazionalista, creando ulteriori ponti e canali di comunicazione. Nel caso dei rapporti tra Italia e Argentina, il Partito Socialista Italiano divenne, in qualche forma, addirittura il tutore ufficiale del Partito Socialista Argentino, e lo rappresentava negli incontri internazionali ove questo non poteva essere presente. Parte di questo positivismo aderì o sboccò nello spiritismo: si trattava di un ateismo condizionale. In quegli anni nomi, tecniche e idee del pensiero spiritista e, in generale, dell'esoterismo viaggiavano internazionalmente: maghi, medium e ipnotizzatori ricevevano l'attenzione dell'opinione pubblica internazionalmente. Così, quando un illustre italiano come Guglielmo Ferrero, notoriamente frequentatore di sessioni di spiritismo in Italia, visitava il Brasile, era invitato a visitare un centro di spiritismo. Quasi la stessa cosa potrebbe dirsi della massoneria, che incentivò i contatti internazionali tra i suoi adepti e fu importante nelle Americhe e in particolare in Sud America e ben si sposò con certo positivismo popolare. I Lombroso-Ferrero erano legati alla massoneria. Vi è

addirittura una loggia in Italia che si chiama Guglielmo Ferrero. La relazione tra positivismo, esoterismo/spiritismo e massoneria costituisce un altro legame transatlantico⁹.

Un ulteriore motivo di attrazione si deve al fatto che la polivalenza scientifica della scuola positiva e specialmente di CL ben si sposava con un ambiente ove intellettuali come Nina Rodrigues erano anch'essi polivalenti, in un ambito rarefatto a fronte della quasi inesistenza di un sapere istituzionalizzato (Correa 1996: 17, 22). Per esempio, la ABL svolge in Brasile una funzione importante nell'accogliere ricercatori stranieri, ma in assenza di università vere e proprie (Correa 1996: 35-36). Per quanto fosse e ancora oggi rimanga una figura controversa, CL rappresenta un modello di scienziato della sua epoca, oltre che interdisciplinare, esplicitamente poligrafo, erudito e cosmopolita. Era un modello che caratterizzava al tempo le giovani scienze in Europa meridionale, in un'epoca segnata da un insieme di sfide per le *élite* intellettuali e politiche: uno sforzo enorme nel senso della *nation building*, il dibattito sulla popolazione ideale (nel mezzo di massicci movimenti migratori nazionali e soprattutto internazionali) e il crescere del colonialismo "straccione" (cfr. Nani 2006). I metodi (la scienza del visibile) e tipi di oggetti ricercati da CL esercitavano una forte attrazione su un pubblico più ampio di quello accademico e ne fecero uno scienziato delle forze oscure della società, della degenerazione, della devianza e, verso la fine, anche dell'occulto e degli spiriti. Oltre a trattare temi che interessavano l'immaginazione romantica della sua epoca CL riuscì a istituire un museo basato sulla dimostrazione della congiunzione tra genio e follia, che divenne anche un modello per altre collezioni e persino musei in America latina, per esempio le collezioni di Raimundo Nina Rodrigues e Fernando Ortiz, il museo della polizia a Rio, il museo antropologico costituito da Luis Montané Dardé a L'Avana, in parte il Museo de la Plata, e forse altri ancora.

Inoltre, CL e la sua visione furono importanti nella creazione di una specifica curiosità etnografica dell'altro, anche fenotipicamente connotato. La sensibilità che alimenta le prime ricerche etnografiche tra afrobrasiliani e afrocubani di Nina Rodrigues e Fernando Ortiz mostra che la pratica etnografica, invece di rappresentare tanto una caratteristica quasi unica dell'antropologia socio-culturale post-boasiana quanto un antidoto al razzismo scientifico egemonico, all'epoca sorge anche ben prima, all'interno e come

9. Pur non riguardando direttamente i ricercatori della scuola positiva di Antropologia, che tendevano all'anticlericalismo, e pur non essendo in generale un fattore di innovazione nel campo scientifico, in Brasile non si può neanche escludere l'importanza dei vincoli con l'Italia creati attraverso la Chiesa Cattolica, già dall'epoca coloniale (vedi Hornaert *et al.* 1975), con un alto numero di padri e suore secolari e degli ordini di origine italiana.

parte integrante della nuova geografia razziale del mondo che corrisponde approssimativamente al periodo aureo del colonialismo che va dalla Conferenza di Berlino (1884-85) alla fine degli anni '20. In Brasile la pratica auto-didatta dell'etnografia antecede di tre decenni la costruzione dell'antropologia come disciplina accademica.

Veniamo ora alla questione razziale, che è parte integrante degli scambi culturali in questione tra Italia e Brasile. La percezione dell'America del Sud da parte di questi tre intellettuali italiani, e della galassia Lombroso in generale, aveva anche a che fare con un grande dibattito sulle varie razze (o sottorazze) europee molto presente anche nella stampa brasiliana e argentina dell'epoca: la divisione della razza bianca in germanici e latini, un tema caro specialmente a Giuseppe Sergi e Napoleone Colajanni. Il dibattito sulle razze latine e germaniche – che si avviò in Europa dopo la sconfitta francese nella guerra franco-prussiana del 1871 e lo scalpore suscitato dalla pubblicazione, lo stesso anno, del libro di Armand de Quatrefages, *Les Prussiens*¹⁰ – era seguito con attenzione in America latina. Qui le *élite* si sentivano più a disagio con l'immaginario sulle relazioni razziali e sulla questione sociale prodotto a partire dagli USA, GB e Germania (definite come separazioniste, gelide, incentrate solo sul profitto) che con quello prodotto dai cosiddetti Paesi latini (descritti come più sentimentali, emotivi e creativi). La relazione con gli Stati Uniti era particolarmente tesa e negli anni che precedono la prima guerra mondiale e poteva essere riassunta in una famosa frase dello statista brasiliano Joaquim Nabuco: da noi gli Stati Uniti sono ammirati e temuti, ma non amati¹¹. Questo dibattito internazionale sulle “razze” – bianche e non bianche – riceverà più tardi un grande impulso dalle discussioni durante e subito dopo la Conferenza di Berlino (1884-87) – nelle quali l'Africa era definita come il continente più colonizzabile e gli Africani come la “razza” che più avrebbe beneficiato della tutela coloniale europea – e dal sorgere del primo modernismo latinoamericano, a partire dagli scritti di Juan Rodò e Ruben Dario all'inizio del '900. La nozione di razza latina che si sviluppa, o si modernizza, in questo contesto, viene a costituire un possibile campo di empatie transnazionali e avrà importanti conseguenze nella ma-

10. Più che di un dibattito scientifico propriamente detto si trattava di una discussione nei mass media dell'epoca, che cominciò con più forza a partire da alcune pubblicazioni sulla guerra franco-prussiana, ove i secondi accusavano i primi di degenerazione e i primi accusavano i secondi di cieca barbarie.

11. È interessante il fatto che in Brasile non si leggeva (o, forse è meglio dire, si commentava) solo Lombroso e gli autori della sua scuola, ma si commentavano anche autori a lui vicini, come Scipio Sighele e Achille Loria, o che a lui in molti aspetti si opponevano, come Napoleone Colajanni – del quale si gradivano le idee sulle differenze tra Ariei e Latini.

niera di percepire da parte di questi tre intellettuali italiani il proprio spazio (razziale) nel mondo: l'America del Sud era la "loro" America, caratterizzata dalla fantasia e la passione, mentre l'America del Nord era il risultato dell'essenza della razza anglosassone-germanica, e quindi meno ricettiva verso i Latini (Ferri 1909: 8-9). Per Ferri l'emigrazione e l'espansione delle esportazioni italiane devono essere viste insieme, approfittando anche dei tre campi possibili di espansione dell'influenza italiana nel mondo: colonie dirette (Eritrea e Benadir), eventi occasionali (come l'apertura della Turchia alle merci italiane) e i nuclei di italianità all'estero, soprattutto in America del Sud (*ibidem*: 20-21).

Si può dire che in America latina CL e la sua scuola furono utili e usati soprattutto per la questione razziale. Quella che in Italia si configura come questione sociale assume nel continente latinoamericano connotati di questione delle razze, o di come coniugare il credo nel progresso con la predominanza assoluta di popolazioni intese come intrinsecamente (ancora) "in ritardo" (*atrasadas*). Anche se la "razza" rappresenta relativamente poca cosa nel complesso dell'opera di CL, come mostra Delia Frigessi (2003), essa è la categoria, forse insieme all'omosessualità, per la quale egli viene maggiormente citato in America latina. Ciò avviene con modalità differenti in ogni Paese. In Argentina la questione sono gli immigrati: se questi contribuiscano al miglioramento oppure, al contrario, alla degenerazione della "razza argentina". In Messico sono gli indigeni che formano il centro della questione socio-razziale: sono spesso visti come gloriosi nel passato e degenerati nel presente, creatori di grandi edifici come le piramidi ma oggi incapaci di capirne la grandezza perché immemori del passato e culturalmente corrotti. In Brasile e a Cuba è grosso modo la popolazione di origine africana o meticcica a essere posta al centro della questione: come partecipare al progresso con tanti oriundi o meticci provenienti dall'Africa¹². In questo intercambio internazionale di idee intorno alle "razze", appare evidente che le *élite* brasiliane preferiscono idee e nozioni che possano essere "creolizzate", cioè adattate al proprio contesto e che non facciano violenza al meticcio intrinseco alla popolazione brasiliana: ciò aiuta a spiegare perché in Brasile funzionarono meglio le teorie basate sul miglioramento della razza attraverso l'igiene, l'alimentazione e la lotta all'alcolismo, specialmente se combinate con la fisiognomica lombrosiana, che interpretazioni incentrate sull'ereditarietà, la purezza della razza, la pretesa superiorità della razza germanica o la negazione dello status di completa bianchezza alla razza latina, soprattutto al suo ceppo mediterraneo (Stepan 1991). Ciò ha a che fare con il sistema di classi-

12. Occorre sempre ricordare che Cuba abolì la schiavitù solo nel 1886 e il Brasile nel 1888 e che entrambi i Paesi mandarano osservatori alla Conferenza di Berlino.

ficazione razziale brasiliano che era ed è ancora basato sull'apparenza o il fenotipo, più che sulle origini – o, come si direbbe oggi, il genotipo – come tende ad essere nel contesto anglosassone. In effetti, Oracy Nogueira (1957), in una delle prime ricerche socio-antropologiche comparando il sistema di classificazione razziale brasiliano con quello statunitense, realizzata con l'appoggio dell'Unesco, suggerì che vi fosse una profonda differenza tra il preconconcetto collegato con l'aspetto fisico e l'apparenza e quello “di origine”, associato alla genealogia e alla discendenza. In questo senso la forza della tradizione fisiognomica in Italia (Centini 2004¹³) rappresenterebbe tanto un importante contributo alle letture lombrosiane quanto uno schema di interpretazione dell'altro che funziona molto bene in un sistema socio-razziale dominato dal cattolicesimo barocco (delle immagini), che a sua volta produce una gerarchia socio-razziale basata sull'apparenza (il visibile) molto di più che sulle origini (l'invisibile e immutabile, anche perché già passato). Questa centralità dell'apparenza, insieme alla tradizione del cattolicesimo barocco, col suo culto delle immagini, opposto, per molti versi, al culto della parola – scritta – di Dio, egemone nella tradizione protestante e biblica, sarebbe uno dei punti che differenziano l'America latina dal suo alter ego razziale, gli Stati Uniti. L'impressione che molti intellettuali brasiliani avevano negli anni tra il 1890 e la fine della prima guerra mondiale era che la cultura visuale predominante in Italia fosse simile a quella dell'America latina (Sansone 2015).

È in questo contesto imbevuto di teorie sulle razze e le “qualità” intrinseche dei vari popoli, che Guglielmo e Gina Ferrero ed Enrico Ferri cercavano di capire quale spazio e bacino di ricezione avrebbero potuto avere fuori dall'Italia. Così Enrico Ferri, già senatore del regno, in un suo discorso posteriore alla seconda visita in America meridionale e CL, nell'introduzione alla traduzione italiana de *I criminali nati* (1890), dell'argentino Luigi M. Drago, suggeriva che l'America del Sud potesse essere il destino per il nostro genio italiano, soprattutto espressione di giovani in un paese vecchio e già degenerato. Il genio italiano, infatti, sarebbe quasi inutile e quasi sempre incompreso in questa patria italiana impregnata di una civilizzazione già degenerata. Al contrario, i paesi giovani, che proprio per il fatto di essere (ancora) tali produrrebbero poco genio, ma anche poca pazzia (che per la scuola positiva era l'alter ego del genio), l'avrebbero certamente saputo valorizzare. Per questi intellettuali italiani è interessante avere un bacino esterno di ricezione delle proprie idee: un luogo lontano verso il quale essi, che non dispongono di un

13. Dicasi di passaggio, la fisionomica influenzò anche Paolo Mantegazza, con le sue fisiologie dell'amore e del piacere, e l'atlante delle espressioni del viso (Mantegazza 1881; Rodler 2012).

impero coloniale come Francia e Inghilterra, possano viaggiare e trovare un pubblico potenzialmente interessato. L'America del Sud è in quegli anni un continente di opportunità, ove inoltre vi è una grande comunità italiana. Ciò valeva anche per gli artisti e vari tipi di avventurieri. Soprattutto in Brasile vi era anche una grande carenza di quadri tecnici e accademici, e ciò offriva spazi a chi veniva da fuori, anche se la causa di ciò era la debolezza o addirittura l'inesistenza di un sistema universitario. Comunque, dalla metà del secolo XIX gli italiani svolgevano un ruolo specifico nel panorama e nei consumi culturali dell'America latina, a cui diedero un apporto peculiare. Tra loro vi furono alcuni scienziati, ma l'impatto di gran lunga maggiore ebbero i contatti e le reti stabiliti dal mondo operistico (lirica e balletto), dai circhi e dalle carovane circensi-scientifiche che sovente partivano dal Rio de la Plata verso l'interno dell'Argentina, l'Uruguay e il Brasile. In Brasile, nella cosmogonia colta e popolare delle "idee che vengono da fuori" (Schwarcz 2014), l'Italia aveva un ruolo specifico, meno autorevole forse, più culturale che propriamente accademico, ma comunque ben differente da paesi che tradizionalmente produssero la maggior parte degli osservatori stranieri, coloro che nel portoghese del Brasile sono definiti *viajantes*, viaggiatori (Gran Bretagna, Francia, Germania e Stati Uniti).

Cambia il vento

L'influenza della scuola positiva di Antropologia acquista addirittura maggior forza proprio a partire dagli anni in cui in Europa essa già suscita una forte opposizione, per esempio da parte di Tarde e Lacassagne, Colajanni e Salvemini – più tardi anche di Gramsci (Alvarez 2002). Nei vari Paesi dell'America latina vi erano però realtà differenti. In Argentina, Paese che funzionava per la maggioranza degli intellettuali italiani come porta d'ingresso al continente (Scarzanella 1999; Rodriguez 2006), il positivismo e l'igiene si diffusero ed ebbero presa su una serie d'istituzioni, musei e università e godevano di molto appoggio nella stampa. In Messico e Cuba, due Paesi ove l'anticlericalismo era forte alla fine del XIX secolo, vi fu anche da subito grande interesse per le idee di CL. Il Brasile rappresenta un'eccezione, perché tra questi Paesi è l'ultimo a creare un sistema universitario – un processo che comincerà lentamente. Sino alla metà degli anni '30 vi erano, di fatto, solamente facoltà di giurisprudenza e medicina; oltre a ospedali e manicomii. Sono i direttori e quadri di queste istituzioni a comporre la rete. Altre volte, specialmente all'inizio, i contatti erano con diplomatici e con l'ABL.

I motivi della perdita d'influenza della scuola lombrosiana sono complessi. In tutta l'America del Sud il positivismo cessa di essere così popolare quando cambiano le priorità, anche culturali, delle politiche educative di sta-

to e si passa, nel periodo che va dal 1900 al 1930, dal detto positivista “amore, ordine e progresso” all’enfasi modernista posta sul popolo, sulla cultura popolare, sull’anima della nazione: “Por mi raza hablarà el espíritu”, come disse l’intellettuale messicano José Vasconcelos negli anni ‘20 (in Barbé *et al.* 1992: 42). Il secondo motivo è la crisi del modello poligrafo che in Brasile corrisponde alla creazione delle prime università propriamente dette. CL e la sua galassia non erano solo interdisciplinari all’estremo ma anche pensavano il mondo come un insieme definito da un’unica geografia socio-razziale. In questo senso il dibattito sulle caratteristiche innate o meno del popolo italiano si sviluppava di fatto dentro un orizzonte transnazionale che toccava perlomeno tre continenti: l’Europa (eventualmente divisa tra Arii e Latini), le Americhe e l’Africa – il Vecchio e il Nuovo Mondo. Al contrario, con la formalizzazione delle discipline scientifiche e la crisi del poligrafismo tra gli intellettuali, i ricercatori in scienze sociali, nella grande maggioranza, rinunciarono a una prospettiva universale che collegasse Europa, Africa e Americhe. Vi fu poi il consolidarsi del fascismo, che ebbe conseguenze immediate sul funzionamento delle riviste *Archivi di Psichiatria* e *Archivi di Antropologia e Etnologia*, portando generalmente a una rapida caduta del tenore internazionale e all’estromissione di sociologia, antropologia e psicologia. Molto importante è inoltre la crisi del 1929, che rallenterà l’immigrazione dal Sud Europa e farà cadere i prezzi delle materie prime del subcontinente. A questo indebolimento dei contatti con l’Italia corrisponde un forte aumento degli investimenti da parte degli Stati Uniti (attraverso la Good Neighbor Policy a partire dal 1933 e subito dopo con le fondazioni Carnegie e Rockefeller) e, in minore misura, della Francia (missioni culturali e scientifiche in Messico e Brasile; visita di Lévi-Strauss) sull’élite intellettuale del continente. Attraverso l’offerta di borse di studio, finanziamenti per ricerche e biblioteche, e vari incentivi alla cultura (per traduzioni, esposizioni, produzione di film, congressi internazionali e viaggi¹⁴), Francia e Stati Uniti si presentavano – e, rapidamente, così vennero considerati dalla maggior parte degli intellettuali latinoamericani – come modelli scientifici e intellettuali¹⁵. Quindi quando si popolarizza il termine America latina, nel decennio del 1930, per definire l’America del Sud o meridionale, le relazioni di potere associate agli scambi scientifici internazionali sono ormai diverse.

14. Sulle “guerre culturali”, la stretta relazione tra diplomazia, *soft power* e intercambi accademici e culturali, e l’importanza di fondazioni americane come la Fulbright e lo stesso Dipartimento di Stato in America latina negli anni 1930-1970 esiste una solida tradizione di ricerca. Si vedano, tra molti altri, Williams 2001 e Morinaka 2019.

15. So che sto comparando cose ed epoche differenti, ma pensiamo alla differenza tra un Guglielmo Ferrero nel 1907 e un Lévi-Strauss nel 1936. Il primo fu invitato, il secondo fu inviato.

Occorre qui una considerazione sulla politica degli archivi. La storia delle scienze sociali nella fase di costruzione di canoni è un lavoro di spurgo di alcune influenze e di celebrazione di altre. Oggi sono conservati gli archivi e i carteggi di quegli autori che sono poi divenuti i padri delle scienze sociali, mentre si sono dispersi o distrutti gli archivi di quegli autori la cui popolarità fu grande all'epoca e che magari sono poi stati riscoperti in un'epoca più recente, come Nina Rodrigues, ma che passarono per una fase di esecrazione od oblio¹⁶. Quando c'è stata una riscoperta, da parte del primo cattedratico di antropologia Arthur Ramos, che negli anni '30 curò la pubblicazione di tutte le sue opere presentandolo come il primo antropologo del Brasile, già era tardi per il recupero dei documenti di Nina Rodrigues, oramai smarriti. Si conservano però gli archivi di José Ingenieros, a cui sono stati addirittura dedicati una fondazione e un fondo negli Archivi della Cultura della Sinistra Argentina nella Universidad de San Martín a Buenos Aires, e a Cuba si celebra Fernando Ortiz con l'omonima fondazione che si occupa di mantenerne alta la memoria, o meglio certa parte della memoria. Ingenieros e Ortiz sono quindi oggi ricordati come intellettuali progressisti e padri delle scienze sociali nei propri paesi. Il fatto che abbiano avuto una vita relativamente lunga e siano riusciti a disfarsi del passato segnato da teorie razziste – Ingenieros con un grande finale antimperialista e Ortiz nella lunga carriera successiva alla pubblicazione del suo manifesto antirazzista *El Engaño de la Raza*, pubblicato nel 1946 – aiuta a comprendere il perché della loro accettazione contemporanea nel pantheon degli intellettuali progressisti. Nina Rodrigues, al contrario, morì a soli 45 anni e non ebbe modo di “de-razzializzarsi”.

Conclusioni

I viaggi nell'America meridionale di Guglielmo Ferrero, Gina Lombroso ed Enrico Ferri mettono in luce la complessità degli scambi intellettuali all'interno del cosiddetto mondo latino, specialmente con l'Italia, nel periodo tra il 1890 e gli anni '30 del secolo passato. Le idee e le nozioni prodotte nello studio di CL a Torino arrivavano in Brasile per vari canali ed erano reinterpretate o addirittura stravolte, come nel caso dell'associazione tra meticciato e degenerazione. Il carattere approssimativo delle categorie e dei criteri

16. La collezione di ricerca di Nina Rodrigues si è completamente deteriorata e venne smembrata intorno al 2002, in un'operazione di decostruzione dei resti della collezione, curiosamente articolata da colleghi antropologi, che insistettero nel separare gli oggetti sacri provenienti da case di candomblé dagli oggetti associati al crimine (Correa 2000: 331; Pato 2017). In relazione alla corrispondenza e alla documentazione su CL una importante e positiva novità è costituita dall'archivio digitale Lombroso Project (www.lombrosoproject.it) coordinato da Silvano Montaldo, che contiene il suo epistolario.

scientifici lombrosiani, fonte di dure critiche in Europa, in America latina facilitò il processo della loro creolizzazione. Le idee associate a CL e la sua scuola di antropologia positiva ebbero grande forza in AL non perché tali idee fossero “esatte”, ma perché convenivano e potevano essere riadattate. Queste idee, e il pensiero sociale italiano nel suo complesso, viaggiavano verso il Brasile anche grazie ai canali aperti dal transito della cultura italiana intesa nel senso più ampio, nel campo della musica lirica, dell’architettura e delle belle arti, del pensiero cattolico e di quello socialista, della massoneria, dello spiritismo e della cultura e delle tradizioni popolari. Nel caso del pensiero sociale, a volte si trattava di un intercambio tra ciechi e sordi. Più importante che scoprire novità era confermare le ipotesi. L’Italia ispirava gli intellettuali in America latina in certi aspetti, mentre gli intellettuali italiani qui in questione cercavano in America latina un qualcos’altro, in genere nuovi spazi e possibilità. Si trattò quindi di un rapporto complesso e anche ambiguo, ma mai di semplice assimilazione da parte degli intellettuali latino-americani di tutto ciò che proveniva dall’Italia. Lo studio di questi scambi, ispirato dalla nozione di *entangled history* (“storie condivise”; Siegel 2009), oltre ad essere necessariamente transnazionale, ci aiuta a capire tanto la complessità di queste relazioni interpersonali e internazionali quanto le condizioni per lo sviluppo del sapere scientifico e la forma con la quale funzionavano i flussi e gli interscambi d’idee tra diverse aree linguistiche – quindi non solamente all’interno di un’ecumene linguistica (il mondo francofono, anglofono, lusofono etc). Queste storie condivise si sviluppano dentro di una configurazione scientifico-intellettuale determinata non solo da rapporti di potere, ma anche da quelli che ho definito di *push and pull factors*.

In Brasile lo straordinario successo delle idee di Lombroso negli anni tra il 1890 e il 1918, e la permanenza dei cosiddetti “lombrosianismos” fino agli anni della Seconda guerra mondiale in varie discipline nella periferia delle costruendo scienze sociali e in varie altre discipline – criminologia, sessuologia, endocrinologia, medicina legale, psichiatria – mette in evidenza come funzionava la ricezione delle idee su razze, devianza, genio e follia quando esse non provenivano dai Paesi “forti”, ma da un Paese relativamente più prossimo dal punto di vista della geopolitica della conoscenza dell’epoca. L’intercambio tra italiani e brasiliani era più paritario di quello con altri Paesi europei visti come più forti e dotati di una consolidata esperienza coloniale. L’Italia intimidiva meno e forse era anche vista come porta d’ingresso per l’Europa, o la parte di Europa più simile all’America del Sud. Si trattava di una ricezione mai acritica ma selettiva e perlomeno tanto eclettica quanto eclettiche erano le idee che si percepivano dalla scuola positiva.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Alvarez, Marcos Cesar, 2002, A criminologia no Brasil. Ou como tratar desigualmente os desiguais, *Dados*, 45, 4: 677-704.
- Amaral, João Gualberto do, 1948, *A refutação a Ferri. Três conferências realizadas em São Paulo em 1908*, Petrópolis, Vozes.
- Ammassari, Elke, 1992, Brasile, in *Sociologia, storia, positivismo. Messico, Brasile, Argentina e l'Italia*, Filippo Barbano et al., Milano, Franco Angeli: 172-210.
- Barbano, Franco et al., 1992, *Sociologia, storia, positivismo. Messico, Brasile, Argentina e l'Italia*, Milano, Franco Angeli.
- Bevione, Giuseppe, 1911, *L'Argentina*, Torino, Bocca.
- Bulferetti, Luigi, 1975, *Cesare Lombroso*, Torino, Utet.
- Caimari, Lila, 2009, L'America latina, in *Cesare Lombroso cento anni dopo*, Silvano Montaldo, Paolo Tappero, a cura di, Milano, Utet: 193-201.
- Centini, Massimo, 2004, *Fisiognomica. Nei segni del volto il destino dell'uomo*, Milano, Edizioni Red.
- Correa, Mariza, 1996, *As Ilusões da Liberdade: A Escola Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil*, Bragança Paulista, Editora da Universidade São Francisco.
- Drago, Luigi M., 1890, *I criminali nati*, Torino, Bocca.
- Ferri, Enrico, 1909, *Discorso nel Parlamento Italiano. L'Italia e la America meridionale*, Roma, Pubblicazioni del Parlamento Italiano.
- Frigessi, Delia 2003, *Cesare Lombroso*, Torino, Einaudi.
- Hornaert, Eduardo et al., 1975, *História da Igreja no Brasil*, S. Paulo, Vozes.
- Lima, Lamartine de Andrade, 1980, *Roteiro de Nina Rodrigues*, Salvador, CEAO / UFBA.
- Lombroso, Cesare, 1898. *In Calabria (1862-1897)*, Catania, Giannotta.
- Lombroso, Gina, 1908, *Nell'America meridionale*, Torino, Treves.
- Lombroso, Gina, 1921, *Cesare Lombroso. Storia della vita e delle opere narrate dalla figlia*, Torino, Bocca.
- Mantegazza, Paolo, 1867, *Rio de la Plata e Tenerife*, Milano, Brignola.
- Mantegazza, Paolo, 1881, *Fisiognomica e Mimica*, Milano, Dumolard.
- Marini-Bettolo, Giovan Battista, 1992, *Scienziati italiani in America latina*, Roma, Accademia Nazionale delle Scienze.
- Montaldo, Silvano, Paolo Tappero, a cura di, 2009, *Cesare Lombroso cento anni dopo*, Milano, Utet.
- Morinaka, Eliza, 2019, Books, Cultural Exchange and International Relations between Brazil and the United States in a Context of War, 1941-1946, *Varia Historia*, 35, 69: 691-722.
- Mosse, George L., 1992 [1972], *Il razzismo in Europa dalle origini all'olocausto*, Milano, Mondadori.
- Nani, Michele, 2006, *Ai confini della nazione. Stampa e razzismo nell'Italia di fine Ottocento*, Roma, Carocci.

- Nina Rodrigues, Raimundo, 1957 [1905], *As racas Humanas e a responsabilidade penal no Brasil*, Salvador, Progresso Editora.
- Nogueira, Oracy, 1957, *Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais*, São Paulo, Queros.
- Pato, Ana, 2017, *Arte contemporânea e Arquivo: como tornar público o arquivo público?* Tesi di Dottorato in Architettura e Urbanismo, USP, S. Paolo.
- Pick, Daniel, 1989, *Faces of Degeneration: A European Disorder, c. 1848 - c. 1918*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Puccini, Sandra, 1999, *Andare lontano. Viaggi ed etnografia nel secondo Ottocento*, Roma, Carocci.
- Quesada, Ernesto 1909. *El sociologo Enrico Ferri y sus conferencias argentinas*, Buenos Aires, Menendez.
- Rodler, Lucia, 2012, *Figure dell'antropologia di Cesare Lombroso*, in Cesare Lombroso, *L'uomo bianco e l'uomo di colore*, Bologna, Clueb: VII-XIX.
- Rodriguez, Julia, 2006, *Civilizing Argentina: Science, Medicine, and the Modern State*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.
- Sansone, Livio, 2015, *Estetica della razza. Continuità e rotture in Brasile*, *Iperstoria*, 6: 26-42.
- Sansone, Livio, 2020, *Hiperbólicos italianos: as viagens dos integrantes da Escola Positiva de Antropologia na Itália pela América meridional, 1907-1910*, *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, 27, 1: 265-274.
- Sansone, Livio, 2021, "No Sun Helmets!" Melville & Frances Herskovits in Brazil, in *Berose. Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*, www.berose.fr/article2357.html?lang=fr1-29, consultato il 2 dicembre 2021.
- Sansone, Livio, 2022, *La Galassia Lombroso, l'Africa e l'America latina*, Bari, Laterza.
- Schwarcz, Roberto, 2014, *As idéias fora de lugar. Ensaio selecionados*, S. Paolo, Companhia das Letras.
- Siegel, Micol, 2009, *Uneven Encounters. Making Race and Nation in Brazil and the United States*, Durham, Duke University Press.
- Sellin, Thorsten, 1958, *Pioneers in Criminology – Enrico Ferri*, *Journal of Law, Criminology and Police Science*, 481: 277-300.
- Scarzanella, Eugenia, 1999, *Italiani malagente*, Milano, Franco Angeli.
- Stepan, Nancy, 1991, *"The Hour of Eugenics": Race, Gender, and Nation in Latin America*, Ithaca, Cornell University Press.
- Williams, Daryle, 2001, *Culture Wars in Brazil. The First Vargas Regime 1930-1945*, Durham & London, Duke University Press.

Livio SANSONE, PhD University of Amsterdam, is Professor of Anthropology at the Federal University of Bahia (UFBA), Brazil. He is the head of the Factory of Ideas Program – an advanced international course in Ethnic and African studies – and coordinates the Digital Museum of African and Afro-Brazilian Heritage. He has published extensively on youth culture, ethnicity, inequalities, international transit of ideas of race and antiracism, anthropology and colonialism, and globalization with research based in the UK, Holland, Suriname, Brazil, Italy and Mozambique. Among his publication: *Blackness Without Ethnicity. Creating Race in Brazil* (Palgrave, 2003); *Eduardo Mondlane and the social sciences* (Vibrant, 10, 2, 2014); *La Galassia Lombroso* (Laterza, 2022).

sansone@ufba.br

This work is licensed under the Creative Commons © Livio Sansone
Lombrosiani e lombrosianismi in Brasile

2022 | ANUAC. VOL. 11, N° 1, GIUGNO 2022: 87-109.

ISSN: 2239-625X - DOI: 10.7340/anuac2239-625X-3996



Quanto etica è l'eticità?

Interpretazioni culturali lungo la filiera del diamante canadese

Linda ARMANO

Università Ca' Foscari di Venezia

How ethical is ethicality? Cultural interpretations along the ethical Canadian diamond supply chain

ABSTRACT: The mining industry has been overwhelmed by concerns related to pollution and unethical management of work organization and human rights. Tracing the cultural interpretations of the concept of ethics related to the Canadian diamonds, this contribution problematizes the meanings of the certification of Canadian ethical diamonds and their traceability along the supply chain. Thanks to the “concept of presbyopia”, the author highlights that the further away from the Canadian mining context the sharper the concept of ethicality embodied in the Canadian diamonds, thanks to advertising narratives, while the closer to the extractive context, the more the concept of ethicality becomes blurred, heterogeneous, fragmented and difficult to understand. Specifically, the contribution is based on a multi-sited and multi-scale ethnographic research in the Northwest Territories, and in an Italian jewellery store that sells diamonds extracted in the Canadian region. The author noticed that the Italian interviewees who sell and purchase Canadian diamonds are loyal to the advertising rhetoric on Canadian ethical diamonds, whereas particular professional categories employed by the multinationals in the mining context in the Northwest Territories avoided talking about ethical diamonds. The contribution aims to understand the meaning of this reticence in the mining context analysed.

KEYWORDS: CONCEPT OF PRESBYOPIA; CANADIAN ETHICAL DIAMONDS; SOCIAL SILENCE; DIAMOND SUPPLY CHAIN; NORTHWEST TERRITORIES.

This work is licensed under the Creative Commons © Linda Armano

Quanto etica è l'eticità? Interpretazioni culturali lungo la filiera del diamante canadese

2022 | ANUAC. VOL. 11, N° 1, GIUGNO 2022: 111-139.

ISSN: 2239-625X - DOI: 10.7340/anuac2239-625X-5101



Introduzione

I contenuti di questo contributo presentano le riflessioni emerse da una ricerca etnografica finanziata da una borsa Marie-Sklodowska Curie Global¹. Sin dai tempi del mio dottorato, a partire dal 2007, mi sono occupata di antropologia estrattiva e in particolare mineraria. In una cornice di natura antropologica, il mio obiettivo post-dottorale era di estendere le mie precedenti esperienze di ricerca anche all'interno di contesti che solitamente rientrano nei settori del marketing e dello studio dei comportamenti di consumo. Dopo vari confronti con i miei supervisor, ebbi l'idea di proporre nel mio progetto Marie Curie l'analisi di come il concetto di diamante "etico" canadese potesse essere interpretato culturalmente da diversi soggetti, appartenenti a categorie socioculturali ed economico-politiche differenti che includevano dipendenti delle multinazionali, popolazioni indigene residenti vicino ai siti estrattivi, gioiellieri e consumatori. Pertanto, lo studio che proposi consisteva in una ricerca multi-situata nei Northwest Territories e in una gioielleria italiana, nello specifico la gioielleria Belloni di Milano, che è stata la prima a vendere in Italia, nei primi anni duemila, i diamanti canadesi. Oltre a notare come i clienti della gioielleria sviluppavano un particolare immaginario del Canada, da loro considerato un paese in cui vigono rigidi protocolli per la tutela dei lavoratori minerari, con l'avanzare di questa ricerca, come esplicherò di seguito, è diventato sempre più evidente come il processo etnografico fosse di per sé un oggetto antropologicamente denso che meritava una riflessione critica sul modo di condurre una ricerca in contesti produttivi-industriali.

Vari studi offrono l'opportunità di interrogarsi sulla possibilità di fare antropologia all'interno delle industrie. Alcuni antropologi sono giunti a concepire i contesti aziendali come spazi intersezionali che consentono di connettere considerazioni sull'articolazione dei processi economici anche su scala globale tentando di capire contemporaneamente come essi influiscono

1. Il mio progetto Marie Curie è ospitato nel Dipartimento di Management dell'Università Ca' Foscari di Venezia e presso la Faculty of Management della University of British Columbia. Ringrazio entrambi i supervisor, il Prof. Vladi Finotto e la Prof.ssa Annamma Joy, per i numerosi consigli di lettura che hanno contribuito ad ottenere questo finanziamento e per aver stimolato dibattiti interdisciplinari. Ringrazio inoltre i revisori anonimi di *Anuac* per gli stimoli e i suggerimenti fondamentali per migliorare il presente contributo.

sulla vita delle persone a livello locale (D'Aloisio 2016). Considerazioni diverse che emergono da ricerche nei luoghi estrattivi sono per esempio quelle di Hannah Appel (2012), la quale sostiene che, sulla base delle sue esperienze di ricerca negli offshore petroliferi in Nuova Guinea, le multinazionali tenderebbero ad applicare globalmente le medesime strategie politico-economiche e tecnologiche rivolte al profitto, oltre che ricorrenti pratiche sociali utilizzate per la selezione e la regolamentazione del personale. Un'abbondante letteratura antropologica consente però di avanzare alcune critiche alle sue considerazioni. Nonostante le strategie aziendali possano essere simili a livello transnazionale, esse favoriscono comunque pratiche che in contesti locali sono sempre specifiche (Eriksen 2017). Come mostrano studi etnografici sul mercato dell'amianto (Waldman 2011; Mazzeo 2021), sugli investimenti finanziari internazionali nelle industrie petrolifere (Rogers 2015), minerarie (Lanzano 2018) o dell'energia eolica (Smith, High 2017), le corporation prevedono, già nella fase di progettazione, una differenziazione gestionale che si interseca con le politiche operative nei singoli paesi (Hen 2011).

All'interno dei dibattiti antropologici in contesti produttivi-industriali, vari studi hanno messo in risalto come negli ultimi decenni l'industria mineraria sia stata travolta da preoccupazioni legate all'inquinamento dei suoli e delle acque e a gestioni poco etiche in materia di organizzazione del lavoro e, in generale, di diritti umani (Le Billon 2006; Lanzano 2018; Mazzeo 2018). Da tali problematiche sono sorte riflessioni incentrate sull'impatto dell'attività estrattiva sull'ambiente e sulle società umane residenti vicino alle miniere e su possibilità di governance capaci di garantire pratiche di lavoro dignitose (Aye, Bleicher 2021).

Nel settore dei diamanti, le pietre estratte nei Northwest Territories si distinguono grazie ad una certificazione di eticità rilasciata dal governo regionale. Ogni diamante presenta inoltre un'incisione a laser, effettuata in fase di lucidatura, che riporta una fogliolina di acero (simbolo del Canada) e un codice alfanumerico. Inserendo quest'ultimo in un database, il consumatore ha la possibilità di tracciare il percorso della pietra lungo filiera.

Lo scopo di questo studio è quindi di problematizzare l'utilizzo della tracciabilità e della certificazione dei diamanti "etici" canadesi intrecciandolo con esperienze etnografiche. Ripercorrendo concettualmente la tracciabilità del diamante canadese dai Northwest Territories verso la gioielleria Belloni, mi è stato possibile notare come la narrazione sulle pratiche di eticità dell'industria mineraria canadese funzionasse in maniera direttamente proporzionale alla distanza dal luogo di estrazione. In altre parole, una volta giunta a Yellowknife, la capitale dei Northwest Territories, le pratiche discorsive sul

diamante “etico” canadese venivano compromesse dal silenzio degli attori locali (lavoratori minerari, indigeni, staff delle multinazionali, geologi) che non volevano parlare di questo argomento con me per timore di esporsi su questioni da loro, presumibilmente, considerate sensibili e contestabili. Questo silenzio mi ha fatto riflettere sul fatto che le aziende minerarie che operano in Canada comunicano ai consumatori globali, geograficamente e culturalmente lontani dal contesto estrattivo in cui sono emerse queste reticenze, solo determinate informazioni tramite opuscoli e contenuti pubblicitari con lo scopo di non compromettere la loro fiducia verso pratiche estrattive etiche e sostenibili.

Per spiegare metaforicamente come la narrazione sul diamante “etico” canadese riesca ad adattarsi a contesti specifici lungo la filiera, mi sono ispirata ad un problema fisiologico della vista formulando un costrutto teorico che ho chiamato “concetto di presbiopia”, il quale mi ha guidato lungo il seguente ragionamento. Considerando l’“ecosistema della tracciabilità” (Herian 2017) come percorso che connette i luoghi di estrazione a quelli di vendita, è possibile sostenere che più ci si allontana dal contesto estrattivo canadese, più il concetto di eticità in relazione a pratiche etiche dell’industria mineraria canadese si fa nitido grazie a specifiche narrazioni pubblicitarie e a strategie di marketing che incrementano una reputazione aziendale positiva, mentre più ci si avvicina al contesto minerario più il concetto di eticità diventa offuscato, eterogeneo, frammentato e difficilmente comprensibile. Questa riflessione solleva un’altra fondamentale questione relativa alla speranza dei consumatori globali sulla veridicità di narrazioni pubblicitarie che esaltano pratiche etiche delle multinazionali che operano nei Northwest Territories e del governo canadese. Tale presupposto pone la cruciale questione della divisione tra conoscenza e contesto reale (Hayek 1937) la cui distanza sembra essere colmata dalla fiducia nei confronti di narrazioni in cui la tracciabilità e la certificazione del diamante canadese assumono un ruolo centrale.

Il presente contributo è suddiviso in tre parti. Nel primo paragrafo contestualizzo i diamanti “etici” canadesi all’interno di dibattiti che coinvolgono il settore minerario a livello globale da cui emergono narrazioni che contrappongono i diamanti estratti in Canada ai diamanti africani. Nel secondo paragrafo introduco invece i contesti etnografici in cui ho svolto la mia ricerca. Pur essendo consapevole della necessità di ulteriori approfondimenti teorici, nel terzo paragrafo delinea i dettagli del “concetto di presbiopia”. Grazie a quest’ultimo ho potuto mettere in luce la compresenza, all’interno di un’interconnessione globale (Tsing 2005), di pratiche discorsive divergenti relative all’interpretazione dell’eticità del processo estrattivo. In questo modo, ho

cercato da un lato di sviluppare una chiave di lettura della fiducia dei clienti della gioielleria verso narrazioni etiche e sostenibili che coinvolgono il diamante canadese; e dall'altro ho abbozzato alcune ipotesi sulle reticenze incontrate nei Northwest Territories nella speranza che possano contribuire al crescente dibattito antropologico sul tema del silenzio sociale (Cavatorta, Pilotto 2021).

Contestualizzare le narrazioni su pratiche etiche minerarie

Nel settore minerario, i diamanti sono stati bersaglio di accese polemiche da parte del giornalismo investigativo, di attivisti, di cineasti e di ricercatori che hanno denunciato vessazioni e hanno conferito una peculiare enfasi soprattutto al contesto estrattivo africano (D'Angelo 2019).

Alla luce di tali considerazioni, nel 1999 cinque organizzazioni europee (Global Witness; Medico International; International Peace Information Service; Netherlands Organization for International Assistance; Netherlands Institute for Southern Africa) lanciarono la Fatal Transactions Campaign. Attraverso questa campagna vennero introdotti per la prima volta termini come “blood diamonds” e “conflict diamonds”, per esporre il problema del sovvenzionamento alle guerre civili in Sierra Leone e in Angola attraverso la vendita illegale delle pietre preziose e “terror diamonds” per parlare dei finanziamenti ad Al Qaeda ed in generale al terrorismo internazionale. Accostando nelle fotografie che accompagnavano i loro articoli immagini di arti amputati e di diamanti e stimando il valore di questi ultimi in numero di vittime piuttosto che in dollari, la Fatal Transactions Campaign iniziò a trasmettere il messaggio secondo cui acquistare diamanti equivaleva ad uccidere civili appartenenti a categorie socio-economiche svantaggiate (Le Billon 2006). Limitare il commercio di diamanti africani non era l'unico scopo della Fatal Transactions Campaign. Il messaggio da trasmettere mirava anche a biasimare un sistema produttivo complice di questi commerci illegali e la responsabilità dei consumatori nel boicottare tali prodotti per non essere classificati come persone che indirettamente concorrevano a sostenere la perpetuazione di violenza contro i civili residenti vicino alle zone minerarie di paesi poveri ma con economie potenzialmente emergenti grazie allo sfruttamento delle risorse non rinnovabili (Nordstrom 2004).

Davanti alla minaccia di massicce perdite finanziarie a causa di boicottaggi a livello globale, le multinazionali di settore, per migliorare la loro reputazione, aderirono a forme di certificazione come il Kimberley Process, creato nel 2003, con lo scopo di garantire che la vendita delle pietre grezze esportate dalle nazioni firmatarie non finanziasse conflitti civili o azioni di terrori-

simo internazionale. Tuttavia, vari studi dimostrano che questa certificazione non assicura il rallentamento di frodi nella vendita illecita di diamanti, dato che essa traccia i diamanti grezzi fino al processo di pulitura ma non fino al cliente finale (McManus *et al.* 2020).

Alla fine degli anni novanta, nel momento in cui lo scandalo dei *blood diamonds* africani informò l'opinione pubblica, grazie alle ricadute economiche positive dell'industria diamantifera nei Northwest Territories, il Canada offrì alle aziende del settore la possibilità di affermare l'esistenza di diamanti commercializzati nell'assoluta legalità (Hall 2013).

Una parte piuttosto ampia della letteratura antropologica relativa ai contesti minerari, ha dedicato riflessioni sulle implicazioni etiche e politico-economiche in riferimento a due principali tipologie di sfruttamento estrattivo che vedono da un lato un'attività su piccola scala o artigianale e dall'altro un'attività industriale. Tentando di cogliere un quadro entro il quale questi due sistemi di sfruttamento si configurano, Armano e Joy (2021) hanno messo in evidenza alcune tematiche principali che emergono nella panoramica generale della letteratura esistente sui contesti estrattivi. Questi temi, nello specifico, si configurano principalmente attorno agli impatti ambientali, ai diritti dei lavoratori, ai disequilibri socioeconomici e di potere (Le Billon 2006). Altre riflessioni si concentrano invece sulle tipologie di certificazione (di cui le principali riguardano i diamanti "etici" canadesi e l'oro certificato "Fairmined" estratto nelle miniere sudamericane) e su iniziative transnazionali che includono, per esempio, forme di finanziamento a favore di progetti economici rivolti alle popolazioni residenti vicino ai siti estrattivi (Hall 2015).

All'interno di questi *frame* di ricerca, il diamante canadese, oltre ai riferimenti sulla certificazione etica, viene inserito all'interno di una cornice interdisciplinare che analizza il funzionamento della tracciabilità della pietra la quale viene, a sua volta, relazionata concettualmente a iniziative di governance volte a responsabilizzare un'industria estrattiva generalmente offuscata da violazioni dei diritti umani (Calvão *et al.* 2021).

La tracciabilità permette di ripercorrere il viaggio del diamante dal luogo di estrazione al contesto di vendita. In particolare, questa forma di tracciamento si basa sulla tecnologia *blockchain*, letteralmente definita "catena di blocchi", all'interno della quale le transazioni vengono crittografate. Don e Alex Tapscott (2016) definiscono la *blockchain* come un registro digitale programmato per annotare i passaggi finanziari e tutto ciò che ha un valore economico. La logica alla base di questa tecnologia è di attuare possibilità di accesso al dato tramite un codice. Vari autori spiegano la *blockchain* relativa

alla filiera del diamante canadese come un sistema elettronico utilizzato per connettere materie prime, progressivamente lavorate, e persone, con la possibilità di condividere dati in modo sicuro ad ogni passaggio della “catena di blocchi” (Tapscott, Tapscott 2016; Calvão *et al.* 2021). Tale processo consente quindi la mercificazione delle informazioni attraverso la digitalizzazione. L'utilizzo di questo sistema di identificazione digitale applicato al diamante canadese permette al consumatore, che inserisce il codice alfanumerico in un apposito database, di conoscere la miniera d'origine e le caratteristiche del diamante come i carati, il taglio, la brillantezza e il colore.

La certificazione dei diamanti canadesi supporta una crescente ideologia di espansione di nuove frontiere minerarie che si impegnano in pratiche commerciali etiche nei settori della gioielleria e dell'elettronica. Come mettono in rilievo Armano e Joy (2021), il sistema di tracciamento e la certificazione delle pietre sono, per di più, supportati da una narrazione basata su una configurazione ontologica binaria che contrappone i diamanti “etici” canadesi ai *blood diamonds* africani. Tale dicotomia facilita l'emergere di una “geopolitica mineraria” (Le Billon 2006) che, richiamando una governance estrattiva trasparente grazie all'utilizzo delle tecnologie di tracciabilità digitale e della certificazione etica, elevano le miniere canadesi a “miniere modello” (Calvão *et al.* 2021).

I due apici esterni della filiera del diamante canadese: dalle miniere nei Northwest Territories alla gioielleria italiana

Tra settembre 2019 e maggio 2020 soggiornai, per la mia ricerca etnografica, nei Northwest Territories. Grazie a dei geologi italiani e canadesi, prima della mia partenza, presi contatti con alcuni loro colleghi assunti dalle multinazionali diamantifere che operano nella regione. Questi ultimi si dimostrarono inizialmente collaborativi e disponibili a lavorare con me nonostante non riuscissero a comprendere il motivo per cui un'antropologa fosse interessata ai diamanti. Una volta giunta a Yellowknife tentai di incontrarli di persona ma senza successo. Andai quindi nella sede di una delle due multinazionali presenti in città. Lì conobbi una donna indigena che ricopriva un incarico di tipo amministrativo – considerato un lavoro privilegiato da parte di molti indigeni – ed alcuni manager non-indigeni ai quali spiegai il motivo della mia presenza nella loro sede e gli obiettivi principali della mia ricerca. Con estrema reticenza, la donna indigena mi scrisse su un foglio il suo indirizzo email. Nei mesi a seguire, andai più volte nella sede della multinazionale, ma né la donna indigena né gli altri manager furono disponibili ad accogliermi nuovamente.

A Yellowknife tentai di prendere contatti anche con alcuni amministratori della Chamber of Mines dei Northwest Territories e del Nunavut, un'organizzazione che finanzia le esplorazioni geologiche nelle due regioni settentrionali del Canada e che fornisce consulenza ai rispettivi governi regionali, all'industria mineraria, agli investitori e ai gruppi indigeni. Nonostante un iniziale interesse da parte di alcuni amministratori, non riuscii a consolidare un rapporto con loro dopo aver spiegato l'obiettivo della mia ricerca. Fui in grado però di collaborare, in parte, con alcuni geologi del Department of Industry, Tourism and Investment, un ente finanziato dal governo che fornisce dati geologici alle multinazionali. Questi geologi condivisero con me alcune informazioni che derivavano dalle loro ricerche e mi spiegano le caratteristiche geologiche della regione mostrandomi documenti, video e campioni di rocce ricche di depositi di kimberlite da cui vengono estratti i diamanti. Tuttavia, quando volli approfondire il discorso sulle narrazioni etiche in relazione ai diamanti canadesi lungo la filiera, i geologi mi riproposero l'opposizione tra i diamanti estratti in Canada e i diamanti africani.

Grazie però alle loro spiegazioni sulle caratteristiche geografiche e geologiche della regione, ed in particolare della Mackenzie Valley, e grazie alle temperature più primaverili, decisi di spostarmi, nei mesi di aprile e maggio, da Yellowknife a Behchokò, un villaggio a circa cento chilometri a nordovest dalla capitale. Qui incontrai tre *elders*² della popolazione Tłı̨chǫ con cui riuscii a parlare grazie all'intermediazione di alcuni membri del team indigeno Hotı̨ ts'eeda, con sede a Yellowknife, che supporta i ricercatori nelle loro indagini connettendo gli studiosi con le comunità native. Prima di questi incontri, il personale del team mi spiegò che quando un ricercatore interagisce con gli *elders*, deve rispettare una serie di regole sociali affinché possa essere trasmessa la conoscenza e si possa costruire una profonda fiducia reciproca. Considerata la difficoltà avuta nei mesi precedenti nel costruire relazioni con possibili interlocutori dopo aver spiegato loro gli obiettivi della mia ricerca, accennai solo sommariamente il mio interesse per i diamanti estratti nella regione. Lasciai quindi guidare la conversazione agli *elders* i quali preferirono concentrarsi sulla spiegazione dell'interazione simbolica che loro costruiscono con la terra.

2. In generale, gli *elders* ricoprono un ruolo fondamentale nelle comunità indigene canadesi in quanto sono considerati i custodi della conoscenza nativa. Essi svolgono inoltre l'importante ruolo di guaritori e di terapeuti.

Il legame mnemonico che unisce le caratteristiche di un sito, storie ed eventi storici è ben documentato in molte società che conservano ricche tradizioni orali (Feld, Basso 1996). Particolari pratiche di etno-pedagogia³ modellano l'intera educazione della persona Tḥ chḡ sin dall'infanzia. Durante i viaggi nel territorio i ragazzini ascoltano le storie raccontate dagli adulti e, una volta cresciuti, essi replicheranno questa tradizione con i loro figli. Gli *elders* mi parlarono di una sorta di energia vitale che guida ogni aspetto della vita comunitaria (dalla lingua, alle pratiche cerimoniali, alle attività di sussistenza tradizionali).

Nel corso del nostro colloquio, un *elder* affermò che per le comunità indigene la terra controlla la vita e le azioni delle persone. Considerando la volontà di continuare a trasmettere la conoscenza alle generazioni più giovani, non è da escludere che gli *elders* sostengano l'idea di salvaguardare, in una certa misura, la loro comunità anche da influenze esterne. Dall'insieme delle loro parole giunsi a delle considerazioni generali su come alcuni membri delle comunità native (come appunto gli *elders*) possano valutare l'industria estrattiva. Quest'ultima, mi spiegarono, ha causato un degrado ambientale, ha incrementato i livelli di inquinamento dei suoli e delle acque dei laghi e ha alterato anche le migrazioni di alcune specie animali, come i caribù, su cui gli indigeni basano la loro dieta. In tal senso, gli *elders* considerano quindi l'attività mineraria come una sorta di furto della loro terra.

Nonostante ancora oggi il legame tra territorio e cultura indigena rappresenti un sistema in cui stati mentale, culturale ed ambientale si interconnettono, alcuni *elders* sostengono che attualmente, con l'assorbimento del lavoro di molti indigeni nelle miniere diamantifere, questa profonda conoscenza si stia sgretolando.

Dai racconti degli *elders* dedussi quindi che, nonostante le maggiori opportunità lavorative rispetto al passato, l'assorbimento del lavoro di giovani uomini indigeni nelle miniere destabilizzava l'intera economia di sussistenza, oltre che il rapporto dialogico che i nativi avevano con l'ambiente (Sahlins 1976), con ripercussioni anche sull'educazione dei figli.

3. Con il termine "etno-pedagogia" si intendono generalmente una serie di pratiche utilizzate da popolazioni indigene per tramandare la conoscenza. Sebbene l'estrema variabilità nel trasferimento di conoscenza, molti studi concordano nel sostenere la presenza di alcuni tratti che sembrano accomunare quelle che vengono comunemente definite come "comunità indigene". Tra gli elementi comuni vi sono, per esempio, approcci educativi che possono essere definiti di "pre-contatto" coloniale ancora radicati in molte di queste comunità e che comprendono forme di conoscenza costruite sulla profonda relazione tra il gruppo sociale e determinati luoghi, il rispetto nei confronti di educatori anziani, il mantenimento di una conoscenza basata su quattro elementi principali che coinvolgono le sfere emotiva, spirituale, cognitiva e fisica (cfr. Marker 2000; Derlicki 2004).

La mia esperienza nei Northwest Territories fu caratterizzata, in generale, da una scarsa partecipazione all'incontro etnografico basato sui colloqui con gli interlocutori rispetto a come mi ero prefigurata prima di partire. Per fronteggiare questa difficoltà, accolsi quindi l'invito di Csordas (1994: 258) includendo consapevolmente nella ricerca sul campo anche me stessa nel ruolo di ricercatrice, intendendomi sia come soggetto che come oggetto di analisi e tenendo presente il fatto che "l'etnografo è il terreno vissuto non solo della partecipazione, ma (*anche*) della comprensione stessa delle dinamiche a cui partecipa".

Durante il mio soggiorno nei Northwest Territories riuscii però a ricostruire la storia mineraria della regione grazie alla raccolta di un'ingente quantità di documenti scritti presso l'archivio The Prince of Wales Northern Heritage Centre di Yellowknife che, oltre ai report aziendali, comprendeva articoli di giornali locali, rendicontazioni di fornitori indigeni delle multinazionali, report di gruppi nativi sul monitoraggio ambientale e documenti etnografici incentrati sulle attività tradizionali indigene.

Yellowknife fu fondata, come città mineraria, nel 1934 a seguito dell'apertura di miniere d'oro. La corsa ai diamanti nei Northwest Territories iniziò però molto più tardi. Solo nel 1998, a seguito di intense esplorazioni geologiche, venne aperta Ekati, la prima miniera diamantifera della regione, al centro del Lac de Gras. Non lontano da quest'ultima, vennero aperte, dal 2003, anche Diavik, Gahcho Kué Diamond Mine e Snap Lake Mine che, come Ekati, si trovano a circa 300 km da Yellowknife.

Le miniere di diamanti sono situate nel territorio abitato dalle comunità indigene dei Dene e dei Tłı̨chǫ con cui le multinazionali minerarie stipulano contratti chiamati Impact and Benefit Agreements (Hall 2013). In particolare, questi ultimi prevedono quote di assunzione rivolte a giovani minatori nativi, accesso a corsi di formazione per l'acquisizione di competenze lavorative, joint venture tra multinazionali e società indigene per la pulitura e l'intaglio dei diamanti e compensazioni finanziarie per aver aperto le miniere nei territori delle due comunità. Attraverso tali contratti, l'industria finanzia anche operazioni di monitoraggio ambientale per valutare gli impatti inquinanti nelle acque, nei suoli e nell'aria causati dalle miniere. La peculiarità degli Impact and Benefit Agreements è la loro riservatezza. Il contenuto di questi contratti è accessibile solo ai firmatari che comprendono i dirigenti delle multinazionali minerarie e i rappresentanti politici (*i chief*)⁴ delle comunità native.

4. I *chief* sono considerati, all'interno delle comunità indigene del Canada, delle figure politiche il cui ruolo principale è di mediare le istanze richieste dalla loro comunità ed istituzioni politiche ed economiche esterne, come per esempio il governo, le multinazionali, ecc.

Nonostante l'assunzione di personale indigeno nell'industria mineraria abbia migliorato le condizioni economiche dei gruppi nativi della regione, esistono innumerevoli dissidi tra multinazionali e comunità indigene relativamente allo sfruttamento e alla gestione del territorio in cui i Dene e i Tłı̨chǫ continuano a svolgere le loro attività tradizionali di sussistenza.

La Costituzione canadese valuta le società minerarie e i gruppi indigeni come parti d'interesse (Hall 2015). Ciò significa che, dal punto di vista giuridico, i nativi e le multinazionali hanno lo stesso diritto sull'uso della terra. Questo aspetto si traduce però in un totale appoggio finanziario del governo a favore delle industrie minerarie a discapito degli indigeni i quali, appellandosi al diritto aborigeno incluso nella Costituzione, portano avanti, spesso con scarso successo, tentativi legali per rivendicare i loro diritti di gestione del territorio. Studi dimostrano inoltre come, nonostante le politiche di reclutamento di personale indigeno da parte dell'industria estrattiva nei Northwest Territories, ai lavoratori nativi vengano affidate mansioni poco qualificate che non consentono loro un avanzamento di carriera, contrariamente a quanto avviene invece per gli altri lavoratori canadesi e statunitensi assunti dalle società minerarie (Caron *et al.* 2019).

Le strategie per costruire relazioni tra le multinazionali e le comunità indigene nei Northwest Territories, sfidano quindi l'idea di attuare pienamente pratiche etiche che possano soddisfare contemporaneamente tutte le parti sociali, economiche e politiche coinvolte nell'attività mineraria. Ayeh e Bleicher (2021) sostengono infatti quanto sia difficile fornire una definizione univoca di "miniera responsabile" in grado di includere un ampio spettro di strutture istituzionali flessibili capaci di relazionarsi, di volta in volta, con le realtà locali e con i gruppi sociali coinvolti.

La difficoltà delle multinazionali nel costruire relazioni con le comunità native dei Northwest Territories e l'aumento dei licenziamenti di molti minatori (indigeni e non-indigeni), a causa di indebitamenti delle industrie estrattive negli ultimi anni, non traspaiono nelle narrazioni etiche che accompagnano i diamanti canadesi lungo la filiera verso i punti vendita internazionali. Questo aspetto è emerso in maniera particolarmente chiara nella gioielleria Belloni, in cui il proprietario Francesco e i suoi clienti si dimostravano fiduciosi verso pratiche etiche e sostenibili delle multinazionali in Canada e del governo, i quali, secondo le opinioni di tutte le persone intervistate nel negozio, sarebbero impegnati a sostenere economicamente le comunità native e a tutelare i lavoratori e il fragile ambiente del nord.

La gioielleria Belloni è un negozio storico situato nel cuore di Milano. Esso venne aperto nel 1948 dal nonno dell'attuale proprietario. In passato, l'attività svolta nella gioielleria consisteva soprattutto nella riparazione di orologi.

Nel 2005, Francesco Belloni decise di devolvere parte dei suoi introiti ricavati dalle vendite di gioielli ad associazioni contro il cancro. In quegli anni, il gioielliere acquistava diamanti africani. Nel 2006, Francesco volle fare una donazione a Survival International (un'organizzazione per i diritti umani fondata, a Londra, nel 1969), che però rifiutò l'offerta in quanto i ricavi provenivano dalla vendita di diamanti. In quel periodo l'organizzazione stava boicottando le operazioni minerarie di Diamond Trading Company e di De Beers in Botswana, in quanto le compagnie estrattive avevano espropriato i boscimani dalle loro terre in cui erano stati trovati giacimenti di diamanti. Survival International suggerì a Francesco l'alternativa dei diamanti "eticici" canadesi provenienti dai Northwest Territories. In questo modo, dal 2006, il gioielliere iniziò a vendere, oltre che diamanti africani, soprattutto diamanti estratti in Canada dei quali continua a rifornirsi da un fornitore di Toronto.

Buona parte della sua clientela riconobbe immediatamente i diamanti canadesi come pietre svincolate da circuiti di vendita illeciti e sin da subito cominciò ad apprezzare la certificazione di eticità e la possibilità di tracciare le pietre lungo la filiera. Francesco notò che l'origine canadese dei diamanti continua a rappresentare uno dei tratti fondamentali per quei consumatori che lui definisce "clienti etici" e che distingue da altri clienti, che frequentano il suo negozio, che si dimostrano meno sensibili alle questioni etiche e sostenibili delle pratiche minerarie. La gioielleria Belloni vende i diamanti canadesi con il marchio Ethical Diamonds creato da Francesco Belloni, il quale, nell'ultimo decennio, è diventato a sua volta fornitore di diamanti estratti in Canada per altre gioiellerie italiane ed europee.

Iniziai la ricerca etnografica nel negozio una volta tornata dal Canada nel luglio 2020 fino a giugno 2021. Grazie all'estrema disponibilità di Francesco e dei suoi clienti, riuscii a creare una rete di interlocutori che comprendeva, oltre alle persone che acquistavano gioielli con incastonati diamanti canadesi, anche un gioielliere artigiano di Bologna che fu il primo cliente di Francesco come fornitore. Intervistai venticinque consumatori, tra i ventotto e i cinquantadue anni, appartenenti ad uno status economico medio-alto e provenienti soprattutto dal nord Italia. Tutti loro si dimostrarono estremamente disponibili a condividere con me le loro opinioni su come immaginavano le miniere canadesi e come interpretavano il concetto di eticità.

Pur muovendosi all'interno di retoriche basate sulla solidarietà nei confronti di categorie lavorative e sociali potenzialmente sfruttate dalle industrie estrattive, la maggior parte dei clienti della gioielleria non si definiva un intenditore di diamanti. Molti di essi inoltre non sapevano nemmeno che i diamanti etici canadesi che acquistavano erano estratti nei Northwest Territories e non verificavano le informazioni della pietra inserendo il codice alfanumerico nel database.

Questa lacuna sembrava essere colmata dall'immaginazione di molti clienti a cui il gioielliere, nel suo negozio, narrava la “storia sui diamanti”:

Quando andai nella gioielleria Belloni, Francesco mi spiegò la storia dei diamanti canadesi. Tutte le remore che avevo caddero. Quando tornai a casa mi informai leggendo informazioni in internet. Tornai poi nella gioielleria per ritirare l'anello che avevo ordinato e con il gioielliere approfondimmo alcuni aspetti delle miniere. Fu questo approccio che mi convinse ad acquistare un gioiello su cui era montato un diamante etico. Ho sempre saputo che molti diamanti vengono dall'Africa, dove ci sono condizioni di lavoro disumane. Pertanto sono sempre timoroso ad acquistare diamanti (Gustavo, 39 anni, ingegnere, Monza).

Alla domanda, posta ad un cliente, su come immaginava le miniere canadesi egli rispose:

Le posso dire come non me le immagino. Spesso nei film, come quello con Di Caprio “Blood Diamonds”, si parla dello scavo di diamanti in Africa dove le condizioni di lavoro sono pesantissime. Ho visto nei documentari ragazzini che lavoravano in condizioni disumane. Sapendo però che i diamanti etici provengono dal Canada, ho fiducia nel fatto che è un paese evoluto per quanto riguarda la tutela dei lavoratori. È un paese occidentale del primo mondo. Perciò m'immagino le miniere canadesi come contesti industriali simili ai contesti europei (Mattia, 43 anni, imprenditore, Reggio Emilia).

La maggior parte dei clienti costruiva una rappresentazione stereotipata del lavoro in miniera e le informazioni che raccoglievano provenivano soprattutto da fonti divulgative come documentari, siti internet, articoli di attivisti e da film.

I discorsi del gioielliere ai consumatori nel negozio si focalizzavano soprattutto sulla certificazione etica e sulla tracciabilità del diamante, i quali si dimostravano essere temi importanti capaci di aumentare il loro grado di fiducia su un tipo di narrazione che esalta pratiche industriali e protocolli di sicurezza a favore dei minatori. Come emerse durante alcune interviste, l'idea della possibilità di tracciare la pietra consentiva a certi interlocutori di unire, nella loro mente, le varie parti della filiera. In altre parole, essi riuscivano, in questo modo, a raffigurarsi mentalmente ogni passaggio del percorso della pietra partendo dalle miniere in Canada fino ad arrivare a loro. Il diamante canadese veniva così immediatamente identificato e distinto da altre pietre di cui non era possibile conoscere né le caratteristiche materiali né la miniera d'origine in quanto non tracciati.

Durante le interviste, il gioielliere e i suoi clienti affermavano di non apprezzare tecniche estrattive artigianali, le quali erano da loro percepite come forme di scavo abusivo. Da queste testimonianze appare centrale la questio-

ne relativa ai processi di costruzione identitaria portati avanti dalle compagnie minerarie, così come dal governo canadese, in cui la certificazione di eticità dei diamanti e la possibilità di tracciare la pietra lungo la filiera, costruiscono implicitamente una sorta di legami lineari, e contemporaneamente opposti, con contesti industrialmente arretrati (come quelli delle miniere artigianali africane) ma ricchi di risorse naturali da sfruttare, oltre che immaginari dell’Africa come sinonimo di violenza e di primitivismo (Le Billon 2006).

Nonostante l’industria mineraria canadese abbia apertamente aderito alle linee guida della Responsible Minerals Initiative (2018, 2020), in un articolo sull’analisi del mercato dei prodotti etici e sostenibili, Hamilton e Cavello (2021) sostengono la tesi secondo cui i paesi del “Nord del mondo” detengono il monopolio di tale mercato. Uno dei presupposti potenziali offerti dai mercati etici e sostenibili sarebbe stata l’opportunità, per i paesi economicamente poveri e per le comunità marginali, di beneficiare di un maggior accesso al mercato e di premi associati alla vendita di prodotti con credenziali equosolidali in modo da fornire un’alternativa ad un modello economico basato sulla corsa al ribasso (Calvão *et al.* 2021). In realtà, le tendenze nel mercato dei prodotti etici certificati mostrano che i paesi altamente industrializzati e ad alto reddito detengono le quote maggiori di questo mercato (Hamilton, Cavello 2021).

Uno degli aspetti interessanti da indagare in relazione alla filiera del diamante canadese è stato quindi tentare di comprendere come l’utilizzo della certificazione etica e del sistema di tracciabilità della pietra possano essere utilizzati per aumentare un consenso pubblico sfruttando retoriche sullo sviluppo sostenibile, sulla tutela dei lavoratori e in generale dei diritti umani.

Narrazioni ambigue tra locale e globale

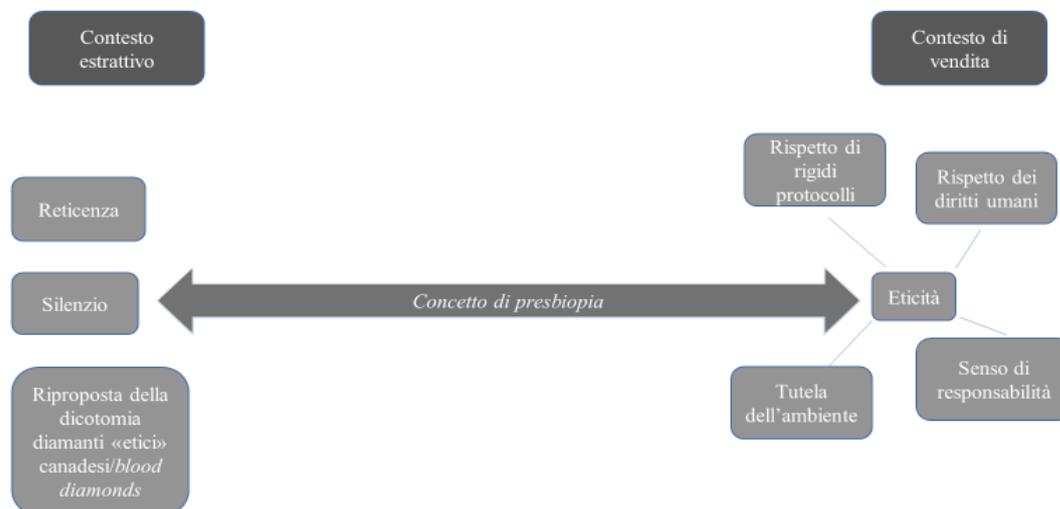
Come produrre un’interpretazione e una rappresentazione ancorate all’esperienza sul campo, se il ricercatore si trova in un contesto condizionato da agenti che impediscono o frenano i processi di interazione che stanno alla base della ricerca etnografica? I limiti dell’incontro etnografico, si sa, dipendono sempre dalla disponibilità dei campi ad aprirsi e a lasciarsi attraversare dalla ricerca antropologica.

È assodato che la validità etnografica si basa sulla sintesi fra pratica e riflessione teorica (Matera 2020). Dal punto di vista metodologico ed interpretativo sorgono però non pochi problemi quando la partecipazione del ricercatore è fortemente limitata come è accaduto nel contesto di indagine dei

Northwest Territories. La riflessione sul valore e sul senso delle informazioni che accompagnano i diamanti canadesi all'interno di un contesto di indagine globale che interconnette due realtà locali, interroga sulla necessità di uno sforzo collettivo ed interdisciplinare che interpella anche gli antropologi. Non solo come produttori critici di conoscenza ottenuta in quanto osservatori esterni, ma anche come produttori di conoscenza sull'ambiente e su pratiche etiche, gli antropologi hanno l'importante compito di partecipare dall'interno alla comprensione sulla validità degli schemi di certificazione proprio per la domanda di senso che questi sollevano (Eriksen 2017). Nel caso specifico, queste riflessioni vanno inquadrare partendo dal luogo estrattivo sul quale è costruita la narrazione sui diamanti "etici" canadesi, ovvero i Northwest Territories e Yellowknife, fino a giungere alla gioielleria Belloni di Milano.

Con "anthropology in the meantime", Michael Fisher (2018) concettualizza una metodologia per fare etnografia che analizza come i pezzi del mondo interagiscono, si incastrano o si scontrano (generando anche conseguenze impreviste), rafforzano immaginari e causano rotture sociali. Le riflessioni di Fisher su come "mettere assieme pezzi di mondo" (*ibidem*: 8) anche contrastanti tra di loro, hanno influito sulla genesi del "concetto di presbiopia" utilizzato in questa ricerca per comprendere gli effetti materiali che i discorsi sui diamanti "etici" canadesi determinano all'interno dei due contesti etnografici interconnessi tra di loro nonostante la distanza spaziale e culturale. In generale, il "concetto di presbiopia" si fonda sull'assunto di pensare alle persone incontrate sul campo come all'interno di reti globali (Souleles 2018) che si materializzano attraverso una loro particolare relazione con il diamante.

Oltre alle riflessioni di Fisher, per formulare il concetto di presbiopia è stato utile ragionare anche sul concetto di *eterotopia* di Foucault (2010). In particolare, quest'ultimo mi ha aiutato, dal punto di vista concettuale, a giustapporre immaginari etici applicati a determinate categorie sociali e professionali da parte di soggetti che, lontani dal contesto produttivo, sono incapaci di cogliere il timore, la riluttanza o in generale il rifiuto di esporsi da parte di specifici attori residenti nei Northwest Territories. In questo senso, il concetto di "presbiopia" nasce all'interno di un paradosso (Norgaard 2011) tra narrazioni del diamante canadese connesse a pratiche industriali etiche e sostenibili diffuse globalmente e le reticenze incontrate nel contesto produttivo emerse durante l'esperienza etnografica.

FIG. 1: *Concetto di presbiopia*

Narrazioni morali

Pur partendo da retoriche basate sulla responsabilità, sulla compassione, sull’impegno verso gruppi sociali ritenuti svantaggiati, anche se queste ultime si trovano a centinaia di migliaia di chilometri di distanza, Francesco Belloni e i suoi clienti esprimevano la loro volontà di essere sia “benefattori”, supportando pratiche minerarie etiche e sostenibili, sia “boicottatori” di sistemi estrattivo-commerciali considerati illegali. Oltre a contrapporre i diamanti “etici” canadesi ai diamanti africani, i miei interlocutori rivelavano anche un desiderio di ricevere una sorta di gratitudine in cambio:

L’idea di avere un bene che derivi da una situazione drastica dal punto di vista geopolitico, mi sollecitò a ricercare una tracciabilità e un controllo nella filiera. [...] Anche se costa di più, il fatto di aver comprato un diamante canadese mi fa sentire meglio (Luigi, 51 anni, imprenditore, Modena).

Come Luigi, molti altri clienti legavano la loro scelta morale che stava alla base dell’acquisto dei diamanti canadesi ad un duplice desiderio. Anche se il diamante canadese, per la sua certificazione di eticità, ha un costo maggiore rispetto ad altri diamanti estratti altrove, i clienti intervistati optavano per questa scelta in quanto avevano sia una percezione di poter controllare, tramite la tracciabilità, le informazioni sulla pietra lungo la “catena di blocchi”, sia di sentirsi partecipi di una sorta di “scambio interculturale” (Vianelli 2011: 98) con soggetti lontani geograficamente. Proprio su questa lontananza

za dal contesto estrattivo, i consumatori italiani e il gioielliere sembravano accettare una serie di convenzioni capaci di costruire un immaginario in cui la narrazione sulla sostenibilità e sull'eticità di pratiche minerarie aveva per loro un valore segnico (Baudrillard 1972), mentre per chi era all'interno del contesto produttivo il valore segnico della stessa narrazione non sembrava assumere la medesima importanza (Beduschi 1987). Comparando le affermazioni dei clienti della gioielleria con le informazioni ricavate dai documenti d'archivio raccolti a Yellowknife, è stato interessante osservare come in questi ultimi non fosse mai presente una retorica etica e sostenibile in relazione al diamante canadese, contrariamente a come viene diffusa globalmente attraverso le narrazioni pubblicitarie. I contenuti dei report aziendali e dei giornali locali erano evidentemente scritti per lettori residenti nella regione e per le istituzioni industriali e governative che operano nei Northwest Territories. Queste informazioni si riferivano soprattutto all'incremento del Pil, alle assunzioni e ai licenziamenti dei lavoratori nell'industria mineraria e a vicende finanziarie delle multinazionali. Inoltre, in questi documenti, non compariva mai il termine *ethics* oppure *ethical diamonds* sostituito invece dal concetto *clean diamonds*.

Accostando le testimonianze del gioielliere e dei suoi clienti, con i comportamenti osservati nei Northwest Territories, ho potuto notare come le pratiche discorsive del gioielliere verso i suoi clienti delineavano i contorni di un immaginario relativo ad un ambiente produttivo che infonde sicurezza grazie all'applicazione di protocolli per la tutela dei lavoratori e dell'ambiente. Molto spesso, questi consumatori utilizzavano l'espressione "purezza" per descrivere non tanto le qualità materiali del diamante, quanto piuttosto una serie di caratteristiche geografiche che rievocavano l'ambiente nordico, quasi incontaminato (a prescindere dall'industrializzazione estrattiva) in cui il diamante canadese viene estratto. Quasi a rievocare Mary Douglas (1966), il termine "puro" assumeva a volte, per gli interlocutori, anche caratteri valoriali che esprimevano, in questo modo, un insieme di atteggiamenti moralmente corretti a tutela dei lavoratori in miniera.

Per spiegare la costruzione di immaginari su pratiche aziendali etiche e sostenibili, Hannah Appel (2012: 693) riflette sul processo di *disentanglement* effettuato da attori lontani dal contesto produttivo che letteralmente "staccano", ossia separano simbolicamente, l'industria dal luogo concreto di produzione. Sorgono, a questo punto, considerazioni sul rapporto tra narrazioni, costruzioni di immaginari e contesto situazionale. In particolare, quest'ultimo è quell'insieme di condizioni pragmatiche, esterne al fatto narrato, che ne guidano la produzione, la ricezione e l'interpretazione. Il contesto situazionale definisce quindi le reali coordinate spazio-temporali entro cui

viene raccontata una narrazione (Beduschi 1987). Adeguaendo questa definizione alla presente ricerca, possiamo ipotizzare che la narrazione etica che accompagna il diamante canadese assume una significazione solo all'interno del contesto situazionale del punto vendita ma non nel contesto produttivo. A questo punto la domanda cruciale è: in virtù di quali procedimenti una narrazione può attraversare lo spazio e riproporsi ad un ricevente lontano ed estraneo al contesto estrattivo? Seguendo l'idea di Segre (1999: 24), la risposta a questa domanda potrebbe risiedere nella "conformazione relativa alla ricezione". In questo caso, si presume che la narrazione sul diamante "etico" canadese risuoni con i valori dell'audience a cui è rivolta. Sostiene lo studioso però che qualsiasi forma narrativa debba possedere caratteri di indeterminatezza. Questo tratto deriverebbe soprattutto dal fatto che una storia è costituita da tagli narrativi che tendono a ridurre l'oggetto rappresentato in modo assai schematizzato ma caratteristico. Nelle narrazioni, continua Segre, vengono spesso riprodotte immagini e descrizioni essenziali dell'oggetto e delle sue peculiarità, nonostante l'audience a cui è rivolta la narrazione abbia la percezione di neutralizzare questa indeterminatezza grazie ad un lavoro di attualizzazione e di concretizzazione (Gentili 1985). Seguendo le riflessioni dello studioso, in questo studio la storia sui diamanti "etici" canadesi raccontata dal gioielliere ai suoi clienti nel negozio, sembrava a tutti gli effetti contenere riferimenti schematizzati, non dettagliati, sul contesto produttivo, sulle pratiche industriali e sulle politiche statali, garantendo così la funzionalità del racconto. Come per qualsiasi tipo di storia, il gioielliere, nel narrare i diamanti canadesi, si sentiva libero di inserire dei riferimenti al suo vissuto personale, solo a patto di una "convenzionalizzazione" (Beduschi 1987: 51) con i valori etici e sostenibili, senza rompere così il filo dei contenuti principali che dovevano essere trasmessi ai consumatori. L'aspetto forse più interessante, nonché contraddittorio, emerso nella gioielleria milanese è stato il fatto che i clienti, pur avendo la possibilità di ripercorrere la tracciabilità della pietra (grazie all'uso della tecnologia *blockchain*), sembravano poco interessati a conoscere la miniera in cui il diamante che acquistavano era stato estratto e le sue caratteristiche materiali. Sembrava, in questo modo, che essi si accontentassero semplicemente di godere della *fabula*.

Narrare è scegliere. L'uso del "concetto di presbiopia" mostra pertanto come, all'interno di relazioni globali, raccontare implichi una selezione di cosa includere e cosa escludere dall'enunciato. Utilizzando tale concetto ho potuto quindi articolare assieme l'analisi di come i contenuti espressivi della narrazione sui diamanti "etici" canadesi "mettano in forma" (D'Agostino 2013: 6), da un lato, le pratiche di acquisto all'interno della gioielleria e, dall'altro, i silenzi delle persone incontrate nel contesto estrattivo.

Dinamiche contraddittorie tra narrazioni etiche e silenzi sociali

L'antropologia, come disciplina, ha dedicato una notevole attenzione alla narrazione, al testo e alla natura interpretativa della ricerca etnografica (Geertz 1973). Ancora poche riflessioni sono state però maturate su come analizzare il silenzio degli attori che l'etnografo incontra sul campo. Ana Dragojlović (2015) sottolinea l'importanza di comprendere il silenzio andando oltre la considerazione di concepirlo come un'assenza di parola. La studiosa sottolinea la necessità di studiare il non-detto come presenza affettiva, situata, storicamente e socialmente modellata, che emerge in contesti specifici anche come risultato di disequilibri politici ed economici.

In che modo però il silenzio condiziona le esperienze sul campo? Alcuni autori sostengono che il non-detto degli interlocutori possa tracciare i limiti della conoscenza che deriva dall'etnografia, oppure può interrogare sui fatti sociali che esso nasconde (Achino-Loeb 2006). Anche se Sterman e Sweeney (2007) descrivono i comportamenti silenziosi delle persone come una loro lacuna nella comprensione di determinati fatti sociali o politici, questa ricerca mostra però come i potenziali interlocutori incontrati nei Northwest Territories evitassero di parlare di diamanti in quanto sembravano essere al corrente di qualcosa che a me, come ricercatrice straniera, invece sfuggiva. Eviatar Zerubavel (2006) descrive questo fenomeno con il concetto di "conspiracy of silence". L'autore spiega che le persone possono usare il silenzio (individuale o collettivo) su aspetti sociali di cui possono essere, in realtà, a conoscenza. Evidenziando la differenza tra conoscere e riconoscere, Zerubavel sottolinea la tensione, fondamentale ma sotto teorizzata, tra consapevolezza personale e discorso pubblico. Sia essa generata da paura, vergogna, imbarazzo, dolore ecc., la cospirazione del silenzio ruota attorno a ciò che il sociologo chiama "segreti aperti" i quali sono conosciuti da tutti i membri di un gruppo, ma che rappresentano verità scomode che possono però, in taluni casi, emergere nonostante il tentativo di nasconderle. Zerubavel sostiene che il silenzio, o co-negazione, nei confronti di qualcosa, implichi uno sforzo collettivo e collaborativo sia da parte del generatore sia da parte del destinatario di un'informazione il quale agisce come facilitatore per mantenere il silenzio su qualcosa (Zerubavel, Smith 2010).

Il silenzio è certamente un oggetto di studio che richiede, per poterlo analizzare, la creazione di metodi e costrutti teorici sempre nuovi capaci anche di mettere in luce elementi di conflittualità sociale, politica ed identitaria. Maria-Luisa Achino-Loeb (2006: 9) sostiene infatti che gli antropologi potrebbero utilizzare il silenzio come canale di accesso per penetrare problematiche in contesti imprenditoriali, produttivi e in generale economici, per

evidenziare le asimmetrie di potere e capire cosa ribolle oltre a ciò che è accessibile tramite i classici strumenti etnografici dell'intervista e dell'osservazione dei fenomeni.

Sostenendo che né la parola né i silenzi sono pratiche neutre (Kingsolver 2015), la reticenza nel parlare di diamanti "etici" in contesto estrattivo, mi spinse ad interrogarmi sugli usi sociali del non-detto da parte dei diversi attori incontrati nei Northwest Territories. Tentai quindi da un lato di formulare alcune ipotesi sulla reticenza nel parlare di diamanti da parte di coloro che non erano vincolati con le multinazionali attraverso un rapporto lavorativo come, per esempio, gli *elders* incontrati a Behchokò; e dall'altro cominciai a riflettere sulla relazione tra i codici di condotta che l'azienda impone ai suoi dipendenti, cercando di capire come tale rapporto potesse essere influenzato dai background culturali, dalle esperienze soggettive e dalla specializzazione lavorativa di questi ultimi.

Robert Weller (2017) afferma che i silenzi possono essere considerati anche delle forme narrative. Vari autori sostengono che l'uso del silenzio presso le comunità indigene canadesi sia una componente importante per preparare all'incontro (Hall 2015). Gli *elders*, per esempio, prima di raccontare una storia stanno in silenzio per qualche minuto per creare uno spazio "esperienziale ed empatico" (Matera 2020: 3) con i loro ascoltatori. Presso queste popolazioni, il silenzio è anche inteso come una forma di rispetto e di accoglienza all'ascolto (Blue, Darou, Ruano 2015). Esso è inoltre utilizzato dai nativi come una pratica di protezione nei confronti di ricercatori o consulenti esterni che loro reputano potenzialmente dannosi per l'integrità e il benessere sociale della comunità. A tal proposito, i Dene e i Tłı̨ chų usano spesso raccontare l'esperienza che loro vissero negli anni settanta quando due antropologhe, June Helm e Beryl Gillespie, condussero le loro ricerche sul campo presso le comunità. Le studiose pubblicarono il loro lavoro, commissionato da The Prince of Wales Northern Heritage Centre di Yellowknife, nel libro intitolato *Subarctic* (1981), da cui vennero ricavate le informazioni per degli opuscoli posti all'entrata del museo della capitale. In questo studio, le due antropologhe sostenevano che i Dene si erano estinti durante un'epidemia di influenza nel 1928. Il motivo di tale errore viene imputato dagli indigeni all'errata traduzione della lingua Dene da parte di un interprete Tłı̨ chų che seguiva le due ricercatrici sul campo. Pertanto, nonostante la vicinanza linguistica, quest'ultimo e i membri della comunità Dene non riuscivano a comprendersi perfettamente gli uni con gli altri generando quindi gravi errori interpretativi. Gli scritti delle due autrici furono prontamente contestati dai Dene. Ciononostante, queste informazioni si diffusero tra gli accademici causando forti reazioni di indisposizione da parte di entrambe le popolazioni native nell'interagire con i ricercatori stranieri.

Per tentare invece di costruire una chiave interpretativa delle relazioni tra le multinazionali e i suoi dipendenti, da cui poteva emergere il silenzio, fu fondamentale considerare due modalità lavorative, quella di un tipo di impiego saltuario o a tempo determinato per la maggior parte dei dipendenti indigeni, e quella di un contratto a tempo indeterminato per gli altri lavoratori provenienti da varie zone del Canada e degli Stati Uniti (Caron *et al.* 2019).

Benché si possa sostenere che le mutate condizioni socio-economiche a seguito dell'apertura delle miniere diamantifere abbiano, in molti casi, "costretto" le popolazioni indigene dei Northwest Territories a ricorrere al lavoro retribuito per migliorare le loro condizioni di vita (Hall 2013), anche attraverso modalità di lavoro occasionale o per un limitato periodo di tempo, occorre valutare il più possibile dal punto di vista emico i termini di tale "costrizione" per non incorrere in gravi equivoci etnografici. In particolare, cercando di comprendere se le multinazionali estrattive si comportassero eticamente con i lavoratori, riuscii a chiedere ad un ex minatore indigeno di fornire una sua considerazione del lavoro minerario e delle modalità di assunzione da parte dell'azienda. Questa testimonianza fu estremamente utile in quanto mi consentì di non forzare un'interpretazione necessariamente vittimistica del lavoro in miniera dei dipendenti indigeni, come invece emerge in alcune ricerche (Bell 2017), e di considerare l'occupazione mineraria in rapporto alle esperienze soggettive dei singoli lavoratori:

Penso che la compagnia mineraria sia etica con i lavoratori, ma io posso parlare per me stesso in quanto sono single, non ho né moglie né figli. La miniera è... sia positiva che negativa. Per esempio, un mio collega cominciò ad odiarla quando fu costretto a scegliere il suo lavoro oppure la sua famiglia. I lavoratori in miniera lavorano dodici ore al giorno per due settimane consecutive al mese e poi tornano a casa le altre due settimane. Il mio collega era un buon minatore, ma alla fine dovette abbandonare la miniera per stare più vicino alla sua famiglia (Johnathan, comunità Tłı cho)⁵.

Le miniere diamantifere, essendo al centro del Lac de Gras, sono raggiungibili solo via aereo da Yellowknife o da Edmonton, oppure tramite una strada ghiacciata durante i mesi più freddi dell'anno (gennaio e febbraio). Come riferì l'interlocutore, rimanere lontano da casa per due settimane consecutive al mese può risultare difficile per un minatore sposato e con figli, il quale deve conciliare il lavoro, con la famiglia e la vita comunitaria.

5. Intervista originale: "I think [*the*] mining company is ethical with workers, but I can only speak for myself because I'm single, with no kids or wife. Mining is...bittersweet. For example, my colleague started to hate it when he had to choose his job or his family. Mine workers work twelve-hour days in the mines for two weeks and then they have two weeks off, at home. My colleague was a good miner, but he ended up quitting because he had to be closer to his family".

A parte questa preziosa testimonianza, altri lavoratori indigeni si rifiutarono di raccontare le loro esperienze in miniera e la loro relazione con le multinazionali. Spiegazioni plausibili potrebbero collegarsi alle precedenti considerazioni sulla diffidenza che gli indigeni hanno nei confronti dei ricercatori stranieri oppure a timori di ritorsioni nel lavoro (ad es. licenziamenti). Hall (2013), per esempio, spiega che le aziende estrattive nei Northwest Territories organizzano training, non solo per fornire una formazione lavorativa, ma anche per impartire regole di condotta da assumere in contesto lavorativo per tutti i minatori davanti ai superiori. Ricorda la studiosa che i lavoratori indigeni praticano ancora il principio di redistribuzione del compenso economico a tutto il gruppo. Spiega Hall che tale pratica sarebbe valutata negativamente dalle multinazionali. Per i manager la redistribuzione del compenso ottenuto dal lavoro in miniera dimostrerebbe un mancato adattamento alla logica produttiva a favore del mantenimento di forme di reciprocità che riproducono i legami sociali nelle comunità native.

Oltre alle reticenze degli indigeni, a Yellowknife notai due principali atteggiamenti che dimostravano quanto radicato fosse il silenzio dei dipendenti dell'azienda. Da un lato c'erano coloro che ricoprivano posizioni di alto livello (come i manager aziendali o i geologi) i quali, quando interagivano con me, riproponevano la narrazione dicotomica tra *blood diamonds* e diamanti "etici" canadesi; e dall'altro i lavoratori che avevano un impiego di più basso livello (come i minatori o i pulitori delle pietre grezze) che si rifiutavano di parlare di diamanti.

Nella ricerca antropologica è stata poco affrontata la relazione tra paura e silenzio in contesti di lavoro. Notano Kish-Gephart *et al.* (2009) che preoccupazioni che minacciano l'avanzamento di carriera oppure possibili licenziamenti potrebbero favorire il silenzio dei dipendenti all'interno delle corporation. Gli studiosi parlano quindi di "silenzio difensivo" per spiegare l'intenzione di non voler parlare per timore di possibili conseguenze negative per i lavoratori. Rifacendomi alle riflessioni degli studiosi, abbozzo di seguito alcuni tentativi per comprendere, nonostante la consapevolezza della necessità di ulteriori approfondimenti teorici, i non-detti osservati a Yellowknife. Possiamo, a tal riguardo, classificare da un lato i "silenzi mascherati dalla narrazione pubblicitaria" sui diamanti canadesi in riferimento a chi nell'azienda ricopriva una mansione di alto livello; e dall'altro i "silenzi timorosi" in rapporto ai lavoratori di più basso livello.

Soprattutto i geologi del Department of Industry, Tourism and Investment con cui entrai in contatto, enfatizzavano le pratiche etiche e sostenibili promosse dalle multinazionali e dal governo attraverso politiche di integrazione degli indigeni nell'industria, il rispetto di protocolli di sicurezza per tutti i

lavoratori, la realizzazione di infrastrutture e l'apertura di scuole professionali per i futuri minatori. Come ha descritto Hall (2013), la promozione di questi progetti finanziati dall'industria avrebbe lo scopo di fare accettare l'attività estrattiva in loco. Governi, industrie e dipendenti di alto livello potrebbero esibire, in questo modo, la loro disponibilità a partecipare al miglioramento del benessere sociale ed economico nella regione anche attraverso particolari programmi filantropici. Alla luce di queste considerazioni, le multinazionali, con l'appoggio di alcuni dipendenti, potrebbero così incrementare la loro reputazione positiva a lungo termine nei confronti dei residenti dei Northwest Territories.

Kish-Gephart *et al.* (2009) affermano che le aziende impongono ai dipendenti comportamenti che devono allinearsi con gli accordi scritti nel contratto di assunzione. La corporation, dettando gli obiettivi che i lavoratori devono raggiungere, richiede loro anche di mantenere determinati comportamenti in contesto lavorativo al fine di incoraggiare un loro senso di appartenenza alla comunità aziendale. In relazione a tali pratiche, il silenzio che può emergere verrebbe interpretato dagli studiosi come un atteggiamento co-costruito da tutti gli attori coinvolti nel vincolo contrattuale. In questo modo i lavoratori, per paura di smascherare qualche loro pensiero contro l'azienda, rimarrebbero silenziosi per il timore di essere licenziati o emarginati all'interno del contesto lavorativo. In tal senso quindi il loro silenzio potrebbe far trapelare un peso psicologico generato da sentimenti di umiliazione, di delusione o di risentimento. Questo aspetto inoltre, se protratto e se manifestato esplicitamente, rischierebbe di minare la reputazione della compagnia. Facendo uscire quindi tale malcontento dal controllo aziendale, giornalisti o ricercatori potrebbero catturare e diffondere queste informazioni.

Conclusioni

L'etica può essere concettualizzata come una riflessione sui doveri morali verso sé stessi e verso gli altri e sui criteri per giudicare la moralità delle azioni umane. Distinguendo l'etica dalla morale, Joseph Fasoro (2005), afferma che la prima include tentativi di comprensione dell'azione umana, mentre la seconda si riferisce all'azione stessa. All'interno di questa ricerca etnografica multi-situata che interconnette due contesti socioculturali ed economici diversi, oltre che geograficamente molto lontani, il "concetto di presbiopia" ha consentito di offrire una lettura sinottica capace di comparare interpretazioni divergenti sull'eticità del processo estrattivo.

Connettendo, dal punto di vista teorico, i due contesti analizzati e problematizzando la relazione tra tecnologie di tracciabilità e certificazione etica di un prodotto di lusso, in questa ricerca ho potuto avanzare l'ipotesi secon-

do cui la narrazione sui diamanti estratti in Canada, contrapposti ai *blood diamonds* africani, “funziona” per i clienti della gioielleria solo se essi si limitano ad immaginare le miniere canadesi come contesti in cui vige una policy che promuove principi di eguaglianza sociale ed economica per tutti i lavoratori assunti dalle multinazionali. Considerando però il silenzio della maggior parte degli interlocutori incontrati nei Northwest Territories, in questa analisi ho tentato di portare al centro della mia riflessione il non-detto ipotizzando un rapporto tra gli atteggiamenti reticenti delle persone e le pratiche di potere interne al contesto estrattivo e produttivo, la cui complessità, tuttavia, non emerge nelle narrazioni pubblicitarie sui diamanti “etici” canadesi. Calvão *et al.* (2021) suggeriscono, a tal proposito, che la retorica su pratiche etiche e sostenibili promosse dalle aziende, hanno la capacità di mostrare le regole implicite su ciò che ai dipendenti è consentito dire e gli argomenti che invece è meglio evitare di esporre. Questo aspetto, continuano gli autori, sembra essere particolarmente importante nel settore delle risorse non rinnovabili. In questo modo, le industrie estrattive tenderebbero spesso a nascondere pubblicamente, oppure a fornire informazioni generiche, sugli impatti ambientali e sui danni causati da tali attività alle comunità residenti vicino alle miniere o ai gasdotti. Per contro le corporation, cercando di incrementare la loro reputazione, esibirebbero nei loro report pratiche di governance etiche e sostenibili che mirano a tutelare il territorio e il benessere dei residenti.

Consapevole della necessità di ulteriori approfondimenti critici sul rapporto fra ricerca antropologica e contesti imprenditoriali, produttivi ed economici che presentano evidenti disequilibri di potere, con questa analisi vorrei sollecitare ulteriori riflessioni sulle asimmetrie nella fruizione di informazioni tra i partecipanti alla catena di approvvigionamento. All'interno di quest'ultima permane infatti il rischio, nonostante le certificazioni di eticità e di sostenibilità, di emarginare categorie lavorative e gruppi sociali sia in specifici contesti produttivi, sia a livello globale in cui, si è detto, i paesi del “Nord del mondo” continuano a detenere il monopolio del mercato dei prodotti ecosostenibili.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Achino-Loeb, Maria-Luisa, ed, 2006, *Silence: The Currency of Power*, New York, Berghahn Books.
- Appel, Hannah, 2012, Offshore work: Oil, modularity, and the how of capitalism in Equatorial Guinea, *American Ethnologist*, 39, 4: 692–709.
- Armano, Linda, Annamma Joy, 2021, Encoding Values and Practices in Ethical Jewellery Purchasing: A Case History of Italian Ethical Luxury Consumption, in *Sustainable Luxury and Jewellery*, Miguel Ángel Gardetti, Ivan Coste-Manière, eds, Singapore, Springer: 1-20.
- Ayeh, Diana, Alena Bleicher, 2021, One concept fits it all? On the relationship between geoethics and responsible mining, *The Extractive Industries and Society*, 8, 3: 41-56.
- Baudrillard, Jean, 1972, *Il sistema degli oggetti*, Milano, Bompiani.
- Beduschi, Lidia, 1987, Il testo, la scena. Notes on the semiotics of the oral text, *La Ricerca Folklorica* 15: 49-52.
- Bell, Lindsay, 2017, Soft skills, hard rocks Making diamonds ethical in Canada's Northwest Territories, *Journal of Global and Historical Anthropology*, 79: 74–88
- Blue, Arthur, Wes Darou, Carlos Ruano, 2015, Through Silence We Speak: Approaches to Counselling and Psychotherapy with Canadian First Nation Clients, *Psychology and Culture*, 10, 3: 1-42.
- Calvão, Filipe *et al.*, 2021, Cobalt mining and the corporate outsourcing of responsibility in the Democratic Republic of Congo, *The Extractive Industries and Society*, 8, 4: 1-10.
- Caron, Joanie, Hugo Asselin, Jean-Michel Beaudoin, 2019, Attitudes and behaviors of mining sector employers towards the Indigenous workforce, *Resources policy*, 61: 108-117.
- Cavatorta, Giovanna, Chiara Pilotto, eds, 2021, Anthropology and the Power of Silences, *La Ricerca Folklorica*, 76, Grafo Edizioni, Brescia.
- Csordas Thomas, 1994, *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge, Cambridge University Press.
- D'Agostino, Gabriella, 2013, Costruire o de-costruire il campo/Constructing or de-constructing the field, *Archivio Antropologico Mediterraneo*, 15: 5-8.
- D'Aloisio, Fulvia, 2016, Work Inequalities between Global Transformation and Local Embedment. The Case of FIAT-Chrysler and the New Course at Melfi's Factory, *Antropologia*, 3, 1: 53-68.
- D'Angelo, Lorenzo, 2019, *Diamanti. Pratiche e stereotipi dell'estrazione mineraria in Sierra Leone*, Milano, Meltemi.
- Derlicki, Jaroslaw, 2004, Ethno-pedagogy-the curse or the cure? The role of the school among youth in Nelemnoe (Yakutia), *Sibirica*, 4, 1: 63-73.
- Douglas, Mary, 1966, *Purity and Danger: An analysis of the concepts of pollution and Taboo*, London, Routledge.

- Dragojlovic, Ana, 2015, Affective geographies: Intergenerational hauntings, bodily affectivity and multiracial subjectivities, *Subjectivity*, 8, 4: 315-334.
- Eriksen, Thomas H., 2017, *Fuori controllo. Un'antropologia del cambiamento accelerato*, Torino, Einaudi.
- Fasoro, Joseph, 2005, *Theories of Ethics: An Introductory Reading in Moral Philosophy*, Ilorin, Majab Publishers.
- Feld, Steven, Basso, Keith H., 1996, *Senses of Place*, Santa Fe, School of American Research Press.
- Fisher, Michael, 2018, *Anthropology in the Meantime. Experimental Ethnography, Theory, And Method for the Twenty-First Century*, Durham, Duke University Press.
- Foucault, Michel, 2010, *Eterotopia*, Milano, Mimesis Edizioni.
- Geertz, Clifford, 1973, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York, Basic Books.
- Gentili, Carlo, 1985, *Introduzione*, in *Breve apologia dell'esperienza estetica*, Hans Robert Jauss, ed, Torino, Einaudi.
- Hayek, Friedrich, 1937, Economics and knowledge, *Economica*, 4: 33-54.
- Hall, Rebecca, 2013, Diamond Mining in Canada's Northwest Territories: A Colonial Continuity, *Antipode: A Radical Journal of Geography*, 45, 2: 376-393.
- Hall, Rebecca, 2015, Divide and Conquer: Privatizing Indigenous Land Ownership as Capital accumulation, *Studies in Political Economy*, 96: 23-45.
- Hamilton, Trina, Seth Cavello, 2021, Ethical product havens in the global diamond trade: Using the Wayback Machine to evaluate ethical market outcomes, *Economy and Space*: 1-19.
- Helm, June, Beryl Gillespie, James Gardner, et al., 1982, *Subarctic*, Washington, Smithsonian Institution Scholarly Press.
- Hen, Hooi May, 2011, *Sub-elites as fiduciary gatekeepers of global elites: A fiscal anthropology of the Cayman Islands and offshore financial industry*, tesi di laurea presso School of Communication Faculty of Communication, Art, and Technology, Simon Fraser University.
- Herian, Robert, 2017, Blockchain and the (re)imagining of trusts jurisprudence, *Strategic Change: Briefings in Entrepreneurial Finance*, 26, 5: 453-460.
- Kingsolver, Ann, 2015, Representation as an Extractive Economy: Silencing and Multiple Marginalities, in *Reflecting on Silence and Anthropology. Emergent Conversation*, *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review Online*, 30 March 2015.
- Kish-Gephart, Jennifer, James Detert, Linda Klebe Treviño, Amy Edmondson, 2009, Silenced by fear: The nature, sources, and consequences of fear at work, *Research in Organizational Behavior*, 29, 163-193.
- Lanzano, Cristiano, 2018, Gold digging and the politics of time: Changing timescapes of artisanal mining in West Africa, *The Extractive Industries and Society*, 5, 2: 253-259.

- Le Billon, Philippe, 2006, Fatal transactions: Conflict diamonds and the (anti) terrorist consumer, *Antipode*, 38: 778–801.
- Marker, Michael, 2000, Review essay: ethnohistory and indigenous education. A moment of uncertainty, *History of Education*, 29, 1: 79-85.
- Matera, Vincenzo, ed, 2020, *Storia dell'etnografia. Autori, teorie, pratiche*, Roma, Carocci.
- Mazzeo, Agata, 2018, The Temporalities of Asbestos Mining and Community Activism, *The Extractive Industries and Society*, 5: 223-229.
- Mazzeo, Agata, 2021, *Dust Inside. Fighting and Living with Asbestos-Related Disasters in Brazil*, New York/Oxford, Berghahn Books.
- McManus, Catherine, et al., 2020, Diamonds Certify Themselves: Multivariate Statistical Provenance Analysis, *Minerals*, 10: 1-12.
- Norgaard, Kari Marie, 2011, *Living in Denial: Climate Change, Emotions, and Everyday Life*, Cambridge, The MIT Press.
- Nordstrom, Carolyn, 2004, *Shadows of war: Violence, power, and international profiteering in the twenty-first century*, Berkeley, CA, University of California Press.
- Rogers, Douglas, 2015, Oil and Anthropology, *Annual Review of Anthropology*, 44: 365-380.
- Sahlins, Marshall, 1976, *Culture and Practical Reason*, Chicago, University of Chicago Press.
- Segre, Cesare, 1999, *Avviamento all'analisi del testo letterario*, Torino, Einaudi.
- Smith, Jessica, High, Mette, 2017, Exploring the anthropology of energy: Ethnography, energy and ethics, *Energy Research & Social Science*, 30: 1-6.
- Souleles, Daniel, 2018, How to Study People Who Do Not Want to be Studied: Practical Reflections on Studying Up, *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review*, 41, 1: 51-68.
- Sterman, John, Linda Sweeney, 2007, Understanding Public Complacency about Climate Change: Adults Mental Model of Climate Change Violate Conservation of Matter, *Climatic Change*, 80: 213-238.
- Sturtevant, William, June Helm, 1981, *Handbook of North American Indians. Volume 6. Subarctic*, Washington, Institution Smithsonian.
- Tapscott, Don, Alex Tapscott, 2016, *Blockchain Revolution: How the Technology Behind Bitcoin Is Changing Money, Business, and the World*, New York, Penguin Random House LLC.
- Tsing, Anna L., 2005, *Friction: An Ethnography of Global Connection*, Princeton, Princeton University Press.
- Vianelli, Lorenzo, 2011, Generosità, altruismo, aspettative. Narrazioni e silenzi dei volontari, in *Etnografia dell'accoglienza*, Barbara Sorgoni, ed, Roma, CISU: 87-112.
- Waldman, Linda, 2011, *The Politics of Asbestos. Understandings of Risk, Disease and Protest*, London, Routledge.

- Weller, Robert, 2017, Salvaging silence: exile, death, and the anthropology of the unknown, *Anthropology of this Century*, 19: 1-14.
- Zerubavel, Eviatar, 2006, *The Elephant in the Room: Silence and Denial in Everyday Life*, Oxford, Oxford Scholarship.
- Zerubavel, Eviatar, Eliot Smith, 2010, Transcending Cognitive Individualism, *Social Psychology Quarterly*, 73, 4: 321-325.

Linda ARMANO is a Marie-Sklodowska Global Fellow (2019-2022) at the Department of Management in Ca' Foscari University of Venice and the Faculty of Management at the University of British Columbia. Her interdisciplinary project aims to retrace the cultural interpretations that various subjects (miners, indigenous, staff of the mining companies, consumers, and owners of jewelry) give to the concept of “ethical diamond” within a global interconnection. She attended the doctorate program in joint supervision between the Université Lumière Lyon 2 and the Università Ca' Foscari di Venezia, and also achieved the title of Doctor Europaeus.
linda.armano@unive.it

This work is licensed under the Creative Commons © Linda Armano

Quanto etica è l'eticità? Interpretazioni culturali lungo la filiera del diamante canadese

2022 | ANUAC. VOL. 11, N° 1, GIUGNO 2022: 111-139.

ISSN: 2239-625X - DOI: 10.7340/anuac2239-625X-5101



RESEARCH REPORT

Transizione ecologica vs *Heritage*?

Beni comuni, transizione energetica e sviluppo sostenibile in Sardegna

Tatiana Cossu

Università di Cagliari

Ecological Transition vs Heritage? Common goods, energy transition, and sustainable development in Sardinia

ABSTRACT: In this contribution, I reflect on the relationship between the ecological transition, sustainable development, and the protection and safeguarding of cultural and natural heritage. The environmental question and the heritagization processes have several aspects in common, starting with their emergence as supranational issues in late industrial societies, but they can also present areas of friction that allow the detection of development models, visions of the future, and different interests on goods and values at a local and national/global level, in contexts of socio-economic imbalances. To examine the issue, I analyze some socio-environmental conflicts in Sardinia (Italy), in which civic committees, movements, and associations act in defense of the common goods by opposing works (wind farms, drilling), projected toward a model of economic “development” which is considered “sustainable”, based on the exploitation of relatively “clean” (methane) or renewable (wind) energy sources. In particular, this contribution examines the practices and the discursive strategies adopted by the parties involved, focusing attention on the different ways of using environmental issues, and those related to heritage.

KEYWORDS: ECOLOGICAL TRANSITION; HERITAGE; COMMON GOODS; SUSTAINABLE DEVELOPMENT; SARDINIA.

This work is licensed under the Creative Commons © Tatiana Cossu

Transizione ecologica vs Heritage? Beni comuni, transizione energetica e sviluppo sostenibile in Sardegna

2022 | ANUAC. VOL. 11, N° 1, GIUGNO 2022: 141-159.

ISSN: 2239-625X - DOI: 10.7340/anuac2239-625X-5139



In questo contributo vorrei proporre alcune riflessioni intorno alla relazione tra la transizione ecologica e l'*heritage*, cioè fra la tutela e i processi di valorizzazione del patrimonio culturale e naturale, e le politiche, i discorsi e le pratiche in difesa dell'ambiente, per lo sviluppo sostenibile e il contrasto al cambiamento climatico, temi sui quali sto lavorando da tempo¹.

Le dinamiche in atto nella conversione ecologica della nuova economia, che propone l'utilizzo di fonti energetiche non inquinanti o a basso impatto ambientale rispetto all'industria energetica tradizionale, hanno sollecitato da tempo una prospettiva critica, attenta a cogliere contraddizioni e l'insorgere di zone di frizione in cui si intersecano spinte globali e locali (Burawoy *et al.* 2000; Tsing 2005). Sviluppo sostenibile, *green economy* ed economia circolare sono parole chiave entrate a far parte dei discorsi istituzionali e della società civile attraverso le quali si propongono pratiche, progetti e visioni di futuro per arginare la profonda crisi socio-ambientale di un pianeta considerato non solo a rischio, ma ormai "fuori controllo" (Eriksen 2017; Alliegro 2020). Introdotto nel 1987 nel Rapporto Brundtland "*Our Common Future*" dalla Commissione mondiale sull'ambiente e lo sviluppo (WCED) istituita dalle Nazioni Unite, il concetto di sviluppo sostenibile implica una relazione di equilibrio fra ecosostenibilità e soddisfacimento dei bisogni socio-economici delle generazioni del presente, senza compromettere le possibilità delle generazioni future di soddisfare i propri. Si tratta quindi di una forma di sviluppo che sottintende un principio di etica collettiva. In seguito, nell'Agenda 2030 per lo sviluppo sostenibile², piano strategico approvato dall'ONU nel 2015, sono stati individuati 17 obiettivi per rispondere alle sfide globali in ambito ambientale, economico e sociale in modo onnicomprensivo e inclusivo. L'idea seducente che sostenibilità e sviluppo possano integrarsi appare, però, a diversi studiosi delle scienze sociali un'operazione non priva di contraddizioni, perché presuppone la possibilità di una continua crescita economica e si fonda su criteri di sostenibilità e di benessere sociale ritenuti universali, sebbene né l'idea di sostenibilità, né quella di sviluppo siano intese ovunque allo stesso modo (Latour 2018; Eriksen 2022).

1. Sono sinceramente grata alla redazione e ai revisori anonimi di *Anuac* per le preziose osservazioni e gli utili suggerimenti. I primi esiti di questa ricerca sono in corso di stampa (Cossu s.d.) e rientrano nel Progetto di ricerca, finanziato dal Ministero dell'Istruzione dell'Università e della Ricerca-MIUR, "Eco-frizioni dell'Antropocene. Sostenibilità e patrimonializzazione nei processi di riconversione industriale" (PRIN 2015), www.ecofrizioni.it.

2. *Transforming our World: The 2030 Agenda for Sustainable Development*: www.un.org/sustainabledevelopment, consultato il 10/03/2022.

Nell'agenda politica ed economica internazionale ultimamente ha assunto un ruolo rilevante anche il concetto multidimensionale di “transizione ecologica”, che si impernia sulla necessità di un profondo cambiamento sociale, economico e culturale per costruire un rapporto equilibrato delle società umane con l'ambiente. La transizione *green*, in particolare, è declinata nel quadro dello sviluppo sostenibile e della transizione energetica per indicare un processo di trasformazione attraverso il quale compiere il passaggio a una economia ecosostenibile che si basa sulla riduzione delle emissioni di carbonio e sul reindirizzo degli investimenti verso le fonti di energia rinnovabili. Questo processo di transizione è uno degli obiettivi del *Green Deal* europeo³ ed è ripreso nel progetto *Next Generation EU*, elaborato dall'Unione Europea per attutire l'impatto economico e sociale della pandemia di coronavirus sugli Stati membri, e al contempo per rendere le rispettive economie e società più verdi, eque, sostenibili e resilienti⁴.

In Italia una tappa importante di questo percorso è stata, nel febbraio 2021, l'istituzione del Ministero della Transizione ecologica che integra le competenze del Dicastero per l'ambiente e della tutela del territorio e del mare con quelle dello sviluppo delle fonti di energie rinnovabili e sostenibili. Nel febbraio 2022, inoltre, sono stati modificati gli articoli 9 e 41 della Carta costituzionale, pertanto la tutela ambientale, della biodiversità e degli ecosistemi è diventata un principio fondamentale enunciato nella Costituzione accanto a quello della tutela del paesaggio e del patrimonio storico e artistico della Nazione⁵. Una modifica che ha suscitato diverse perplessità e aperto un dibattito in ambito giuridico e nel mondo ambientalista, perché il diritto ambientale potrebbe essere utilizzato anche a danno della tutela paesaggistica⁶.

Come si vedrà, se i due ambiti, ambientale e patrimoniale, nonostante le differenti traiettorie storiche dei processi che essi includono, hanno diversi aspetti in comune a cominciare dal loro emergere come istanze sovranazionali e globali nelle società del tardo industrialismo, alla stretta connessione

3. Cfr. https://ec.europa.eu/reform-support/what-we-do/green-transition_it, consultato il 22/02/2022.

4. Cfr. https://ec.europa.eu/info/strategy/recovery-plan-europe_it#nextgenerationeu, consultato il 22/02/2022.

5. Nell'art. 41, inoltre, si introduce quale nuovo limite all'iniziativa economica privata il non svolgersi in modo da recare danno alla salute e all'ambiente (www.gazzettaufficiale.it/eli/id/2022/02/22/22G00019/sg, consultato il 10/03/2022).

6. Si vedano, per esempio, Carpentieri 2021 e il dibattito accolto nella piattaforma “Giustizia Insieme”: www.giustiziainsieme.it/it/home, consultato il 10.03.2022; da ultimo l'editoriale di Cammelli e Piperata (2022) in *Aedon, Rivista di Arti e Diritto*: www.aedon.mulino.it/archivio/2022/1/editoriale.htm.

con la costruzione socio-culturale delle dimensioni temporale e spaziale, in quanto riflettono preoccupazioni collettive sul passato e il futuro, e richiedono un investimento valoriale e di cura su luoghi, paesaggi, territori, al contempo però possono presentare zone di attrito laddove emergono interessi differenti su beni e valori a livello locale e nazionale/globale, in un quadro di storici disequilibri socio-economici. È questo il caso dell'ambientalismo industriale, collegato allo sviluppo sostenibile, alla transizione energetica e alla decarbonizzazione (Maxia 2015; Benadusi *et al.* 2021), e delle lotte di movimenti sociali e comunità in difesa dei "beni comuni" (De Marzo 2010; Marella 2012; Mattei 2012). È quindi utile chiedersi in che modo l'*heritage*, un dispositivo in grado di operare su differenti scale spazio-temporali e istituzionali (Herzfeld 1991, 2003; Palumbo 2003; Jeudy 2008; Harrison 2020), sia utilizzato nei campi di forza che si delineano, e quali modelli di sviluppo, visioni del futuro e percorsi verso nuove forme di governo dei beni comuni e di praticare la cittadinanza (Aime 2016; Ravenda 2017, 2018; Laval, Sauvêtre, Taylan 2019) si intravedono o entrano in conflitto in questi contesti.

Per operare su questo fronte della ricerca ho preso in considerazione alcuni punti di frizione attorno ai beni comuni in Sardegna scegliendo come focus geografico i territori della costa centro-occidentale della Sardegna che abbracciano il Golfo di Oristano. La ricerca è parte di un mio più ampio studio etnografico e storico intorno ai processi di patrimonializzazione in quest'isola, attraverso una prospettiva ora "critica" e talora "partecipativa", e nel passato anche "interna" alle stesse dinamiche (Palumbo 2009). I conflitti socio-ambientali presi in esame riguardano quelli nei quali comitati civici, movimenti, associazioni agiscono in difesa dei beni comuni (terra, acqua, paesaggio, ambiente, salute) opponendosi a opere (parchi eolici, trivellazioni) proiettate verso un modello di "sviluppo" economico considerato "sostenibile", basato sullo sfruttamento di fonti energetiche relativamente "pulite" (metano) o rinnovabili (vento, sole). Qui presento una parte di questo studio per il quale mi sono avvalsa soprattutto di materiale audiovisivo che vari soggetti (comitati, associazioni, etc.) hanno reso accessibile nei propri siti web e nelle pagine dei social network, oltre che di documenti istituzionali, report giornalistici e altro materiale utile alla ricostruzione del discorso pubblico dei movimenti e dei soggetti coinvolti. Il "campo" virtuale, infatti, in questo ultimo decennio è diventato un importante luogo poetico di socialità e di trasformazione delle forze in gioco.

“No all’eolico selvaggio”

Un punto di frizione che in Sardegna, come un fenomeno carsico, riemerge nel corso del tempo è quello riguardante l’installazione di parchi eolici. Bisogna tenere in considerazione che nel primo decennio del terzo millennio nell’isola vi fu un’alta richiesta di autorizzazioni da parte di soggetti privati per l’installazione di aerogeneratori per la produzione di energia eolica. Solo tra il 2001 e il 2004 furono presentate ben 88 istanze su un totale di 368 a livello nazionale⁷. Nella Sardegna centro-occidentale fu il Gruppo ENEL a installare il primo impianto eolico, con un progetto della fine degli anni ottanta, realizzato nel 2000 sulla cima del Monte Arci, il rilievo più importante a est del Golfo di Oristano. Nato già obsoleto, ebbe subito problemi di funzionamento, impattando su un’area considerata un immenso patrimonio naturale. La presenza delle pale eoliche fu quindi ben presto confliggente con i nuovi processi di patrimonializzazione del territorio che, alla fine degli anni novanta, entrò a far parte del Consorzio Parco Naturale Regionale del Monte Arci e del Parco Geominerario della Sardegna per la presenza del più antico distretto estrattivo dell’Isola risalente al Neolitico, quando la materia prima più ricercata e preziosa era l’ossidiana, l’oro nero della preistoria. Dopo lettere, ricorsi e diffide da parte delle amministrazioni comunali, si è proceduto solo nel 2020 allo smantellamento di quella che in tanti consideravano ormai un ammasso di ferraglia.

Anche in seguito a questa esperienza negativa, ma soprattutto per il diffondersi in breve tempo di numerosi impianti eolici sul territorio isolano, nel 2009 vi fu una mobilitazione collettiva quando a essere minacciate dalla presenza di impattanti pale eoliche furono i paesaggi costieri a nord del Golfo di Oristano. La richiesta, da parte di una società privata, di una concessione demaniale per la realizzazione di un impianto di generazione eolica *off-shore*, costituito da 80 torri da collocare ad una distanza da 2 a 8 km dalla costa, in un tratto di mare antistante gli splendidi litorali di Su Pallosu, Is Arenas e S’Archittu, fu repentinamente contestata, trattandosi di una zona turistica e di seconde case al mare. L’impianto, inoltre, sarebbe stato installato in parte nell’area del S.I.C. di Is Arenas, tutelato dalla Comunità europea, e presso l’area marina protetta “Sinis - Mal di Ventre”. Si scopre anche che progetti simili erano stati presentati in altre aree dell’isola, tant’è che ci fu chi definì i signori del vento “*neo-conquistadores*”⁸. In meno di un mese si passò dalla

7. Dati Servizio V.I.A. Assessorato difesa ambiente R.A.S., 2004. La Legge Regionale 25 novembre 2004, n. 8 (“norme urgenti di provvisoria salvaguardia per la pianificazione paesaggistica e la tutela del territorio regionale”) pose un deciso freno alla realizzazione incontrollata di “parchi eolici” in Sardegna; cfr. <https://gruppodinterventogiuridicoweb.files.wordpress.com/2011/10/energia-eolica-in-sardegna-scheda-2010.pdf>, consultato il 05/05/2020.

8. Cfr. https://ricerca.gelocal.it/lanuovasardegna/archivio/lanuovasardegna/2009/10/18/SO4-PO_-SO401.html, consultato il 05/05/2020.

raccolta di firme attraverso i social network all'organizzazione delle prime assemblee. Il Comitato di cittadini, sostenuto dalle amministrazioni comunali di Cuglieri, San Vero e Narbolia, e da associazioni ecologiste e ambientaliste, organizzò una grande manifestazione sulla spiaggia per il "No all'eolico selvaggio"⁹. La protesta si estese e fu appoggiata da numerosi comitati e associazioni, finché anche la Regione presentò opposizione a ogni progetto di parco eolico in mare. La lotta contro l'eolico selvaggio *off-shore*, almeno in quella fase, fu vinta.

"Questa è la nostra terra"

Più complesso è il caso di studio che riguarda la lunga mobilitazione del Comitato civico di Arborea contro un progetto di sfruttamento delle risorse (metano) del sottosuolo da parte di una società privata di raffinazione del petrolio. A entrare in gioco nel conflitto sono dimensioni economiche, culturali ed etiche, nelle quali la terra, la salute e il futuro sono i valori e i beni comuni difesi ad oltranza dagli attivisti e dai loro sostenitori, di contro alla retorica sulle opportunità di sviluppo per i sardi promesse dal fronte industriale. Dall'analisi dei discorsi pubblici emerge una dimensione fondante dei luoghi e dell'identità della comunità, incentrata sull'opera di trasformazione del territorio (la bonifica attuata nel primo Novecento) alla base del riconoscimento istituzionale, a livello regionale, di quei luoghi come "bene identitario".

È utile premettere che nell'immaginario collettivo dei sardi svolgono un ruolo fondante dei quadri di riferimento del presente e di costruzione dell'identità di "popolo" soprattutto due periodi storici, l'età protostorica dei nuraghi e il tempo dei Giudici, considerate epoche di libertà e di autodeterminazione, rispetto alle lunghe fasi storiche segnate dal "dominio" dello "straniero", "dalla mano oppressiva del colonizzatore" (Lilliu 1971, 2002). In particolare, l'età medievale dei Giudicati sin dall'Ottocento è stata al centro di un processo mitopoietico che ha portato alla monumentalizzazione della figura di Eleonora, giudicessa d'Arborea con capitale Oristano, immaginata come una bellissima eroina, guerriera e legislatrice, colei che diede ai sardi la *Carta de Logu* e difese con le armi la libertà della Sardegna contro gli aragonesi¹⁰.

Proprio rifacendosi alla regione storica del giudicato di Eleonora, che comprendeva i territori dell'entroterra del Golfo di Oristano, l'abitato di Arborea, denominato precedentemente Mussolinia, assunse nel 1944 il nome

9. Cfr. www.atcsarchitettura.it/difesamare.html, <http://noalcampoeolicoaisarenas.blogspot.com/>, consultati il 05/05/2020.

10. Sulla mitizzazione della figura di Eleonora si vedano Da Re 2005; Cossu 2007; Serreli, Ucheddu, Carrada 2022.

attuale. “Città nuova” di fondazione fascista, è sita al centro di una vasta area di bonifica, avviata agli inizi del Novecento e realizzata nel Ventennio nella piana ricca di stagni, ma anche paludosa e malarica, del terralbese e di alcuni comuni confinanti¹¹. Dopo i primi lavori di bonifica, immigrarono in queste terre centinaia di famiglie, soprattutto dal Veneto, che si insediarono in fattorie. Negli anni cinquanta, con l’attuazione della Riforma Agraria e il passaggio dei coloni da mezzadri ad assegnatari, si formarono le prime cooperative. Oggi Arborea, che conta circa 4000 abitanti, è un importante centro di produzione agro-zootecnica, sede del principale polo produttivo del latte vaccino nell’isola, con una consolidata esperienza di organizzazione cooperative che ha dato luogo al cosiddetto “sistema Arborea”.

Nel 2016, ad Arborea e alla neosindaca Manuela Pintus furono assegnati dal delegato regionale del WWF due riconoscimenti: “Gigante per l’Ambiente 2016”, con la motivazione di “aver tutelato il territorio dall’invasione delle trivelle”, e il premio “Panda d’Oro”, “per l’impegno contro le trivellazioni e il sostegno all’economia circolare nel territorio di Arborea”¹².

Le trivellazioni contro le quali hanno combattuto gli abitanti di Arborea sono quelle del “Progetto Eleonora”, un nome particolarmente evocativo per un permesso di ricerca per idrocarburi liquidi e gassosi in un’area di 44.300 ettari della provincia di Oristano, che si estende dal Terralbese fino al Sinis. Il permesso fu rilasciato nel 2009 dalla Regione Sardegna alla società Saras S.p.A., la quale nel nuovo millennio ha rivolto la sua attenzione anche alla produzione di energia elettrica, eolica, oltre alla ricerca di idrocarburi¹³. Poiché le ricerche evidenziarono la presenza di potenziali giacimenti di gas naturale nel sottosuolo di Arborea, nel 2011 una società sotto il controllo della Saras presentò lo Studio Preliminare Ambientale per la realizzazione del primo di una serie di pozzi esplorativi, denominato “Eleonora 01-Dir”, a cinque km dal centro abitato di Arborea. Il nome del pozzo e del Progetto non fu casuale¹⁴. L’intervento era previsto, infatti, proprio là “dove un tempo c’era il Regno d’Arborea, di quella Eleonora che da Giudicessa divenne mito”, come

11. Il progetto di bonifica integrale del terralbese è antecedente al sorgere del fascismo come hanno dimostrato accurati studi storici (Pisu 1995; Soru 2000; Da Re 2015).

12. Cfr. www.wwf.it/news/notizie/?uNewsID=24760, consultato il 16/04/2020.

13. La raffineria di Sarroch, come già evidenziato, è una delle più grandi del Mediterraneo in termini di capacità produttiva, il secondo dei sei maggiori impianti d’Europa, cfr. www.sardegnaambiente.it/documenti/18_357_20110912143131.pdf, consultato il 16/04/2020.

14. Un secondo progetto della stessa società, riguardante la ricerca di idrocarburi in una vasta area del Medio Campidano, fu denominato “Igia”, dal nome della capitale del Giudicato di Cagliari. La città di S. Igia, che sorgeva presso le sponde dello stagno di S. Gilla, nel 1258 fu rasa al suolo dai Pisani con il sostegno degli alleati locali.

scrisse enfaticamente nel novembre del 2011 un web magazine italiano dedicato al *green thinking*, che intervistò il project manager della società sul futuro del nuovo progetto, in quanto il metano, rispetto alle altre fonti fossili, è considerato una “fonte energetica relativamente ‘pulita’” e di transizione, “in attesa della crescita delle rinnovabili nel mix energetico”¹⁵.

Il pozzo Eleonora, con una profondità che poteva raggiungere i 3000 metri, sarebbe ricaduto tuttavia in una zona prossima allo stagno di S’Ena Arrubia¹⁶, area inserita nella Convenzione internazionale di Ramsar sulle zone umide d’importanza internazionale, popolata da una ricca avifauna e tutelata come Sito di Interesse Comunitario (SIC) e Zona a Protezione Speciale (ZPS)¹⁷, nonché soggetta a vincolo dal Piano Paesaggistico Regionale, come contestarono associazioni ecologiste e il Comitato Civico “No al Progetto Eleonora”. Quest’ultimo fu fondato nel 2011 insieme ad altri concittadini da Manuela Pintus che nel 2015, dopo anni di lotta in difesa del territorio, fu eletta sindaca¹⁸.

Nel campo conflittuale che si delineò entrarono da subito in gioco retoriche e dinamiche comunicative legate al senso di identità e di appartenenza. “Il metano sardo alla Sardegna” è il titolo di uno dei pannelli predisposti dalla società petrolifera per spiegare alla popolazione di Arborea i potenziali vantaggi economici, sociali e anche industriali del Progetto Eleonora¹⁹. La grande sala dell’hotel sul mare dove la società aveva fissato l’incontro rimase però quasi del tutto vuota, mentre nella piazza principale della cittadina un migliaio di persone festeggiavano la tappa arborese della “Marcia per la Terra” del 2013. I partecipanti alla manifestazione, provenienti da varie parti dell’Isola, erano stati coinvolti dal Comitato civico nel gesto simbolico di portare ognuno un pugno di terra del proprio paese per deporlo in un grande vaso nel quale venne piantato un albero di acero, come quello rappresentato

15. Cfr. www.greenews.info/progetti/i-moratti-trovano-il-gas-metano-in-sardegna-20111124/, consultato il 16/04/2020.

16. Mentre i 2500 ettari dello stagno di Sassu furono bonificati dalla Società Bonifiche Sarde, una S.p.A. controllata dalla Banca Commerciale Italiana (Mignone 2015), così non fu per quello più piccolo di S’Ena Arrubia (230 ettari), “in quanto ritenuto produttivo come peschiera” (Desogus *et al.* 1979: 17).

17. Come indicato anche nella “Analisi paesaggistica del Golfo di Oristano, Sub-Quadro urbanistico-architettonico”, compiuta l’anno successivo (2012) dalla SARTEC – Saras Ricerche e Tecnologie SpA - Progetto “Eleonora”.

18. Cfr. www.csun.edu/~dorsogna/nodrill/Arborea/OSSERVAZIONI_Arborea_Pintus.pdf, consultato il 16/04/2020.

19. Si veda il video realizzato dall’emittente regionale “Videolina” sulla Marcia della Terra, 20/04/2013, www.youtube.com/watch?v=3xgssmY1DD8, consultato il 20/05/2020.

nello stemma medievale dei Giudici di Arborea²⁰. Affermando in questo modo il valore della propria memoria storica contro qualsiasi violazione o usurpazione, si ponevano al centro i diritti delle comunità locali a decidere dei luoghi che essi abitano e dai quali dipende il loro futuro: “Questo è il nostro futuro. Siamo qua per dire che questa terra è la nostra terra, e che noi abbiamo non solo il diritto, ma anche il dovere di difenderla”²¹. Il gesto collettivo, al quale parteciparono tanti bambini, fu ripreso da cellulari e videocamere, postato sui social media, trasmesso dalle Tv locali²².

La sfida si svolse dunque sul piano comunicativo, ma anche sul piano giuridico, scientifico e politico. Avvalendosi dei pareri di esperti geologi, biologi, medici e professionisti indipendenti, il Comitato organizzò incontri e manifestazioni contro lo sviluppo industriale proposto dal Progetto Eleonora in un’area di pregio ambientale e a economia agro-zootecnica, che per di più avrebbe messo a rischio la salute degli abitanti. Un fenicottero rosa, animale simbolo delle aree umide protette, con indosso una maschera antigas è il logo che campeggia sulle magliette verdi del Comitato civico. Il fronte di opposizione al Progetto Eleonora si allargò progressivamente e il Comitato ottenne la solidarietà delle amministrazioni del territorio, delle attività produttive, delle associazioni ambientaliste e di migliaia di firmatari di petizioni popolari.

La contrapposizione riguardò due visioni differenti del “territorio”, dello “sviluppo” e del “progresso”, tutti termini ricorrenti nel confronto fra le parti. Dal punto di vista delle comunità locali, la proposta della società privata è ancorata alla politica industriale avviata negli anni sessanta nell’isola con il

20. Lo stemma del Giudicato d’Arborea è un albero sradicato, oggi diventato stemma della Provincia di Oristano e usato come “simbolo della nazione sarda” anche da vari movimenti indipendentisti sardi (https://it.wikipedia.org/wiki/Bandiera_arborese, consultato il 16/04/2020). L’attribuzione del nome di Eleonora al Progetto di ricerca degli idrocarburi, pertanto, è stato percepito localmente come un atto puramente strumentale e anche il primo segno di una “truffa”, essendo stato “sporcato il nome del simbolo storico più alto dell’indipendenza e dell’autodeterminazione della Sardegna” (Arborea, interventi alla “Marcia della Terra” 20/04/2013, www.youtube.com/watch?v=WyILKSaC9bQ, consultato il 16/04/2020).

21. Si veda www.youtube.com/watch?v=2pPX7aS9ITc&t=391s. Lo slogan adottato dal Comitato “Questa terra è la mia terra” richiama il titolo della famosa canzone *This Land Is Your Land* del *folk singer* americano, Woody Guthrie, autore di canzoni dalla forte impronta sociale e di protesta. La sua autobiografia (1943) ha ispirato il film *Questa terra è la tua terra* (1976), diretto da Hal Ashby.

22. Alcuni filmati e video dei momenti salienti della lotta, a cura del Comitato civico “No al Progetto Eleonora” e realizzati con il supporto di cooperative e aziende di Arborea, e anche di associazioni ambientaliste, sono opera di registi e aziende di *filmmaking* e *video editing* dell’oristanese, noti anche a livello nazionale, che hanno condiviso la causa dei manifestanti. Si veda la pagina dei video nel blog del Comitato: <https://noprogettoeleonora.wordpress.com/video/>, consultato il 22/05/2020.

suo portato di inquinamento e disoccupazione, opposta a quella di uno sviluppo sostenibile, basato sull'economia agricola e la salvaguardia dei beni paesaggistici e naturali, che esse invece intendono perseguire. L'incompatibilità delle due visioni di "sviluppo", seppur negata dai rappresentanti dell'azienda di raffinazione petrolifera, è ribadita dagli attivisti che studiarono attentamente quanto accaduto altrove, dall'Emilia Romagna alla Basilicata. Nell'estate del 2012, alla prima edizione di *Fenicotteri sotto le stelle*, evento musicale organizzato dal Comitato civico "No al Progetto Eleonora" e diventato da allora un appuntamento annuale ad Arborea, fra coloro che salirono sul palco vi era anche una figlia di allevatori, rappresentante delle mamme di Arborea, che in seguito, nel 2015, divenne assessore nell'amministrazione comunale guidata da Manuela Pintus:

Questa è la nostra terra, qui sono arrivati i miei nonni 75 anni fa da emigrati, qui sono nati i miei genitori e qui sono nata io e qui è nata anche mia figlia. Io voglio continuare ad abitare qui. Non voglio andarmene perché i colonizzatori del petrolio hanno deciso di trivellare la nostra terra e di rovinare la nostra salute. Questi pozzi [...], oltre ad essere una seria minaccia per la nostra salute, sono una bomba pronta ad esplodere e a distruggere il nostro sistema economico [...]. Tutte le fatiche delle generazioni passate e l'impegno dei giovani per portare avanti il sistema Arborea, creato dai nostri nonni, verrebbero così vanificate [...]. Ora il nostro futuro è davanti ad un bivio: possiamo dire no al "Progetto Eleonora" e continuare a puntare sull'agricoltura, sull'allevamento, sulla tutela ambientale e su uno sviluppo sostenibile, oppure possiamo diventare la nuova Basilicata, far devastare il nostro territorio [...]²³.

La "nostra terra", il "nostro futuro", la "nostra salute" sono i beni comuni in pericolo che vengono difesi ed evocati in questo discorso, così come in quelli di tanti abitanti di Arborea nel corso della lunga contesa. Il rischio di compromettere il sistema produttivo esistente, l'ambiente e la salute dei propri figli è stato il tema centrale della mobilitazione popolare, e in particolare delle madri sostenitrici del Comitato, che coinvolsero attivamente i bambini nelle manifestazioni e anche nelle assemblee pubbliche²⁴. Le narrazioni dei rappresentanti della Saras, di contro, ruotarono intorno alle opportunità che, in un periodo di crisi economica, potrebbe offrire ad Arborea e ai sardi lo sfruttamento delle risorse del sottosuolo, la cui proprietà è della collettività, dello Stato, e quindi della Regione Autonoma della Sardegna, come essi stessi sottolinearono.

23. Arborea, *Fenicotteri sotto le stelle*, 10/08/2012, www.youtube.com/watch?v=XWS6Tr-L3LMQ, consultato il 20/05/2020.

24. Si veda per esempio l'Istruttoria pubblica sul Progetto Eleonora tra Saras S.p.A. e cittadini di Arborea, svoltasi il 30 maggio 2013 alla presenza del Servizio SAVI della Regione Sardegna, www.youtube.com/watch?v=QCncwPtCynE, consultato il 24/05/2020. Per un'analisi sull'estensione dei conflitti socio-ambientali del Sud d'Italia dalla sfera della produzione a quella delle relazioni della riproduzione sociale, rimando a Pusceddu 2020.

Il forte richiamo alla terra e al valore identitario dei paesaggi agrari, in quanto luoghi segnati dal lavoro di cura del territorio per generazioni, è manifestato dagli attivisti e partecipanti alle lotte anche di altri movimenti in difesa dell'ambiente in Italia e altrove: per esempio nell'opposizione del Movimento No Tap alla realizzazione del megagasdotto Trans-Adriatic Pipeline in Puglia, e in particolare nel conflitto sorto nel 2017 intorno all'espianto degli ulivi, considerati simboli viventi del territorio e dell'identità salentina (Giannini 2021). Il radicamento alla terra e la dimensione comunitaria di difesa del territorio, inoltre, sono aspetti rilevati, in esempi etnografici extraeuropei, nell'opposizione locale a forme varie di "estrattivismo" in cui gli attori sociali rivendicano la scelta di precise pratiche come l'allevamento e l'agricoltura contro lo sfruttamento minerario del territorio, quali le lotte sociali nella valle agricola del Tambo in Perù accompagnate dallo slogan "*¡Agro sí, mina NO!*" (Dunlap 2019)²⁵.

Che la questione dell'identificazione e della difesa del "bene comune" sia un elemento centrale della contesa pubblica e nelle strategie discorsive in zone di ecofrizione interessate da progetti di costruzione di grandi infrastrutture, emerge dall'accusa piuttosto frequente, mossa ai movimenti di opposizione e ambientalisti, di assumere comportamenti riconducibili alla cosiddetta sindrome Nimby (*Not In My Back Yard*). Così è avvenuto anche nel caso di Arborea, quando la Confindustria della Sardegna, appoggiando indirettamente l'iniziativa progettuale della Saras, acquistò uno spazio pubblicitario sulle pagine dei giornali locali per rivolgere ai sardi l'appello di non assecondare "comportamenti *nimby*" che ribaltassero su terzi (Europa, Stato centrale), problemi che invece si potrebbe concorrere a risolvere localmente²⁶. Come già evidenziato per altri contesti e in altre mobilitazioni – per esempio quelle dei movimenti della Val d'Agri in Basilicata (Alliegro 2014, 2016) – si tratta di una interpretazione semplicistica e riduzionistica delle ragioni, spesso molto articolate e di più ampio respiro, che muovono i comitati. Tale interpretazione tuttavia riesce a spostare sul piano etico le ragioni della contesa, in quanto connota le azioni dei movimenti locali come atteggiamenti egoistici che antepongono la salvaguardia di interessi particolari e territoriali all'affermazione di quelli generali (Avallone 2011; Mannarini,

25. Le lotte sociali andine contro l'estrattivismo minerario si accompagnano anche alla rivendicazione di forme indigene di sostenibilità e di *buen viver* alternative rispetto a quelle dello sviluppo socio-economico dominante (Baldi, Zago 2014).

26. Cfr. www.linkoristano.it/prima-categoria/2013/03/25/metano-ad-arborea-confindustria-dice-si-il-comitato-risponde-no/, consultato il 24/05/2020.

Roccatò 2012), quindi, in ultima analisi, non in funzione della difesa del bene comune, bensì in opposizione ad esso. Il Comitato civico di Arborea, in ogni caso, mise in discussione non solo la scelta del luogo, ma anche la necessità stessa delle opere contestate: “Noi diciamo no! In nessun posto! Né qui, né altrove. Ovunque voi andrete, noi ci saremo!” è lo slogan con il quale rigettarono l'accusa e si impegnarono per una lotta comune con altri comitati e associazioni²⁷.

Dopo cinque anni di lotte e di ricorsi, il Progetto Eleonora fu definitivamente respinto dal Consiglio di Stato nel 2016 per incompatibilità con il Piano paesaggistico regionale e quello urbanistico comunale di Arborea.

Questi sono solo alcuni esempi delle forme di mobilitazione delle comunità locali in Sardegna, nelle quali si rivendica il diritto di decidere il modo di sfruttare il proprio territorio, di costruire il proprio futuro, di scegliere il proprio sviluppo senza dover subire progetti e decisioni prese altrove, che potrebbero compromettere le attività economiche esistenti, danneggiare l'ambiente e minacciare la stessa salute degli abitanti²⁸. Si rivendica dunque un ruolo attivo in tutti i passaggi dei processi decisionali quando gli interventi riguardano i beni comuni e gli usi delle risorse locali.

La consapevolezza maggiore da parte delle comunità sulle implicazioni che le scelte di politica energetica comportano sul piano ambientale mette in gioco il valore che i soggetti coinvolti nelle frizioni socio-ambientali attribuiscono al territorio dal punto di vista naturalistico, paesaggistico e culturale. Nel caso di Arborea, per esempio, più volte nei discorsi pubblici gli abitanti hanno rivendicato in modo accorato il grande valore storico, etico e identitario del lavoro trasformativo compiuto nell'ultimo secolo dagli allevatori e agricoltori sul territorio sottoposto alla bonifica agraria (Di Felice 2021). È quanto emerge anche dal discorso di una ambientalista e attivista del Comitato, che in occasione del confronto pubblico dei cittadini di Arborea con la Saras, svoltosi il 30 maggio 2013, sottolineò il valore identitario del paesaggio della bonifica:

27. Si veda, per esempio, il video *Questa terra è la mia terra* del 30/05/2013 nel blog del Comitato, <https://noprogettoeleonora.wordpress.com/video/>, consultato il 20/05/2020. “Né qui, né altrove” è uno slogan condiviso da molti movimenti LULU ed è inserito dal Movimento No Tap nel suo logo (www.notap.it).

28. Così si espresse una cittadina di Arborea in relazione al Progetto Eleonora: “Un affare estraneo e deleterio, un progetto vostro, non nostro, un progetto calato dall'alto e con arroganza”, www.youtube.com/watch?v=QCncwPtCynE, consultato il 24/05/2020.

I beni identitari sono le nostre radici, sono le radici con cui noi siamo radicati in questo nostro territorio. I beni identitari di Arborea sono i campi, i canali, le fasce frangivento, le pinete, gli stagni, gli edifici storici, il disegno urbanistico geometrico del nostro territorio. [...] I beni identitari ci dicono chi siamo, dove siamo, da dove veniamo. I beni identitari sono la nostra storia, sono la memoria della fatica di migliaia di sardi e veneti che questa bonifica l'hanno realizzata e coltivata. [...] E se da Arborea eliminassimo questi beni [...], che cosa rimane di Arborea? Rimane un nulla senza identità [...]. Ecco perché è così importante tutelare, conservare i nostri beni identitari [...]. Ecco perché questo progetto [Eleonora, N.d.A.] non ha niente a che fare con la nostra storia, con la nostra cultura e con la nostra identità²⁹.

Nello studio preliminare ambientale del “Progetto Eleonora”, invece, si sottolineava il valore medio-basso dell'area scelta per la trivellazione relativamente alla sensibilità paesaggistica, nelle sue componenti ecologiche, estetico-visuali e storiche, proprio perché l'area conservava poche caratteristiche dell'habitat originario, né presentava edifici o aree a vincolo storico³⁰. Logiche divergenti che rivelano i differenti modi di dare valore al territorio e di utilizzare i criteri di tutela e salvaguardia ambientale, nonché il diverso valore sociale attribuito all'attività trasformativa umana e alla sua sostenibilità ambientale (Zanotelli 2016; Pusceddu 2020). A questo proposito, è opportuno sottolineare che in Sardegna i discorsi patrimoniali devono tener conto, anche dal punto di vista legislativo, di una classificazione articolata dei beni culturali e del paesaggio sottoposti a tutela. Infatti, la relazione tra territorio, lavoro umano, senso di appartenenza e paesaggio trova una sua flessione specifica con l'introduzione nel Piano Paesaggistico Regionale dei cosiddetti “beni identitari”, cioè di quelle “categorie di immobili, aree e/o valori immateriali, che consentono il riconoscimento del senso di appartenenza delle comunità locali alla specificità della cultura sarda”, fra i quali beni è compreso il sistema della bonifica agraria di Arborea³¹.

Un aspetto della ricerca che merita un approfondimento riguarda la dimensione politica di queste mobilitazioni locali intorno a questioni ambientali e ai beni comuni. Nel panorama italiano e altrove sono numerosi i comitati civici e i movimenti che nascono e si affacciano sulla scena pubblica in seguito a eco-conflitti, anche connessi a progetti di transizione energetica. Questi movimenti LULU (*Locally Unwanted Land Uses*), che agiscono local-

29. Si veda www.youtube.com/watch?v=QCncwPtCynE, consultato il 24/05/2020, cfr. nota 24.

30. “Progetto Sargas. Studio preliminare ambientale. Giugno 2011”, www.sardegnaambiente.it/documenti/18_357_20110912143131.pdf, consultato il 20/05/2020.

31. Art. 6, comma 5, Titolo II, delle Norme Tecniche di Attuazione del Piano Paesaggistico Regionale (2006), www.sardegnaaterritorio.it/paesaggio/pianopaesaggistico2006.html, consultato il 20.05.2020. Sulle problematiche connesse al valore dei “beni identitari” del Piano Paesaggistico Regionale, si veda Colavitti, Serra, Usai 2018.

mente contro gli usi indesiderati del territorio, sono luoghi di partecipazione collettiva, catalizzatori di istanze variegata riguardo al territorio e collettori del malcontento sociale (Pusceddu 2021). Alcuni di essi sviluppano anche capacità strategiche multiscalari, mobilitando risorse e capacità di costruire reti sociali a livello sovraregionale e talora sovranazionale, ed estendendo le rivendicazioni a questioni più generali che riguardano forme diverse (o alternative) di sviluppo e sostenibilità, e quindi di costruzione del futuro (Della Porta *et al.* 2019). Ciò che è utile tenere in considerazione è il fatto che i processi di patrimonializzazione, frequentemente attivati in questi conflitti socio-ambientali, hanno un ruolo non marginale nel costruire ambiti di azione sociale, politica ed economica, imbricati come sono nella costruzione della località entro la compagine globale. La transizione energetica ed ecologica non può che incrociarsi o scontrarsi con tali processi.

La crisi energetica

Mentre scrivo questo report, le conseguenze della drammatica guerra in Ucraina hanno portato al centro dell'agenda politico-economica l'obiettivo prioritario del raggiungimento in tempi brevi di una maggiore autonomia energetica. Non è ancora chiaro se ciò rimetterà in discussione il *Green Deal* europeo o, invece, come sembra, accelererà la transizione alle energie rinnovabili. Il 25 febbraio 2022, al secondo giorno dell'invasione dell'Ucraina da parte delle forze militari russe, il Presidente del Consiglio italiano nel fare il punto sulla grave situazione alla Camera dei deputati indica le misure necessarie per fronteggiare la crisi energetica:

Per il futuro, la crisi ci obbliga a prestare maggiore attenzione ai rischi geopolitici che pesano sulla nostra politica energetica, e a ridurre la vulnerabilità delle nostre forniture [...]. Ho parlato del gas, ma la risposta più valida nel lungo periodo sta nel procedere spediti, come stiamo facendo, nella direzione di un maggiore sviluppo delle fonti rinnovabili, anche e soprattutto con una maggiore semplificazione delle procedure per l'installazione degli impianti. Ma il gas resta essenziale come combustibile di transizione³².

Due settimane prima, il 13 febbraio, era stato pubblicato il “Piano della transizione energetica sostenibile delle aree idonee” (PiTESAI), fortemente voluto dal ministro italiano della Transizione Ecologica³³, con l'indicazione delle aree del territorio italiano destinate alla ricerca e alla coltivazione degli idrocarburi. Se ne dà notizia anche nella pagina social del Comitato “No al progetto Eleonora” con un post, intitolato “PiTESAI e la transizione energe-

32. www.governo.it/it/articolo/informativa-del-presidente-draghi-alla-camera-dei-deputati/-19260, consultato il 10/03/2022.

33. www.mite.gov.it/comunicati/mite-pubblicato-il-piano-della-transizione-energetica-sostenibile-delle-aree-idonee, consultato il 10/03/2022.

tica che non c'è", nel quale si critica la presunta sostenibilità del gas e si nota che, nella "massiccia ripresa delle ricerche e delle estrazioni di gas naturale in tutta la penisola", la Sardegna risulta questa volta "fortunatamente esclusa dalle mappe". Si avverte però che ciò potrebbe dipendere "dalla chiara volontà", manifestata da numerosi esponenti politici ed industriali, "di trasformare la Sardegna in una grande piattaforma energetica capace di produrre energia da trasportare poi nella penisola o in altri punti del Mediterraneo grazie a nuovi cavi di collegamento sottomarini". L'energia verrebbe prodotta tramite parchi eolici marini "che sarebbero posizionati proprio in quelle zone precedentemente destinate alla ricerca di idrocarburi"³⁴.

Dopo più di dieci anni da quando iniziò la vicenda del Progetto Eleonora, nel post vengono quindi riproposte le medesime domande: "Come è possibile che decisioni come queste continuino ad essere prese senza coinvolgere in alcun modo i cittadini? E nel caso in cui questi progetti venissero approvati, nelle tasche dei cittadini sardi arriverà qualcosa? La loro qualità della vita riceverà dei benefici?". Si paventa, insomma, che i programmi energetici che prevedono impianti eolici su larga scala, per quanto presentati come *green* e puliti, possano rivelarsi una nuova forma di sfruttamento e di appropriazione delle risorse naturali della Sardegna, trattata ancora una volta come una colonia, con conseguenze dannose dal punto di vista paesaggistico, ambientale ed economico per le comunità locali.

In seguito alla crisi energetica, inoltre, si stanno profilando nuove politiche di austerità che possono intensificare i conflitti socio-ambientali (Calvário, Kaika, Velegrakis 2021) intorno a forme di transizione energetica percepite nelle proteste come calate dall'alto e comparabili con quelle dell'estrattivismo delle energie fossili tradizionali, e quindi non pensate a misura dei bisogni delle comunità isolate. È questo un tema da approfondire in ricerche future continuando a prestare attenzione al ruolo giocato dall'*heritage* e tenendo conto di quanto è già accaduto in altre aree del Sud Europa, come un decennio fa in Grecia quando, travolta da una grave crisi economica, intorno ai progetti sulle energie rinnovabili vi fu la rinascita di economie "estrattive" riproponenti una storia di spoliatura delle risorse locali (Argenti, Knight 2015). Lo studio del processo di transizione ecologica, che tenga conto dei punti di attrito fra questioni ambientali e patrimoniali su varie scale, dunque, non può che aiutare a mettere a fuoco le contraddizioni fra le politiche, le narrazioni e le pratiche della svolta *green*, le forme di appropriazione, gestione e uso dei beni comuni, le prassi in atto nell'arena patrimonializzante, comprese le vecchie e nuove egemonie e subalternità che accompagnano i grandi e repentini travolgimenti in corso.

34. <https://it-it.facebook.com/noalprogettoeleonora/> consultato il 10/03/2022.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Aime, Marco, 2016, *Fuori dal tunnel. Viaggio antropologico nella Val di Susa*, Roma, Meltemi.
- Argenti, Nicolas, Daniel M. Knight, 2015, Sun, Wind, and the Rebirth of Extractive Economies: Renewable Energy Investment and Metanarratives of Crisis in Greece, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 21, 4: 781-802.
- Alliegro, Enzo V., 2014, *Il Totem Nero. Petrolio, sviluppo e conflitti in Basilicata. Antropologia politica di una provincia italiana*, Roma, Cisu.
- Alliegro, Enzo V., 2016, Crisi ecologica e processi di "identizzazione". L'esempio delle estrazioni petrolifere in Basilicata, *Antropologia*, 4, 2: 5-35.
- Alliegro, Enzo V., 2020, *Out of Place. Out of Control. Antropologia dell'ambiente-in-crisi*, Roma, Cisu.
- Avallone, Gennaro, 2011, NIMBY: definizione e critica di un concetto dell'analisi ambientale, in *Crisi economica, crisi ambientale, nuovi modelli sociali*, Lauro Struffi, a cura di, Atti del 7° Congresso dei sociologi dell'ambiente italiani, Università degli Studi di Trento: 333-346.
- Baldi, Serena, Moreno Zago, a cura di, 2014, *Le sfide della sostenibilità. Il buen vivir andino dalla prospettiva europea*, Bologna, Filodiritto.
- Benadusi, Mara, Arturo Di Bella, Alessandro Lutri, Mark Ponton Douglas, Maria Olivella Rizza, Luca Ruggiero, 2021, *Tardo industrialismo. Energia, ambiente e nuovi immaginari di sviluppo in Sicilia*, Roma, Meltemi.
- Burawoy, Michael, et al., 2000, *Global Ethnography. Forces, Connections, and Imaginations in a Postmodern World*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press.
- Calvário, Rita, Maria Kaika, Giorgos Velegrakis, eds., 2021, *The Political Ecology of Austerity: Crisis, Social Movements, and the Environment*, London, Routledge.
- Cammelli, Marco, Giuseppe Piperata, 2022, Patrimoni culturali: innovazioni da completare; tensioni da evitare, *Aedon* 1/2022, consultato il 21/05/2022.
- Carpentieri, Paolo, 2021, Paesaggio, ambiente e transizione ecologica, *Giustizia Insieme*, www.giustiziainsieme.it/it/news/132-main/ambiente/1715-paesaggio-ambiente-e-transizione-ecologica-2, consultato il 10/03/2022.
- Colavitti, Anna Maria, Sergio Serra, Alessia Usai, 2018, *Locus Amoenus. Pianificare il patrimonio culturale per una nuova geografia dello sviluppo*, Firenze, Altralinea Edizioni.
- Cossu, Tatiana, 2007, Dell'identità al passato: il caso della preistoria sarda, in *Sardegna. Seminario sull'identità*, Giulio Angioni, Francesco Bachis, Benedetto Caltagirone, Tatiana Cossu, a cura di, Cagliari, Cuec: 119-125.
- Cossu, Tatiana, s.d., Conflitti all'ombra dei "giganti". Antropocene, beni comuni e sviluppo sostenibile in Sardegna, in *Ecofrizioni dell'Antropocene. Sostenibilità e patrimonializzazione nei processi di riconversione industriale*, Filippo Zerilli, a cura di, Firenze, editpress, in corso di pubblicazione.

- Da Re, Maria Gabriella, 2005, Eleonora d'Arborea nella memoria popolare, *Lares*, 41, 3: 599-612.
- Da Re, Maria Gabriella, 2015, L'invenzione di un villaggio. Arborea, da isolato etnico ed economico all'integrazione, in *La Sardegna contemporanea. Idee, luoghi, processi culturali*, Luciano Marrocu, Francesco Bachis, Valeria Deplano, a cura di, Roma, Donzelli: 195-215.
- De Marzo, Giuseppe, 2010, Pachamama o muerte, in *La società dei beni comuni. Una rassegna*, Paolo Cacciari, a cura di, Roma, Ediesse: 133-138.
- Della Porta, Donatella, Gianni Piazza, Niccolò Bertuzzi, Giuliana Sorci, 2019, LULUs Movements in Multilevel Struggles: A Comparison of Four Movements in Italy, *Rivista Italiana di Politiche Pubbliche*, 3: 477-513.
- Desogus, Paolo, et al., 1979, *Centro agricolo di Arborea 1919/1979*, Numero unico edito dal Comune di Arborea e dalla Biblioteca Comunale, Oristano.
- Di Felice, Maria Luisa, 2021, "Arborea sembrava il deserto del Sahara". Fonti orali per la storia della bonifica e della colonizzazione di Mussolinia-Arborea, in *Migrazioni, colonie agricole e città di fondazione in Sardegna*, Sandro Rujju, a cura di, Milano, Franco Angeli: 155-168.
- Dunlap, Alexander, 2019, "Agro sí, mina NO!" The Tía Maria copper mine, state terrorism and social war by every means in the Tambo Valley, Peru, *Political Geography*, 71: 10-25.
- Eriksen, Thomas Hylland, 2017, *Fuori controllo. Un'antropologia del cambiamento accelerato*, Torino, Einaudi.
- Eriksen, Thomas Hylland, 2022, The Sustainability of an Anthropology of the Anthropocene, *Sustainability*, 14, 6: 3674.
- Giannini, Vito, 2021, *Emozioni e difesa del territorio: la protesta contro il gasdotto TAP in Salento*, Tesi di dottorato, Dottorato di ricerca in Sociologia e ricerca sociale, Università di Bologna, XXXIII ciclo.
- Harrison, Rodney, 2020 [2013], *Il patrimonio culturale. Un approccio critico*, Vincenzo Matera, Luca Rimoldi, a cura di, Milano-Torino, Pearson.
- Herzfeld, Michael, 1991, *A Place in History: Social and Monumental Time in a Cretan Town*, Princeton, Princeton University Press.
- Herzfeld, Michael, 2003 [1997], *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State*, New York-London, Routledge.
- Jeudy, Henri-Pierre, 2008, *La Machine patrimoniale*, Paris, Circé.
- Latour, Bruno, 2018, *Down to Earth: Politics in the New Climatic Regime*, Cambridge, Polity Press.
- Laval, Christian, Pierre Sauvêtre, Ferhat Taylan, eds., 2019, *L'alternative du commun*, Paris, Hermann.
- Lilliu, Giovanni, 1971, *Costante resistenziale sarda*, Cagliari, Fossataro: 41-56.
- Lilliu, Giovanni, 2002, *La costante resistenziale*, a cura di Antonello Mattone, Nuoro, Ilisso.
- Mannarini, Terri, Michele Roccatò, 2012, *Non nel mio giardino. Prendere sul serio i movimenti Nimby*, Bologna, Il Mulino.

- Marella, Maria Rosaria, a cura di, 2012, *Oltre il pubblico e il privato. Per un diritto dei beni comuni*, Verona, Ombre Corte.
- Mattei, Ugo, 2012, *Beni comuni. Un manifesto*, Roma-Bari, Laterza.
- Maxia, Carlo, 2015, Espropriazione, *AM. Antropologia museale*, 34-36: 74-76.
- Mignone, Alessandro, 2015, Dal paludismo all'urbanizzazione. La Banca Commerciale Italiana e la nascita di Arborea (Mussolinia), *Storia Urbana*, 38, 146: 77-102.
- Palumbo, Berardino, 2003, *L'Unesco e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale*, Roma, Meltemi.
- Palumbo, Berardino, 2009, Patrimonializzare, *AM. Antropologia Museale*, 3, 22: XX-XVIII-XL.
- Pisu, Giampaolo, 1995, *Società bonifiche sarde 1918-1939: la bonifica integrale della piana di Terralba*, Milano, Franco Angeli.
- Pusceddu, Antonio Maria, 2020, Grassroots Ecologies of Value: Environmental Conflict and Social Reproduction in Southern Italy, *Antipode*, 52, 3: 847-866.
- Pusceddu, Antonio Maria, 2021, Political ecologies of value. Austerity and socio-environmental conflict in the Italian South, in *The Political Ecology of Austerity: Crisis, Social Movements, and the Environment*, Rita Calvário, Maria Kaika, Giorgos Velegrakis, eds, London, Routledge: 156-174.
- Ravenda, Andrea F., 2017, "No al carbone". Inquinamento, salute e patrimonializzazione nella Puglia meridionale, *Antropologia*, 4, 1: 179-201.
- Ravenda, Andrea F., 2018, *Carbone. Inquinamento industriale, salute e politica a Brindisi*, Roma, Meltemi.
- Serrelli, Giovanni, Gabriella Uccheddu, Francesca Carrada, 2022, Eleonora, giudicessa di Arborea, e il suo tempo, tra immaginario e realtà, in *Donne protagoniste nel Medioevo sardo*, Rossana Martorelli, a cura di, Sassari, Carlo Delfino: 64-70.
- Soru, Maria Carmela, 2000, *Terralba. Una bonifica senza redenzione. Origini, percorsi, esiti*, Roma, Carocci.
- Tsing, Anna L., 2005, *Friction: An Ethnography of Global Connection*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- Zanotelli, Francesco, 2016, Il vento (in)sostenibile. Energie rinnovabili, politica e ontologia nell'Istmo di Tehuantepec, Messico, *Anuac*, 5, 2: 159-194.

Tatiana Cossu is Assistant Professor of Cultural Anthropology at the Department of Letters, Languages and Cultural Heritage of the University of Cagliari. Her main research interests are heritagization processes, myth-making and uses of the past, history of material culture, anthropology of the ancient world. Among her publications: *Visioni di apocalissi culturali nell'Antropocene. La crisi radicale dell'umano in Ernesto de Martino e in The Road di Cormac McCarthy* (Medea, 5, 2019), *XENOI. Immagini e parole tra razzismi antichi e moderni* (co-editor, Liguori, 2012), *L'arca del tiranno. Umano, disumano e sovrumano nella Grecia arcaica* (Cuec, 2009), *Immagini di patrimonio: memoria, identità e politiche dei beni culturali* (Lares, 41, 1, 2007).
tatiana.cossu@unica.it

This work is licensed under the Creative Commons © Tatiana Cossu

Transizione ecologica vs Heritage? Beni comuni, transizione energetica e sviluppo sostenibile in Sardegna

2022 | ANUAC. VOL. 11, N° 1, GIUGNO 2022: 141-159.

ISSN: 2239-625X - DOI: 10.7340/anuac2239-625X-5139



RECENSIONE LUNGA

Maria Beatrice Di Brizio | *Histoire du concept de couvade. Edward B. Tylor et l'ethnologie victorienne*, Paris, L'Harmattan, 2021, pp. 636.

Tra gli studi recenti di storia dell'antropologia, dominati negli ultimi decenni da quel grande studioso che è stato George W. Stocking Jr., si impone questo libro di Maria Beatrice Di Brizio (frutto del rimaneggiamento di una tesi di dottorato in Antropologia Sociale ed Etnologia all'École des hautes études en sciences sociales di Parigi), che unendo una ottima competenza antropologica con una assoluta padronanza della metodologia storiografica, presenta un quadro ricchissimo e dettagliato dell'antropologia vittoriana a partire da un istituto culturale diffuso presso numerose società umane (la *couvade*) e da un autore fondamentale, come Edward B. Tylor e dal suo volume *Researches into the early history of mankind and the development of civilization* (del 1865). Ciò che è da ammirare in questo corposo volume è il registro storiografico ampio e ben articolato, che affronta tutti i grandi problemi dell'Ottocento (il monogenismo e il poligenismo, il progresso o la decadenza delle società dell'uomo, il metodo comparativo e il confronto tra costumi, idee, rituali, la interpretazione dei costumi, i rapporti tra scienze naturali, antropologia fisica, archeologia e documentazione etnografica) sulla base di una documentazione impressionante, assolutamente completa. Le 130 pagine della bibliografia e le densissime note a piè di pagina registrano la più estesa documentazione oggi esistente su questi temi, riuscendo così ad approfondire e correggere molte delle generalizzazioni che normalmente si fanno sui diversi temi dell'antropologia ottocentesca.

Il costume della *couvade*, che si basa su una estesa e molto varia mole di testimonianze etnografiche e storiche, è così caratterizzato: consiste in genere in un insieme di norme sociali che impongono al marito un lungo periodo di protezione dopo il parto della moglie, che ritorna ai suoi lavori di sempre senza particolari cautele; il marito risiede invece a lungo a letto o in



amaca, visitato e complimentato da parenti e vicini, sottoponendosi a una serie cospicua di divieti alimentari, e di ingiunzioni costrittive, talora anche dolorose, per evitare che il piccolo nato si ammali o muoia. Questo costume assume un ruolo cruciale nel trattamento che Tylor propone dell'evoluzione del matrimonio e della famiglia nelle diverse società umane.

La Di Brizio in questo volume rivede con grande attenzione tutte le fonti sulle quali si basa Tylor ed estende anche il suo studio alla documentazione precedente e non considerata dall'antropologo britannico (che comprende anche manoscritti e materiali d'archivio), approfondendo l'analisi del quadro disciplinare in grande movimento, con costanti oscillazioni e controversie, nel quale si iscrivono gli studi di Tylor del decennio degli anni '60 dell'Ottocento. Inoltre, lo sforzo continuo di "considerare il passato nei propri termini", mettendo cioè tra parentesi le concezioni moderne e contemporanee dell'antropologia con i suoi metodi e i suoi impianti teorici, permette di evitare proiezioni e forme di giudizio "contemporaneistiche". Tutto ciò consente all'autrice di mettere in evidenza le "rotture intellettuali" e le forme di "continuità" tra i diversi autori che hanno costituito la base dei lavori di Tylor.

Nel capitolo II l'autrice si concentra sul capitolo X del libro di Tylor del 1865, che è dedicato a quattro gruppi di "costumi rilevanti" (*remarkable customs*) tra i quali spiccano quelli della *couvade*, che sono registrati alla luce di tre dimensioni: la distribuzione geografica, la loro natura e il loro significato. L'area privilegiata dalle fonti esistenti è quella dell'America meridionale e delle Antille, e le fonti dalle quali sono tratte le informazioni etnografiche dettagliate sono: De Tertre per le Antille e le Indie occidentali, l'Abate Gilij per varie popolazioni sudamericane, Dobrizhoffer per gli Abiponi dell'area argentina. Tylor commenta queste fonti identificando "uno stato mentale che con difficoltà si potrebbe confrontare con quelli delle società che stanno più in alto nella scala della civilizzazione". La *couvade* a suo parere "implicitamente nega quella separazione fisica degli 'individui' che l'uomo civilizzato considererebbe come un primo principio comune per natura a tutta l'umanità [...]. Presso distinte e distanti tribù c'è invece l'opinione che la connessione tra padre e figlio è non solo, come noi pensiamo, una mera relazione di parentela, affezione, doveri, ma anche che i loro corpi sono collegati da un legame fisico, sicché ciò che viene fatto a uno dei due agisce direttamente anche sull'altro [...]. Si tratta insomma di uno stato mentale nel quale l'uomo non separa la connessione soggettiva mentale dalla connessione fisica oggettiva; non distingue la connessione interna alla sua mente da quella che esiste al di fuori di essa" (Tylor, *Researches*, 2nd ed. New York, 1978: 295-

296). Sono sostanzialmente pratiche di tipo “magico” che presuppongono uno “stato mentale” che l’autore qualifica come “pre-scientifico”. L’antropologo britannico discute anche e critica la tesi di Bachofen, secondo la quale la *couvade* era un atto simbolico eseguito dal padre allo scopo di assumere egli stesso la relazione parentale con il figlio appena nato, che era – per tradizione – legato alla madre e al suo gruppo genealogico. Si tratterebbe quindi di una “rivalsa” paterna in società di tipo “matriarcale”.

Nei capitoli successivi del volume l’autrice si dedica con grande attenzione ai fondamenti del comparativismo etnologico usato da Tylor ma anche risalente a una lunga tradizione che risulta aver influenzato l’antropologo britannico, e alle argomentazioni proposte dall’antropologia ottocentesca e anche del secolo precedente per provare le correlazioni storiche, o genealogiche, tra i popoli, che giustifichino l’esistenza di costumi molto simili se non identici. Questi temi sono di grande importanza per la soluzione del problema della formazione delle razze umane e dell’origine della civilizzazione; e l’alternativa tra posizioni monogeniste e poligeniste, tra i degenerazionisti e i partigiani dello sviluppismo progressivo viene esaminata con cura. In questa parte del volume Tylor viene opportunamente collocato nell’ampissimo contesto delle scienze naturali e storico-umane-sociali dell’Ottocento e viene presentata una esauriente trattazione dell’uso dei diversi termini e concetti usati nell’epoca (*Anthropology, Ethnology, Ethnography, Natural History of Man*). Lo sforzo continuo dell’antropologo britannico è quello di fare un confronto attento e sistematico tra costumi analoghi o del tutto simili che siano attestati presso popolazioni diverse e spesso molto distanti tra loro migliaia di chilometri. È chiaro che queste ricorrenze (Tylor elabora e usa costantemente l’idea di *test of recurrence*) non possono essere casuali e rinviano dunque a eredità comuni e contatti storici, ma anche a una base comune di “psicologia culturale” dell’uomo.

Nella terza parte del volume (cap. VII e VIII) dedicata a “La *couvade* nella storia. Evoluzione semantica e tradizioni interpretative”, l’autrice propone una meticolosa e documentatissima ricostruzione degli usi “pre-tyloriani” del termine *couvade* e dei significati attribuiti, a partire da una prima attestazione che risale al 1538; e tenendo conto delle continue oscillazioni e frequenti manifestazioni di interesse per il detto costume, in un gran numero di viaggiatori, filosofi, storici delle mentalità. Poi si sofferma su una attenta presentazione delle varie dimensioni della ricerca di Tylor sull’argomento. L’autrice mette in grande evidenza il fatto che “l’accezione tyloriana del termine è più inclusiva di quella adottata nei testi di autori che l’hanno preceduto, poiché si estende fino a comprendere ogni forma di partecipazione

simbolica del genitore al processo della gravidanza e del parto” (p. 360). Gli autori analizzati cercano nella documentazione etnografica su questo costume post-nascita prove di connessioni etniche tra i popoli che presentano comportamenti simili, o casi di “ginecocrazia ancestrale” e di successiva “de-valorizzazione delle donne”, o cercano di risolvere “l’enigma della *couvade* dei Baschi”. Gli autori commentati con grande attenzione sono Rocha, Grozio, Lafitau, Garcia, Roubaud, Fischer, Scherer, Paw, Malte-Brun, von Humboldt, Müller, de Quatrefages, Waitz, Cox, Bastian. Viene poi posta in evidenza la scelta di Tylor, di tener certo conto delle possibilità di utilizzare le diverse fonti per identificare connessioni etniche e processi di diffusione, ma di orientarsi piuttosto sul tema centrale della *interpretazione* delle dette credenze. L’antropologo britannico iscrive i comportamenti della *couvade* nell’ambito delle credenze e pratiche magiche, che egli distingue e oppone alla sfera religiosa. Ma l’originalità della interpretazione di Tylor consiste nell’aver proposto una costruzione intellettuale complessa, un vero esercizio di sincretismo teorico, che fa coesistere l’idea degli interdetti e delle prescrizioni della *couvade* come indice di legami genealogici e storici tra società diverse con la identificazione di alcune costanti psichiche del genere umano, e al tempo stesso come espressione di una particolare configurazione di un “pensiero arcaico”. Questi diversi schemi di lettura, che venivano tradizionalmente concepiti come incompatibili tra loro, sono invece visti nel loro insieme, e nelle loro connessioni, da Tylor.

Nelle sue conclusioni la Di Brizio riconosce che dagli studi di Tylor viene fuori un’immagine dell’evoluzionismo culturale ottocentesco non puramente speculativo, ma molto attento ad una interrogazione critica costante del trattamento delle fonti empiriche. E inoltre, un contributo da sottolineare è quello di una critica ben argomentata alle note posizioni di Stocking che ha sempre sostenuto l’influenza cardinale del darwinismo sull’evoluzionismo tyloriano. Al contrario, l’autrice dimostra a fondo l’autonomia tyloriana.

L’unica osservazione che mi pare si possa fare all’ottimo volume della Di Brizio è che forse è un po’ eccessivo attribuire a Tylor, nel trattamento del tema dei costumi della *couvade*, l’idea che si tratti di una “negazione della fisicità del rapporto tra la madre e il nuovo nato” o di una “negazione della generazione delle donne”. Per esempio, a pag. 87 l’autrice afferma con sicurezza ben quattro volte queste osservazioni: le condotte della *couvade* presuppongono la “*méconnaissance du lien biologique entre l’enfant et la mère*”; Tylor avrebbe notato che i Tupinamba ed i Mundurucu sono “*populations pratiquant la couvade et niant tout identité de substances entre la mère et l’enfant*”; inoltre Tylor penserebbe a una teoria della parentela “ex-

cluant tout lien entre les substances corporelles de la mère et de l'enfant"; e infine "le déni de la maternité biologique représente....le trait récurrent des comportements de couvade". Ma subito dopo l'autrice cita direttamente un passo del libro di Tylor del 1865, che appare molto più cauto: "the practices of the couvade [...] almost all involve living over the parentage to the father, and leaving the mother out of the question". Come si vede, Tylor è più vago e generico, e non mostra di sostenere la tesi radicale. Dice piuttosto che l'attenzione *si sposta al padre e la madre viene messa in un canto*. Sembrerebbe infatti abbastanza strano che una società umana negasse la stretta connessione fisica (che è di una evidenza assoluta durante la progressiva gravidanza e nel difficile momento del parto) tra la madre e il neonato. Si potrebbe dire, invece, che proprio perché la connessione fisica tra il padre e il neonato non è evidente in tutto il periodo che va dalla gravidanza al parto, il suo "recupero" rituale (a protezione del bambino) costituisce una speciale sottolineatura formale della rilevanza della paternità (e anche una singolare forma di "protezione" rituale della figura della madre che ha sopportato una vicenda molto impegnativa dal punto di vista fisico, attraverso il suo "allontanamento temporaneo dal neonato").

Infine, vorrei sostenere che questo magnifico studio storico-culturale, che probabilmente costituisce la più accurata e profonda indagine oggi esistente su Tylor e soprattutto sul contesto storico-culturale nel quale egli opera, costituisce un contributo fondamentale all'antropologia moderna, che dovrebbe più di quanto non faccia oggi, interessarsi alla propria storia. Ma forse, con la sua preziosa ricchezza di documentazione primaria che non si trova altrove e con il suo saggio equilibrio e grande competenza metodologico-storica, il lavoro avrebbe potuto concludersi con una breve sintesi degli studi e delle ricerche empiriche recenti, nella "nuova antropologia delle etnografie intensive e ricche di dettagli", sui costumi della *couvade*, che ricevono – com'è ovvio – nuovi stimoli teorici. In tal modo si sarebbe potuto isolare un modo diverso di trattare il problema, e registrare, attraverso il confronto, le diversità di produzione del materiale etnografico e di interpretazione, che si sono sviluppate negli studi antropologici degli ultimi decenni. Faccio riferimento alle ricerche ed ai saggi di M. A. Carlucci, P. Rivière, M. Douglas, P. Menget, G. J. Broude, A. Doja, P. Erikson, che sono tutti indicati nella bibliografia del volume, ma non sono discussi e commentati.

In definitiva, credo che il libro della Di Brizio sia destinato a rimanere a lungo come uno straordinario modello di ricerca storico-antropologica, nel quale la meticolosità e la precisione dei riferimenti alle fonti documentarie, valutate criticamente con grande attenzione, e al tempo stesso l'attitudine

alla interpretazione dei costumi delle società umane in termini di “funzioni sociali”, significati e simbolizzazioni, e anche di “tracce di contatti interetnici”, possono essere proposte come condizioni irrinunciabili per comprendere a fondo le epoche diverse dalla propria, e quindi – proprio per questa stessa ragione – favorire una migliore “auto-analisi” delle idee correnti, dei metodi di ricerca empirica e dei riferimenti teorici e generali, del proprio mondo culturale nell’antropologia contemporanea.

Antonino COLAJANNI

Università La Sapienza, Roma

antcola@msn.com

RECENSIONI

Dominic BOYER, George E. MARCUS (eds) | *Collaborative Anthropology Today: A Collection of Exceptions*, New York, Cornell University Press, 2021, pp. 240.

Pur muovendo da una controversa eredità, l'antropologia collaborativa ha guadagnato oggi un posto di rilievo nel dibattito internazionale. Il fiorire di forum, pubblicazioni, numeri dedicati testimoniano la vivacità intellettuale maturata intorno alle ricerche collaborative, capaci di nutrire le pratiche antropologiche di nuovi repertori concettuali e di metodo per innescare cambiamenti sociali e arricchire l'analisi dei fenomeni studiati. Per questa ragione il volume curato da Dominic Boyer e George E. Marcus interpella significativamente l'antropologia italiana, dove la collaborazione costituisce ancora un marginale ambito di esplorazione ed elaborazione, nonostante le rilevanti esperienze che nel nostro paese sempre più antropologi/ghè stanno conducendo dentro e fuori l'accademia.

Esito di un workshop ospitato nel 2017 dall'Università della California (Irvine), il libro è l'ultimo di una trilogia che include altre due pubblicazioni, *Fieldwork Is Not What It Used to Be* (Faubion, Marcus 2009) e *Theory Can Be More Than It Used to Be* (Boyer, Faubion, Marcus 2015). Diversamente dagli altri volumi, i curatori propongono qui un viaggio nelle pratiche e poetiche della collaborazione attraverso la raccolta di progetti che sperimentano forme inedite di concettualizzazione e applicazione dell'antropologia. I saggi offrono una brillante rassegna delle forme creative e potenzialità che maturano nella dialettica di metodi e approcci differenti, riuscendo a restituire a chi legge – ed è questo l'aspetto più originale – l'energia vibrante che anima l'ethos collaborativo. Autori e autrici colgono, infatti, la sfida di avventurarsi in territori poco noti per avviare cantieri progettuali dove obiettivi e identità, non prestabiliti, ma sondati in modo interdipendente, producono ecologie e costellazioni uniche di pratiche lavorative e network organizzativi.



Seppur uniti dallo sforzo di superare un certo “solipsismo metodologico”, ciascun progetto sviluppa il proprio approccio distintivo a compierlo, rendendo ogni esperienza collaborativa in qualche modo unica, “eccezionale”. Al tempo stesso, avvertiamo una tensione comune a scardinare alcune premesse della pratica antropologica per prospettare significativi cambiamenti, discussi in apertura da Marcus e Holmes. Degno di nota, il loro contributo ci cala dietro le quinte di una conversazione decennale fra due antropologi che, pur impegnati in distinti terreni empirici, si trovano a re-immaginare le dinamiche dell'incontro con interlocutori che divengono sul campo “partner epistemici”. La riflessione che si stratifica nel dialogo fra i loro celebri lavori sulle élite portoghesi e sugli integralismi europei confluisce in una proposta già nota agli addetti ai lavori, ma qui ulteriormente sistematizzata: la possibilità di “de-tronizzare” gli antropologi dal processo conoscitivo attraverso percorsi para-etnografici che puntino a prendere sul serio non solo le concezioni emiche, ma anche le intuizioni analitiche dei propri interlocutori. Alcuni di loro hanno infatti interiorizzato le nostre categorie interpretative e si mostrano capaci di elaborare descrizioni dense dei fenomeni sociali, politici, economici per tradurle in idiomi e prodotti “appetibili” ai propri pubblici. Per esempio, siamo catturati dalle analisi che guidano il personale della banca centrale a rispondere alla crisi finanziaria – già in parte note negli scritti di D. Holmes (*Economy of words: Communicative imperatives in central banks*, 2014) - e dalle manovre che i banchieri elaborano per “addensare” un ragionamento matematico e volgerlo a bisogni e desideri di investitori, risparmiatori, consumatori; strategie che evidenziano un sapere esperto finalizzato ad attribuire significati relazionali a dati numerici per “animare le politiche” (nel senso di “dare un’anima a”).

La collaborazione non rappresenta qui una scena etnografica con un cast di personaggi più complicato, né una pratica seducente per rinnovare metodi convenzionali. Piuttosto, costituisce una premessa distintiva mediante cui ripensare l’architettura di ricerca e la modalità di conoscenza dell’oggetto; una “produzione d’insieme” che opera attraverso un nuovo montaggio cinematografico, creando reti di reciprocità tra attori e elementi apparentemente disgiunti. L’opera *Ocasião* (2005) che Marcus sviluppa con un aristocratico portoghese esemplifica un processo sperimentale che non è assimilabile a un esercizio riflessivo dialogico: impariamo infatti molto sul mondo aristocratico portoghese mentre partecipiamo a un gioco di mutui rimandi fra soggetti e ruoli che non sono mai fissi e sistematizzati.

In altri casi, la collaborazione può generare un nuovo campo di ricerca. Connettendo due ricerche nel campo del tessile e della moda, Rofel e Yanagisako (capitolo 8) colgono l’etnografia collaborativa come metodologia illu-

minante per comprendere a fondo il capitalismo transnazionale, a volte concepito come forza monolitica puramente economica che forgia le comunità locali. Se gran parte delle indagini ha avuto accesso solo a una parte coinvolta in questo incontro, ascoltare “entrambe le parti delle conversazioni” situa le antropologhe in una posizione unica per sviluppare un’analisi multiscalare e multifocale delle azioni e interpretazioni attraverso cui le imprese italiane e cinesi riformulano costantemente obiettivi, strategie, valori in uno spazio transnazionale. Similmente, il lavoro di Yurchak e Boyer (capitolo 9) su una performance ironica nota in Russia come *stiob* emerge nel dialogo virtuoso tra due indagini sul tardo socialismo e post-socialismo, per poi estendersi nell’analisi di un *American stiob*. La dialettica dei loro lavori getta luce sui processi attraverso cui un discorso politico, affermatosi nel contesto di tardo neoliberalismo, viene performato e “ipernormalizzato” negli Stati Uniti da parodie simili a quelle che fiorirono negli anni calanti del socialismo.

Ma cogliamo anche lo sforzo collettivo di generare piattaforme digitali e canali comunicativi per riorientare la conoscenza antropologica verso più ampi pubblici, come mostra *Lissa* (2017), l’interessante romanzo grafico che Hamdy e Nye realizzano per tematizzare decisioni mediche difficili nel periodo di violenza politica della rivoluzione egiziana del 2011 (cap. 11). Interfacendo studiosi, artisti, attivisti, letterati e medici, le autrici scoprono nel processo collaborativo la possibilità di confrontarsi con campi sconosciuti e allargare le riflessioni sulle politiche della rappresentazione e l’esperienza incorporata dei pazienti in un contesto informato dalla ricca tradizione grafica. Similmente, il podcast di Boyer e Howe (cap. 10) offre un esempio di applicazione antropologica nello spazio pubblico che mette in rete studiosi, artisti, attivisti impegnati su questioni ambientali, mentre grazie al gruppo editoriale *Limn* (cap. 6) entriamo nella genesi di una rivista che vuole “fare teoria” senza ricorrere a un vocabolario ipercritico, disciplinare e gergale (aspirazione che tuttavia non sempre si riflette nell’intero volume, i cui linguaggi e contenuti rimangono a volte criptici per un’*audience* non antropologica).

Posti di fronte a ostacoli pragmatici e istituzionali, gli autori non vogliono consegnarci alcuna immagine romantica e celebrativa. Siamo chiamati piuttosto a capovolgere lo sguardo, riscontrando come navigare in un campo ruvido e mutevole, sprovvisto di cornici formali che regolano accordi e *partnership*, possa consentire agli antropologi di destreggiarsi con più flessibilità nella realizzazione di progetti che incontrano spesso linguaggi artistici. È il caso del lavoro di Murphy (cap. 2), che accorpa elementi del design e del teatro improvvisato, e del film sviluppato da Hegel e Cantarella (cap. 3). Iniziative che peraltro non si esauriscono nel tempo, ma prendono a volte la forma

di atelier permanenti – come l'*Ethnographic Terminalia Collective* (capitolo 5) – dove l'antropologia sembra guadagnare molto dalla possibilità di “errare” in saperi limitrofi (come ha suggerito Ugo Fabietti nel saggio *Errancy in Ethnography and Theory: On the Meaning and Role of “Discovery”*, 2012).

Percorrendo nuovi luoghi di pensiero e ricerca, ci troviamo così a compiere un singolare giro lungo verso modi inusuali di abitare l'antropologia, per poi fare ritorno a casa con lenti diverse: stimolati da cambiamenti che non rimangono astrattamente confinati a dibattiti autoreferenziali, ma maturano dalla possibilità di riformulare metodi insieme ai nostri interlocutori; affascinati da interventi concettuali che evolvono da un lavoro analitico corale o dalla creazione di prototipi di ricerca e comunicazione che possono gestire e visualizzare dati a lungo termine, accedere più incisivamente nello spazio pubblico, o ancora ripensare il materiale etnografico sotto una luce nuova.

Resta da capire come rispondere alla sfida che a più riprese rimarcano i curatori, senza però farsene del tutto carico: la formazione dei futuri antropologi. Se davvero intravediamo all'orizzonte una “svolta collaborativa” (come proposto di recente da Paul Sillitoe in *Some Challenges of Collaborative Research with Local Knowledge*, *Antropologia Pubblica*, 4, 1, 2018), occorrerà non limitarsi a percorrere iniziative collaborative ma anche interrogarci su come renderle protagoniste nelle nostre aule universitarie; come consegnare, in sostanza, alle future generazioni una curvatura formativa verso quelle tecniche, conoscenze e sensibilità relative al sapere fare collaborativo, di cui nel volume riusciamo a fare intima e profonda esperienza.

Federica TARABUSI

Università di Bologna

federica.tarabusi2@unibo.it

RECENSIONI

Carole COUNIHAN | *Attivismo alimentare in Sardegna. Luoghi, sapori e comunità*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2020, pp. 248.

Carole Counihan frequenta da almeno quarant'anni l'Italia sia per docenze in varie università sia per lavori sul campo. In particolare, Counihan si occupa da tempo di alimentazione con ricerche compiute in Toscana e in Sardegna. In questo quadro si situa il volume *Attivismo alimentare in Sardegna*, l'edizione italiana di un volume pubblicato in lingua inglese nel 2019. Negli ultimi anni, infatti, l'autrice si è occupata di attivismo del cibo e, in particolare, di Slow Food anche con un libro curato con Valeria Siniscalchi.

Il volume si apre con una discussione riguardante la nascita e lo sviluppo dei movimenti del cibo in Italia, con una forte attenzione per le ricerche condotte con un approccio empirico ed etnografico. Nella sua ricerca l'autrice ha focalizzato la sua attenzione sull'azione dei gruppi e delle associazioni di attivisti dando risalto alle loro motivazioni, alla loro progettualità e alle strategie con i quali essi perseguono i loro obiettivi, anche nella collaborazione con la rete di esperti delle varie agenzie della Regione Sardegna. A mio avviso è un aspetto interessante del volume il modo in cui l'autrice descrive i luoghi e le modalità degli incontri durante la raccolta delle testimonianze orali mostrando attenzione per il vissuto personale e familiare. Al centro di questa narrazione, infatti, ci sono le vite di persone che investono tempo, lavoro e risorse per creare lavoro e per dare lavoro. Insomma, persone che iniziano e sviluppano un percorso di piccoli imprenditori nel campo della produzione di cibo, nella commercializzazione e nella ristorazione. Alcune di queste traiettorie trovano, pur con molta fatica, un loro successo economico; altre sembrano incontrare ostacoli e vincoli nella loro affermazione. Spesso lo spazio che riescono a ottenere e a creare è quello di una nicchia di mercato nel quale situarsi. In questo caso ciò che emerge è il senso della sfida che pervade questi percorsi imprenditoriali. Non di rado queste sfide devono fare i conti non solo con le caratteristiche del mercato agroalimentare e del lavoro



ro, ma anche con il proprio percorso matrimoniale e familiare. Uno dei problemi riguarda il fatto che si tratta di produzioni molto ancorate alla storia del territorio e alle caratteristiche ambientali. Sono, infatti, legate a una tradizione produttiva e di gusto locale, talvolta con un destino di tendenziale abbandono delle coltivazioni specializzate. Tra i vari esempi, è il caso della coltivazione del capperò (*Capparis spinosa*) di Selargius, comune alle porte di Cagliari. Nei racconti degli attivisti emergono in vario modo diversi temi, tra cui la volontà di creare un lavoro autonomo come tentativo di sottrarsi alla drammatica disoccupazione giovanile anche “inventando” qualcosa di nuovo nel campo della commercializzazione di prodotti locali e biologici. Quello della commercializzazione appare, infatti, come un settore dominato dai grandi gruppi imprenditoriali della distribuzione. Anche la ristorazione si inquadra in un ambito nel quale gli attivisti cercano di mantenere un ancoraggio al territorio, cercando di portare avanti un’impresa che riesca a valorizzare le specificità ecologiche e produttive locali. In questi casi emerge una dimensione affettiva verso il cibo, il suo gusto specifico e lo spazio in cui viene prodotto. L’autrice mette in luce degli attivisti anche aspetti quali l’identità di genere, l’estrazione sociale, il livello di istruzione, l’eventuale passato di attivismo nei partiti e nei movimenti politici o in altre associazioni. Si tratta di un aspetto interessante, ad esempio per quanto riguarda il gruppo di Slow Food di Cagliari, che l’autrice definisce un “attivismo della classe media”, ovvero insegnanti, impiegati, funzionari, professionisti. Oltre a Slow Food, vari attivisti ritengono di dover proporre alla cittadinanza “una educazione alimentare consapevole”, un progetto perseguito con vari eventi e manifestazioni pubbliche dirette a sensibilizzare le persone sui problemi legati alla produzione del cibo e al consumo. Le parole d’ordine dei movimenti e degli attivisti sono quelle nate all’interno di Slow Food, un movimento che ha elaborato l’idea del cibo “buono, pulito e giusto”. Buono perché non deve trattarsi di un prodotto agroalimentare generico e privo di caratterizzazioni sensoriali (sapori, odori, colori, consistenza, ecc.); pulito perché deve trattarsi di prodotti genuini e salutari e non inquinati o ottenuti con un eccesso di impieghi di sostanza chimiche; giusto perché ai produttori deve essere riconosciuta una appropriata retribuzione per il loro lavoro. Il buono, pulito e giusto caratterizza un rapporto chiaro tra consumatori e produttori e distributori, anzi nei gruppi di acquisto solidale questo rapporto diventa diretto e di fiducia per quanto riguarda la qualità degli alimenti. La retribuzione giusta e il riconoscimento del lavoro dei produttori dovrebbero garantire un equo corrispettivo del lavoro, il mantenimento delle attività produttive nel territorio e la creazione di redditi. Il senso delle azioni degli attivisti assume così anche una dimensione etica e politica nella quale trovano posto la ne-

cessità di creare lavoro e di crearsi un'occupazione; mantenere e sviluppare le tradizioni produttive, di consumo e di gusto; contribuire a correggere dinamiche di mercato che sfuggono al controllo della società locale e che rendono possibile una scarsa remunerazione del lavoro e dei prodotti agroalimentari. Aspetti che vengono ritenuti importanti per una democratizzazione politica che si sviluppi dalla collettività, "dal basso", per così dire. La sfida, quindi, non riguarda solo le questioni inerenti la produzione, ma anche la commercializzazione, una delle questioni più delicate. Ciò chiama in causa sicuramente il gusto prevalente dei consumatori, i loro modelli di consumo e di spesa, le informazioni e i contatti di cui dispongono per operare scelte alternative di consumo (ad esempio cercando contatti diretti con i produttori o con intermediari alternativi alla grande distribuzione). Una delle tematiche legate all'organizzazione "dal basso" di queste azioni riguarda anche il modo in cui possono essere portate ad emergere le produzioni di nicchia, spesso a rischio di scomparsa. In questo caso l'attivismo di un movimento come Slow Food appare centrale, con la creazione di presidi diretti a tutelare, mantenere e portare nei circuiti della ristorazione e del consumo prodotti di qualità.

Il testo è ben organizzato e la descrizione è fortemente radicata nella dimensione etnografica con una particolare attenzione e sensibilità anche per gli aspetti esistenziali degli attivisti. Mentre leggevo il volume ho cercato di riflettere sulla natura politica di questi attivismi. Ho pensato a una loro analogia di fondo con il discorso ambientalista quando alcuni decenni fa si parlava di "pensa globalmente, agisci localmente". L'autrice mette in evidenza la tendenza a costituirsi come "comunità di resistenza". Nella vivace descrizione che l'autrice propone di queste vicende, il riferimento alla "comunità" è molto ricorrente. A questo riguardo, seguendo Zygmunt Bauman, si può ritenere che gli attori sociali coinvolti in questi movimenti esprimono una sorta di "voglia di comunità".

Franco LAI

Università di Sassari

lai@uniss.it

RECENSIONI

Adriano FAVOLE (a cura di) | *L'Europa d'Oltremare. Culture, mobilità, ambienti*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2020, pp. 250.

Il volume curato da Adriano Favole tratta di un'Europa in gran parte invisibile e che a stento, e a costo di pesanti forzature, trova posto nelle più diffuse rappresentazioni cartografiche dell'Unione Europea. E se è vero che le mappe geografiche sono uno strumento formidabile per la naturalizzazione di una certa visione del mondo, non v'è da stupirsi se quest'Europa difficilmente faccia capolino non solo nei discorsi istituzionali, ma anche nell'immaginario e nel senso comune dei cittadini europei. Quanti sanno infatti che il più lungo confine terrestre della Francia è quello con il Brasile, "oltre 740 chilometri di foresta amazzonica, con tanto di scimmie e giaguari (oltre a qualche migliaio di amerindiani sopravvissuti alle malattie contagiose)" (p. xv)? O che il Regno dei Paesi Bassi è in realtà composto da quattro nazioni, di cui tre si trovano nei Caraibi? Eppure, quest'Europa esiste: è costituita prevalentemente, ma non esclusivamente, da isole, si estende sull'Oceano Pacifico, l'Oceano Indiano, i Caraibi, il Sud America ed è abitata da oltre 6 milioni di cittadini europei di diversa nazionalità (oltre a numerose comunità migranti). È l'Europa d'Oltremare. O invertendo la prospettiva, sono gli Oltremare d'Europa. Si tratta di un pluriverso non solo geografico e ambientale, ma anche cognitivo, concettuale, culturale, politico e giurisprudenziale, che mette in crisi la comune (ed eurocentrica) rappresentazione del mondo, la quale è profondamente impregnata da due "ossessioni". La prima è quella continentale: rappresentiamo il mondo con al centro le grandi masse continentali, e riduciamo tutto il resto, cioè mari, oceani e soprattutto isole, a meri accidenti geografici e politici a sé stanti, isolati e isolanti, slegati da tutto e tutti. La seconda è invece l'ossessione dell'identità: cosa succede infatti ai discorsi sulla cosiddetta identità europea (associata spesso a concetti quantomeno dubbi quali quello di radici cristiane) se "inseriamo tra i cittadini europei (quali in effetti sono) anche i ma'hoi di Tahiti, i kanak della Nuova Caledonia, i creoli di La Réunion, i bushinengé del fiume Maroni (tra Guyana Francese e Suriname) e gli arawak di Aruba?" (p. xvii).



Il volume si prefigge dunque di stimolare la problematizzazione di tali immaginari e rappresentazioni, attraverso l'illustrazione, l'analisi e la comparazione di alcune specificità e pluralità che caratterizzano una selezione di territori d'Oltremare. Nel corso delle pagine, si fa strada in modo convincente il paradigma dell'arcipelago, che invalida definitivamente l'idea riduzionistica e fallace delle isole come entità quasi-monadiche, e produce un fondamentale cambio di prospettiva. Non a caso, l'antropologo oceaniano Epeli Hau'ofa scriveva che l'Oceania non è un insieme di isole sparse in un mare lontano, ma un "mare di isole" (1993 citato a p. xli). Ebbene, scorrendo le pagine del volume scopriamo che isole anche molto vicine tra loro non sono "tutte uguali" come spesso si tende a pensare, e al contrario, anche in relazione ad un bio-socio-ecosistema simile o addirittura comune, possano aver sviluppato visioni e pratiche culturali profondamente distinte (capitoli 4 e 5). Realizziamo come persino le isole più remote e apparentemente dimenticate, formino in realtà parte integrante di intense reti di relazioni, significati, interessi, e movimenti di cose e persone attraverso i secoli (esemplari in questo senso i casi di Pitcairn e Magareva al capitolo 7). Vediamo come gli stessi arcipelaghi siano dei sistemi aperti, che a loro volta si relazionano con altri arcipelaghi, isole e territori più o meno lontani (si veda il caso dell'arcipelago Belep esposto al capitolo 6). Ci immergiamo poi nelle dinamiche di cooperazione e negli intrecci ambientali, politici e culturali che uniscono su scala regionale isole legate a diversi Stati nazionali (europei e non), ma in modo del tutto indipendente dalla rispettiva *métropole*, la cosiddetta madrepatria (ne sono un esempio la Commissione dell'Oceano Indiano al capitolo 9, la nozione di *pacific way* e la visione del *Blue Continent* al capitolo 10). Il che ci invita anche a riflettere su quanto labili e relative possano risultare le categorie di oltremare e di *métropole*, insieme alle caratteristiche e prerogative che usualmente sono loro associate. Esistono infatti delle isole che rappresentano o hanno rappresentato amministrativamente, economicamente o per questioni di accesso ai servizi, la *métropole* de facto di altre isole "minori", al posto dello Stato continentale di riferimento. Ne è un esempio Curaçao, che ha funto a lungo da centro amministrativo e di potere delle Antille Olandesi, suscitando spesso il malcontento delle altre isole, che vivevano questa relazione con l'isola "maggiore" come una forma di dominazione (capitolo 8). Ma anche dal punto di vista dei movimenti migratori, si manifestano casi peculiari quali quello di Mayotte, che in quanto territorio "europeo" è meta di un'intensa immigrazione proveniente dai vicini paesi africani; ma è al contempo soggetta ad una emigrazione massiva dei suoi cittadini verso La Réunion e la Francia, a causa della forte precarietà socioeconomica che caratterizza la vita sull'isola (capitolo 1). Al livello politico, inoltre, risultano

particolarmente efficaci e illuminanti le comparazioni tra i diversi territori caraibici (in particolare “olandesi”), che dimostrano l’esistenza di alternative al “modello” francese, fondato su una politica della piena integrazione (ovvero restio a “perdere” territori, come testimoniato anche dalle recenti vicende del terzo referendum della Nuova Caledonia), laddove invece la Gran Bretagna ha incoraggiato, o quasi imposto, l’indipendenza a molte delle sue ormai ex-colonie (capitolo 8). Analogamente, se comparata alla profonda aspirazione verso l’indipendenza che caratterizza un paese come la Nuova Caledonia (in virtù anche del processo di etnogenesi descritto al capitolo 12), può risultare quasi sorprendente la diffusa tendenza a una sorta di ri-colonizzazione “per scelta”, riscontrata presso gli abitanti di svariate isole legate ai paesi europei e al Regno Unito, quale scelta strategica razionale che può dar vita a sostanziali acquisizioni o garanzie in termini materiali e di sicurezza (capitolo 8).

La chiusura del volume si concentra opportunamente su due eventi di portata epocale e sui loro possibili impatti. Il primo è la Brexit, con la scia di conseguenze talvolta paradossali che la stanno accompagnando, come accade per l’isola “britannica” di Anguilla, che vive in simbiosi con l’isola per metà “francese” e per metà “olandese” di Saint Martin/Sint Maarten, ma è stata addirittura dimenticata nelle negoziazioni tra Unione Europea e Regno Unito sui confini post-Brexit (capitolo 13). Il secondo è la pandemia da Covid-19, che ha agito e sta agendo da catalizzatore di situazioni di fragilità più o meno latenti nei diversi Oltremare (capitolo 14). Come sostiene Favole, davanti a queste emergenze contemporanee, l’Europa è chiamata a scegliere: se rifiuterà ancora di riconoscere la propria natura di arcipelago di isole in connessione, e di pensarsi come tale, rischia inesorabilmente di ridursi ad un’accozzaglia di isole, in cui gli Oltremare potrebbero ripiegarsi su relazioni post-coloniali a senso unico con le rispettive *métropoles*. Ma soprattutto, questo eventuale miope rifiuto potrebbe aprire il campo al diffondersi dei progetti sovranisti e all’affermazione di politiche aggressive e unilaterali degli Stati nazionali, e non solo negli Oltremare. E in effetti, il merito di questo volume non risiede solo nel proporre un approccio comparativo agli Oltremare “europei”, cosa di per sé assai rara nella letteratura del settore. Ma anche nel portare il lettore a confrontarsi criticamente con l’idea di Europa e di “casa comune europea”.

Umberto CAO

CEReSS – Aix-Marseille Université
umberto.cao@ap-hm.fr

RECENSIONI

Ashish KOTHARI, Ariel SALLEH, Arturo ESCOBAR, Federico DEMARIA, Alberto ACOSTA (a cura di) | *Pluriverso. Dizionario del Post-Sviluppo*, edizione italiana a cura di Maura Benegiamo, Alice Dal Gobbo, Emanuele Leonardi, Salvo Torre, Pisa, Orthotes, 2021, pp. 491. (Ed. or., *Pluriverse: A Post-Development Dictionary*, New Delhi, Tulika Books, 2019, pp. 341).

Il volume *Pluriverso. Dizionario del Post-Sviluppo*, diretto da Ashish Kothari, Ariel Salleh, Arturo Escobar, Federico Demaria e Alberto Acosta, si colloca nella filiazione della critica dello sviluppo formulata in *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power* (1992), curato da Wolfgang Sachs, autore della prefazione. È fratello anche di *Degrowth. A Vocabulary for a New Era* (2014) curato da Giacomo D’Alisa, Federico Demaria, Giorgios Kallis e ha più di un’aria di famiglia con *Postcapitalist Politics* (2006) di J.K. Gibson-Graham.

Il dizionario vuole favorire delle “confluenze”, innanzitutto tra pratiche “alternative” e visioni plurali del divenire della terra e dei suoi abitanti, che sfociano nel pluriverso, il mondo fatto di molti mondi. Ma le confluenze sono anche intellettuali: post-strutturalismo, ecofemminismo materialista, ecosocialismo si intrecciano a costituire le fondamenta di un pensiero del pluriverso, plurale, sì, ma non relativista, ovvero non postmoderno, bensì saldamente materialista. Da qui l’affermazione “l’analisi marxista rimane necessaria ma non è sufficiente; deve essere integrata da prospettive quali il femminismo e l’ecologia, così come dall’immaginazione che emana dal Sud globale” (p. 38), come quella del *buen vivir*, dell’*ubuntu*, dello *swaraj*.

Il dizionario è organizzato in tre sezioni che hanno vocazione a disegnare i contorni della “transizione storica in cui deve operare chi fa ricerca e si attiva politicamente nel XXI secolo” (p. 29). La prima parte (*Lo Sviluppo e la sua crisi: esperienze globali*) raccoglie sei interventi che, polifonicamente, mostrano gli esiti disastrosi, in particolare nel Sud globale, della retorica dello sviluppo. Il secondo momento (*Universalizzare la terra – Soluzioni riformiste*) si compone di circa venti voci che identificano le parole-chiave attraverso



so cui sono formulate oggi le “soluzioni progressiste alla crisi”: *Green economy*, ingegneria riproduttiva, economia circolare, agricoltura intelligente per il clima, sono alcuni degli ingredienti con cui viene messo in scena il gatto-pardesco spettacolo del tutto che cambia senza che nulla cambi. Infine, il terzo momento (*Un pluriverso popolare – Iniziative per la trasformazione*) si compone di oltre 80 voci, ed è “un compendio di visioni del mondo e di pratiche, vecchie e nuove, locali e globali, emergenti da comunità indigene, contadine e pastorali, quartieri urbani, movimenti ambientalisti, femministi e spirituali, che perseguono la giustizia e la sostenibilità in una molteplicità di modi” (p. 29). Si va dagli ecovillaggi ai diritti umani; dalla produzione neghentropica ai nuovi matriarcati; dal pacifismo alla permacultura; dal *Pra-kritik swaraj* all’amore *queer*. Al di là della diversità, ciò che accomuna queste voci è “mettere al primo posto il *buen vivir* piuttosto che l’accumulazione materiale”, privilegiare “la cooperazione rispetto alla norma competitiva”, reintegrare il lavoro “nel contesto di una piacevole sussistenza” (p. 30). È questo cambio di paradigma, nel parere dei curatori/curatrici, a renderle per ciò stesso “trasformative” e non trasformiste.

C’è un altro elemento di metodo importante da sottolineare, la scelta, in particolare per la terza sezione, di dare la parola a “persone profondamente coinvolte nelle visioni del mondo o nelle pratiche descritte” (p. 28). Prevale una logica della *testimonianza* che prova “l’esistenza di un movimento globale per la giustizia ambientale assai vivace anche se ancora non unitario” (p. 37). Si tratta di un “arcobaleno post-sviluppista” che indica la via verso un’“emancipazione umana ‘dentro la natura’” (p. 45). La direzione viene dalla bussola normativa dell’etica della terra di A. Leopold: “Una cosa è giusta quando tende a preservare l’integrità, la stabilità e la bellezza della ‘comunità biotica’, viceversa è sbagliata quando tende altrimenti”. Questo dizionario intende, dunque, “fornire alcuni strumenti e pratiche per onorare un pluriverso; per promuovere la biociviltà, che è eco-centrica, diversificata e multidimensionale, in grado cioè di trovare un equilibrio tra le esigenze individuali e quelle della comunità” (p. 54).

Pur comprendendo il desiderio di dare spazio alla celebrazione della diversità e della ricchezza delle “alternative”, molte delle voci della terza sezione suonano a tratti troppo (auto)promozionali e sorvolano sulla fatica che implica il far vivere una possibilità pluriversalistica. Certo ha pesato la scelta di limitare drasticamente la lunghezza di ciascuna voce a vantaggio della numerosità e diversità delle “alternative”. Non tutte le voci, però, cadono nella trappola dell’autopromozione (si veda la voce “Mediterraneismo” di O. Romano). Le voci sulle innovazioni riformiste, più frequentemente che quelle

sulle alternative, cercano di problematizzare. Un esempio è la voce “Economia circolare”, redatta da G. D’Alisa, che invita alla cautela nel bollare troppo in fretta gli strumenti della circolarità come di per sé riformisti-trasformisti.

Scegliendo il registro della celebrazione e della testimonianza, nel dizionario resta relativamente sottotraccia la sfida progettuale della “casa pluriversalistica”, con il rischio di lasciar intendere che la casa si farà facendo e che starà in piedi perché i principi a suo fondamento sono quelli giusti (giustizia, cura, emancipazione, integrità della comunità biotica). Si perde di vista in questo modo la dimensione che sta tra il “farsi facendo” e i principi fondamentali, la dimensione della “pragmatica” dell’azione collettiva, intesa come arte pratica del progettare, e progettarsi, collettivamente.

Che la progettazione sia fondamentale per costruire una casa pluriversalistica è uno degli insegnamenti della permacultura, una delle alternative celebrate nel dizionario, così come l’evidenza che emerge da molte iniziative di economie alternative. Se è vero che “una larga fetta dei nostri problemi risiede proprio nel concetto di ‘modernità’” (p. 35), è altrettanto vero che un’altra fetta risiede nella difficoltà a trovare il modo per progettare senza dominare, il che pone sfide tecniche e sociali inedite.

Tra queste, una delle più rilevanti è la gestione del disaccordo, cioè come fare i conti con la diversità delle attese normative sul senso concreto da dare agli ideali di giustizia, emancipazione, cura della comunità biotica. L’etica di Leopold purtroppo non risolve il problema anche se indica una direzione. Quale è, di volta in volta, l’estensione della comunità biotica rilevante per valutare il da farsi? Come giudichiamo della “integrità” e della “bellezza”? Attraverso quali strumenti di verifica? Anche evocare la cura non risolve, perché l’esperienza mostra che non siamo sempre d’accordo su cosa sia il buon prendersi cura.

Queste mie perplessità non vogliono screditare la rilevanza delle testimonianze secondo cui il pluriverso già c’è e avanza. Sono volte a sottolineare quello che mi appare come uno squilibrio. Se l’apparato concettuale mobilitato per abbattere la casa universalista è imponente, non appare però sempre adeguato ad accompagnare la fase progettuale della casa pluriversalistica che richiede strumenti atti a descrivere con finezza la complessità relazionale, valutativa, tecnica in cui siamo immersi, così che l’osservazione accurata dell’esistente possa aiutare a escogitare possibilità progettuali inedite.

L’introduzione dei curatori e curatrici dell’edizione italiana chiarisce che la traduzione di questo dizionario è parte di un processo che ha portato all’emergere di uno spazio di dibattito sull’ecologia politica in Italia, che si svolge in molte sedi e in diverse forme. Tra queste c’è la rete di ricerca *POE - Politiche Ontologie Ecologie*, nata su iniziativa di Luigi Pellizzoni. La sua postfa-

zione (*Pluriverso e politica dell'amicizia*) arricchisce di un tassello fondamentale il dizionario, il tassello della problematizzazione. Pellizzoni, infatti, sottolinea alcune criticità del progetto pluriversalista, al tempo stesso sottoscrivendo la necessità di imboccare questa direzione per il cambiamento. La sua analisi esemplifica un tipo di radicalità di cui c'è molto bisogno per un'ecologia politica che voglia andare oltre la contestazione dell'esistente. È radicale la sua interrogazione rispetto alla categoria "lavoro", se cioè sia davvero adeguata a descrivere l'interezza dei modi di intervento umano nell'ambiente finalizzati alla sussistenza o non finisca con l'intrappolare di nuovo in sentieri progettuali riduzionistici. Lo è anche l'invito a non eludere il problema del coordinamento, e a non gettare via, con le molte cose cattive della modernità, il valore della critica, intesa "non come sguardo trascendente ma come possibilità immanente a ogni esperienza di vita" (p. 489). Da questo punto di vista, gli spunti elaborati da Pellizzoni convergono con l'invito a "criticalizzare" la teoria post-coloniale formulato da A. Allen in un libro importante per il dibattito sul pluriverso, *The end of progress. Decolonizing the normative foundations of critical theory* (2016). Questi autori invitano a prendere in considerazione gli apporti potenziali al pluriverso della visione maturata nella tradizione critica occidentale - lontano da eroismi, prometeismi e vitalismi - degli esseri umani come responsabili di rendere concretamente percorribile la strada stretta di un'emancipazione *nell'amicizia* con la natura.

Grazie alla radicalità della proposta di questo dizionario e grazie alla volontà dei curatori/curatrici dell'edizione italiana di aprire il pluriverso alla problematizzazione, appaiono oggi più nitidamente le questioni fondamentali con cui dobbiamo misurarci, come membri di una comunità di ecologia politica che ha vocazione ad alimentare tanto la critica dell'esistente, quanto una rinnovata "speranza progettuale".

Laura CENTEMERI

École des hautes études en sciences sociales, Paris
laura.centemeri@ehess.fr

RECENSIONI

Jonathan M. MARKS | *Why are there still creationists? Human evolution and the ancestors*, Cambridge, Medford (MA), Polity Press, pp. 150.

L'ultimo volume di Jonathan Marks, autore di numerosi saggi critici sugli studi di antropologia biologica, propone un'analisi delle narrazioni creazionistiche delle origini umane. Il testo prende in esame le dottrine statunitensi del XX secolo legate alla tradizione giudaico-cristiana, che riconducono la genesi della nostra specie a un libero atto creativo divino e negano la teoria darwiniana dell'evoluzione. Marks riprende e approfondisce, in questo saggio, un tema affrontato in precedenti pubblicazioni, fra le quali le monografie *Why I'm Not a Scientist? Anthropology and Modern Knowledge* (2009), *Tales of the Ex-Apes: How We Think about Human Evolution* (2015) e diversi articoli, in cui si interroga sul rapporto fra il darwinismo, le scienze antropologiche e il creazionismo ("Applied Anthropology, Anyone?", *Anthropology Today*, 2011, XXVII, n° 3, pp. 3-4; "Why Be Against Darwin? Creationism, Racism, and the Roots of Anthropology", *Yearbook of Physical Anthropology*, 2012, LV, pp. 95-104).

Il saggio procede da una breve ricostruzione della storia delle scienze naturali e degli studi biblici tra il XVIII e il XIX secolo (capitoli 1-2), per giungere ai movimenti creazionistici statunitensi del XX secolo caratterizzati dall'adesione programmatica al testo biblico e dal legame con le chiese evangeliche protestanti fondamentaliste (capitolo 3). Muovendo da un apparente paradosso - il persistente rifiuto della teoria dell'evoluzione, malgrado l'accertata prossimità genetica e anatomica tra le scimmie antropomorfe e la nostra specie, e nonostante la documentazione fossile relativa alle forme di transizione tra i primati non umani e il genere *Homo* (pp. ix, x, 23, 105) - Marks si interroga sulle ragioni dell'opposizione al modello antropogenetico darwiniano. Ricorrendo agli strumenti concettuali elaborati da Thomas Kuhn (p. 79), suggerisce che i dati scientifici sono costruzioni culturali e storiche, la cui fruibilità dipende dall'adesione ai paradigmi che li generano. L'incommensurabilità dei paradigmi cui si rifanno i teorici dell'evoluzionismo e del



creazionismo spiega la mancata ricezione, in ambito creazionistico, dell'evidenza genetica, anatomica e paleontologica che sostiene il modello evolutivistico. Il riferimento all'epistemologia kuhniana non esaurisce, tuttavia, il dispositivo analitico proposto in *Why are there still creationists?* Le correnti creazionistiche del XX secolo non potrebbero infatti essere comprese, secondo Marks, come mere espressioni di un più generale movimento antiscientifico, né come effetto di un'inadeguata conoscenza delle nuove acquisizioni sulla storia della terra, della vita e della nostra specie, né infine come mere sopravvivenze di modelli conoscitivi desueti (p. xiii). Agli strumenti elaborati dall'epistemologia critica devono quindi aggiungersi quelli dell'antropologia sociale e culturale.

Marks sottolinea pertanto che le teorie relative alle origini dell'uomo svolgono un ruolo strutturante, ampiamente documentato dall'etnografia, poiché contribuiscono significativamente a definire l'identità e la posizione del soggetto nel suo universo storico, sociale e simbolico (pp. 2, 18, 110). Ne consegue lo statuto speciale universalmente attribuito ai progenitori, che mal si concilia, nelle società occidentali, con l'idea dell'ascendenza animale della nostra specie:

In the case of human evolution, though, the passion is focused on whether our ancestors were apes. The ancestors, as noted earlier, are always sacred in the broad anthropological sense of "special" [...]. Benjamin Disraeli made the options clear in 1864: "Is man an ape or an angel? My lord, I am on the side the angels." [...] Disraeli wanted us not to be descended from apes, so that we may be angels (pp. 18-19).

D'altra parte, la definizione dell'identità e la ricerca del senso trascendono l'ambito di indagine e le modalità conoscitive proprie della scienza (pp. x, 18-19, 106-112):

Personhood and ancestry transcend science [...]. And that, I think, is the key to understanding the persistence of creationism. The ancestors are sacred. They may be ghosts, or corpses, or fossils, or a naked couple in a garden, but the idea that you are part of a lineage is a powerful and universal one, full of symbolic energy. Consequently names get changed to conceal ethnicities [...] and having one non-white great-grandparent made you non-white in most U.S. states a century ago. That all of this might be relatively impervious to science ought not to be so surprising (p. 109).

Le narrazioni antropogenetiche contribuiscono a definire i sistemi di valori e rappresentazioni mediante i quali i membri della nostra specie danno un senso al proprio essere nel mondo e regolano le loro condotte che, a differenza di quelle degli altri primati, sono governate da norme astratte (p. 24).

Di conseguenza, nessuna di tali narrazioni è assiologicamente neutra. Le teorie evoluzionistiche non fanno eccezione, come indica il breve excursus diacronico fornito nei capitoli 2-3, che illustra i valori culturali ad esse correlati e che Marks efficacemente sintetizza come segue:

Every generation of evolutionists, however, also inscribes their values into their science [...]. Sometimes these values are sexist (see Charles Darwin's *Descent of Man*, 1871), racist (see Ernst Haeckel's *History of Creation*, 1876), cooperative (see Peter Kropotkin's *Mutual Aid*, 1902), xenophobic (see Charles Davenport's *Heredity in Relation to Eugenics*, 1911), colonialist (see William J. Sollas's *Ancient Hunters*, 1911), egalitarian (see Theodosius Dobzhansky's *Mankind Evolving*, 1961), hereditarian (see E.O. Wilson's *Sociobiology: The New Synthesis*, 1975), or reductive (see Richard Dawkins's *The Selfish Gene*, 1976). Some scientists try to link their evolution to their atheism (p. x).

Le valenze assiologiche correlate alle teorie dell'evoluzione, che ne determinano gli usi ideologici e politici volti a giustificare le disuguaglianze economiche e i rapporti di dominazione tra le classi, i generi e le "razze", contribuiscono a motivare le resistenze alle ipotesi trasformiste (pp. 37-38, 42-50).

A questo modello esplicativo Marks aggiunge un'ulteriore dimensione, che emerge dall'analisi delle più recenti espressioni delle correnti di pensiero creazionistiche statunitensi. Queste ultime si caratterizzano non solo per il rifiuto di ogni continuità tra la nostra specie e i primati non umani, ma anche e soprattutto per l'esigenza rivendicata di un'interpretazione rigorosamente letterale (non allegorica, non metaforica) del testo biblico e per la difesa programmatica della sua infallibilità. In questa prospettiva, il movimento denominato *Young-Earth Creationism* giunge fino alla negazione dell'estrema antichità della terra e del genere umano, e alla riproposizione delle cronologie brevi scritturali. Così facendo, secondo Marks, il creazionismo rimette in discussione la riflessione teologica che, dal XIX secolo, si è adoperata per conciliare scienza e fede e affermarne la complementarità, giungendo all'integrazione dell'evoluzionismo, e la tradizione ermeneutica caratterizzata dall'approccio storico-critico al testo biblico (pp. ix, 93, 104-117). La caratteristica precipua del neocreazionismo è quindi costituita dal rapporto che intrattiene con la sapienza teologica e il Libro della Genesi, piuttosto che dal suo atteggiamento antiscientifico. Senza negare quest'ultimo aspetto del suo oggetto di indagine, Marks ritiene infatti che le vicissitudini storiche del creazionismo siano segnate dal suo mutevole rapporto con la teologia e l'ermeneutica biblica, piuttosto che con la scienza. A sostegno di questa tesi, cita i movimenti fondamentalisti statunitensi degli inizi del XX secolo, la cui difesa della credibilità del Libro della Genesi non comporta-

va né la negazione della profondità del tempo geologico né la difesa dell'infallibilità scritturale (pp. 46-50). Il dispositivo analitico elaborato da Marks, di cui abbiamo brevemente delineato i principali tratti concettuali, permette di evitare le letture riduttive dei movimenti creazionistici del XX secolo quali sopravvivenze di modelli conoscitivi arcaici, per affermarne, al contrario, la modernità: "Creationists are not holdovers from an older, stupider time. They are reactionary, not primitive. They have adopted an extreme theology in the face of rationalist narratives about who we are and where we come from (p. 93)".

L'analisi del creazionismo non esaurisce i temi di riflessione del testo, che si sofferma sull'evoluzione della nostra specie e sui miti scientifici che riconducono al biologico le sue caratteristiche sociali e culturali (capitoli 2 e 5). La critica del riduzionismo biologico, ben esemplificato dalla psicologia evuzionistica e dall'eugenetica, si accompagna quindi alla critica del fondamentalismo creazionistico (pp. 35-41, 88, p. 93). Se ne evince, secondo Marks, la difficoltà di accettare le concezioni progressive dello sviluppo intellettuale secondo cui la scienza sarebbe destinata a sostituire la religione (capitolo 5, soprattutto pp. 89-93) e l'idea che, lungi dall'escludersi reciprocamente, scienza e religione siano l'espressione di modalità cognitive diverse ma complementari (pp. 103, 115).

Maria Beatrice Di BRIZIO

Laboratoire d'Anthropologie sociale, EHESS, Paris
sayers6061@yahoo.fr

RECENSIONI

Massimiliano MOLLONA, Cristina PAPA, Veronica REDINI, Valeria SINISCALCHI | *Antropologia delle imprese. Lavoro, reti, merci*, Roma, Carocci, 2021, pp. 220.

Il volume *Antropologia delle imprese. Lavoro, reti, merci* di Massimiliano Mollona, Cristina Papa, Veronica Redini e Valeria Siniscalchi costituisce una bussola essenziale per comprendere le trasformazioni produttive recenti. Radicato in ricerche di campo di lungo periodo e caratterizzato da una comparazione continua con altri casi etnografici e un solido apparato teorico, il libro mira a evidenziare l'importanza dello studio delle interconnessioni spaziali e temporali nello studio delle imprese. L'intreccio continuo tra ricerche nel nord e nel sud del mondo permette agli autori di sviluppare riflessioni cruciali intorno alla dimensione economica dei fatti sociali. Nel primo capitolo Massimiliano Mollona e Valeria Siniscalchi si soffermano sulla specificità dell'approccio antropologico nella comprensione dei modelli produttivi e delle loro ricadute nel lavoro e nella vita quotidiana sottolineando come i luoghi di lavoro, più che spazi tecnologici e produttivi, siano innanzitutto spazi sociali attraversati da poteri e contropoteri. Nel secondo capitolo Massimiliano Mollona mostra chiaramente l'estrema diversificazione delle forme di organizzazione produttiva nel capitalismo contemporaneo che smentisce qualsiasi ipotesi di convergenza. Diversamente dall'idea di un processo stadiale progressivo dei regimi di produzione (taylorismo, fordismo, toyotismo), i diversi casi studio presi in esame dall'autore dimostrano l'eterogeneità dei modelli produttivi e delle forme del lavoro. Si potrebbe quindi dire che l'eterogeneità è la regola perché il capitalismo si basa su sistemi sociali assai diversificati dai quali esso trae linfa vitale per la sua continua valorizzazione. Basandosi sulle sue ricerche etnografiche a Sheffield nel Regno Unito e a Volta Redonda in Brasile e su vari contributi etnografici e riflessioni teoriche, lo studioso sottolinea come l'unico elemento certo dell'attuale panorama economico a livello mondiale è l'accresciuta informalizzazione e precarizzazione del lavoro. Ma come Akua Britwum, un ricercatore ghanese, ha recentemente sottolineato si tratta di processi di informalizzazione e di preca-



rizzazione assai diversi: “Quelli che voi in Occidente chiamate lavoro precario, in Ghana chiamiamo... lavoro” (in S. Mosoetsa, J. Stillerman, C. Tilly C., “Precarious Labor, South and North: An Introduction”, *International Labor and Working Class History*, 89, 2016: 8). Come ricorda Mollona lo stesso lavoro informale può essere vissuto sia come un modo per difendersi dalle forme più estreme di sfruttamento sia come una delle modalità a cui la forza lavoro è costretta dai nuovi regimi di produzione.

La questione dell’informalizzazione viene ripresa anche nel saggio di Valeria Siniscalchi che, rifacendosi agli studi di Immanuel Wallerstein e in particolare al concetto di spazio economico, si sofferma sull’analisi dei legami tra la dimensione spaziale e quella sociale delle attività produttive. L’autrice ha svolto le proprie ricerche in Campania, a San Marco dei Cavoti, uno dei sette distretti industriali riconosciuti dalla Regione alla fine degli anni Novanta. Con una prospettiva ben diversa da chi a lungo ha naturalizzato il legame tra sviluppo economico e istituzioni, Siniscalchi evidenzia come nel distretto campano le relazioni amicali e parentali vengano messe al lavoro finendo per occultare le forme di sfruttamento nelle lunghe catene dei subappalti. Lo spazio economico distrettuale campano ricorda, a chi scrive, alcune delle caratteristiche di quelli dei più noti della Terza Italia in particolare per quanto riguarda la sovrapposizione delle varie gradazioni del lavoro e delle irregolarità fiscali e normative, la personalizzazione dei rapporti economici e un sistema produttivo che si basa sull’unità familiare nella quale possono essere compresenti redditi da settori diversi (agricoltura, edilizia, manifattura e servizi). Si tratta di elementi che sono stati scarsamente presi in considerazione dai diversi narratori delle virtù della Terza Italia i quali preferivano piuttosto evidenziare la cooperazione, l’orizzontalità arrivando a definire i distretti industriali come il punto più elevato di democrazia economica. Emerge qui la forza dell’etnografia che permette di scardinare lo scarto tra modelli teorici e realtà empirica riuscendo così anche a comprendere le relazioni e le interconnessioni che si sviluppano nel tempo tra i diversi spazi economici nonché le tensioni e i rapporti di forza che quotidianamente agiscono dentro (e fuori) questi sistemi produttivi. Con una simile prospettiva, Cristina Papa nel quarto capitolo si sofferma sull’esito dei processi di delocalizzazione delle imprese italiane in Romania che hanno prodotto una trasformazione e talvolta una vera e propria rottura nei rapporti con il territorio locale da cui provengono. Lo spostamento della produzione verso la Romania ha costituito per la micro-imprenditoria italiana forgiata nei distretti industriali, in particolare dell’Italia settentrionale, la possibilità di poter esprimere la propria potenza altrove limitata, compressa, vietata. Ma se l’estesa influenza di queste “élite” transnazionali italiane in Romania a livello eco-

nomico, sociale e culturale è fuori discussione, d'altra parte si tratta di una potenza che ha dovuto confrontarsi con le incertezze di un contesto in forte trasformazione. Come ricostruisce l'autrice, l'imprenditoria italiana che ha investito in Romania si è adattata in modo estremamente flessibile sia per riuscire a convincere i piccolissimi proprietari terrieri a vendere i loro appezzamenti e quindi riuscire a costruire grandi aziende agricole sia per poter gestire la manodopera locale che ha risposto agli esigui salari con altre forme di sostentamento, dal lavoro agricolo alle rimesse, ma anche con un'imponente sciopero silenzioso attraverso l'emigrazione di massa.

Il quinto e ultimo capitolo di Veronica Redini si sofferma sulle merci e il loro statuto grazie a una lunga etnografia multisituata iniziata alla fine degli anni Novanta e che prosegue tutt'ora in Romania, Moldavia e Italia. L'autrice indaga le pratiche che definiscono il valore attribuito alle merci *made in Italy* attraverso lo studio della delocalizzazione produttiva che si interseca nei tre Paesi. Esplorando le connessioni fra le dinamiche del consumo e della produzione dei grandi *brand* internazionali nonché i processi di disciplinamento ed etnicizzazione della forza lavoro, Redini sottolinea come l'enfasi sulla componente immateriale del valore si basa sull'occultamento del lavoro operaio e in particolare di quello svolto nella subfornitura collocata all'estero. Il dibattito politico italiano sviluppatosi nei primi anni 2000 intorno all'etichetta *Made in Italy* che l'autrice ricostruisce evidenzia come "l'autenticità" delle merci è connessa al presidio sulla circolazione, vale a dire ai committenti che gestiscono le lunghe catene del valore. È infatti nel legame tra le due sfere, della produzione e della circolazione, che il processo di costruzione del valore mostra tutta la sua valenza politica.

I diversi casi etnografici presentati dagli autori mettono in rilievo come per comprendere i processi di riconfigurazione delle reti globali di produzione occorre considerare le imprese come spazi sociali in movimento le cui dinamiche sono comprensibili solo a partire dagli specifici contesti in cui si collocano. È così possibile comprendere non solo le trasformazioni nell'organizzazione del lavoro, ma anche le continue tensioni che si sviluppano all'interno dei "segreti laboratori di produzione". Il volume si pone quindi come uno strumento prezioso per la comprensione delle dinamiche di un mondo del lavoro estremamente frammentato che si intreccia sempre più con gli aspetti della riproduzione sociale e ambientale.

Devi SACCHETTO
Università di Padova
devi.sacchetto@unipd.it

RECENSIONI

Leonardo PIASERE | *Antisemitismo e antiziganismo in Italia. Sull'antropologia del razzismo di Alfonso Maria di Nola*, a cura di Giovanni Pizza, Perugia, Morlacchi Editore, 2021, pp. 136.

In questo libro, agile e di piacevole lettura, l'Autore propone una riflessione sui nessi tra l'antisemitismo, le teorie razziali fondate sulla "linea del colore" e quell'insieme di fenomeni di razzializzazione/inferiorizzazione dei rom e dei sinti che una letteratura recente ha chiamato "anti-ziganismo" (lemma che ha avuto maggior fortuna rispetto ad altri, come "romafobia" o "anti-romanipé", che pure sono stati proposti come possibili alternative). Lo studio di Piasere si dipana a partire da un dialogo serrato con uno dei "padri fondatori" dell'antropologia culturale italiana: quell'Alfonso Maria Di Nola che nel 1973 diede alle stampe una pionieristica indagine sulla diffusione dell'antisemitismo nell'Italia del secondo dopoguerra (Alfonso M. Di Nola, *Antisemitismo in Italia 1962/1972*, Vallecchi, Firenze). Ripercorrendo quel testo, oggi pressoché dimenticato, Piasere mostra come Di Nola possa considerarsi uno dei precursori degli odierni studi sul razzismo, sia per il metodo seguito nella conduzione della sua ricerca, sia per l'elaborazione concettuale che faceva da sfondo al lavoro di inchiesta sul campo.

Quanto agli aspetti metodologici, il testo di Di Nola si strutturava come una vera e propria indagine empirica sulle rappresentazioni degli ebrei veicolate dalla stampa e dai mass-media, che si avvaleva anche del supporto di dati statistici e quantitativi: qui l'antropologo campano precorreva davvero i tempi, anticipando di alcuni decenni un filone di studi (quello relativo per l'appunto alla costruzione sociale dell'immagine delle minoranze) destinato ad avere una certa fortuna in Italia. Da questo punto di vista sarebbe stato forse interessante confrontare il lavoro dinolano con la ricerca condotta solo pochi anni prima, in Francia, sulla bizzarra leggenda metropolitana delle giovani donne rapite dagli ebrei nei camerini dei negozi di abbigliamento, e poi obbligate a prostituirsi. A dirigere quell'indagine – pubblicata sotto il titolo *La rumeur d'Orleans* – fu un giovane Edgar Morin, anch'egli in una qualche misura pioniere degli studi socio-antropologici sulla rappresentazione pubblica dei gruppi razzializzati.



Per quanto riguarda invece gli aspetti più concettuali, nella ricerca dinolana erano già presenti – spiega Piasere – alcune nozioni che nei decenni più vicini a noi sarebbero diventate fondamentali nella riflessione sul razzismo. Così, per esempio, Di Nola osservava come le idee antisemite facessero leva non tanto (e non solo) sulla “razza” biologica, quanto sulla (presunta) “diversità irriducibile” tra le “loro” tradizioni e le “nostre”: veniva così tematizzato quel *culturalismo differenzialista* che abbiamo imparato a conoscere, negli anni Ottanta, dagli studi di Pierre-André Taguieff.

Ma, soprattutto, Di Nola è stato uno dei primi studiosi italiani – se non proprio il primo – a proporre un parallelo tra l’antisemitismo, l’islamofobia e l’antiziganismo: in un suo breve testo pubblicato nel 1996, *Ebrei, musulmani e zingari nella storia d’Europa*, l’antropologo metteva a fuoco i nessi tra queste tre forme di razzializzazione, che hanno segnato la storia culturale del Vecchio Continente. Leonardo Piasere è senz’altro uno dei più fecondi continuatori di questo filone di ricerca: si deve soprattutto a lui il convegno internazionale dal titolo “Alle radici dell’Europa. Mori, giudei e zingari nei paesi del Mediterraneo occidentale”, organizzato a Verona in tre sessioni tra il 2007 e il 2009, che viene puntualmente richiamato nel testo che qui si recensisce. E si devono ancora a Piasere alcune preziose analisi circa le sovrapposizioni e le “osmosi” tra islamofobia, giudeofobia e antiziganismo: ricostruendo le origini del mito della “zingara rapitrice” in età moderna, per esempio, lo studioso veronese osservava anni fa come il rapimento di bambini fosse addebitato anche alla pirateria “barbaresca”, e dunque ai musulmani; e come, d’altra parte, alcuni autori dell’epoca affermassero che i “cingani” (i rom) rapivano i bambini per rivenderli proprio ai “mori” (qui sarebbe interessante estendere ulteriormente l’indagine, esplorando i nessi con la cosiddetta “accusa del sangue” rivolta agli ebrei, decisiva nello sviluppo dell’antisemitismo contemporaneo).

Nell’ultima parte del volume Piasere allarga ancora lo sguardo, e si cimenta in un parallelo tra l’antiziganismo e le teorie razziali centrate sulle dicotomie “bianco/nero”, “più scuro/meno scuro”. Riprendendo il filo di alcune riflessioni già avviate in una sua opera precedente (*L’Antiziganismo*, 2015), l’Autore si chiede in particolare se, ed entro quali limiti, i rom possano rientrare nella “linea del colore”: se, cioè, gli stereotipi razzializzanti abbiano attribuito la nerezza anche agli “zingari”.

Non vi è dubbio che ciò sia avvenuto e avvenga tuttora. Basti pensare che già i cronisti di età moderna descrivevano i “cingani” come individui neri o scuri di pelle (un tratto somatico che veniva comunemente spiegato facendo riferimento alla presunta origine “egiziana” o “africana” di queste popula-

zioni). Quanto ai nostri giorni, Piasere ricorda ad esempio come nel 2013, a Farsala in Grecia, il ritrovamento di una bambina “bionda e con gli occhi azzurri” in un insediamento rom abbia scatenato l’ennesima caccia alla “zingara rapitrice” (salvo scoprire poi che la bambina non era stata “rubata”, ma ceduta dalla famiglia di origine che non poteva mantenerla).

Queste riflessioni collocano dunque l’antiziganismo in un quadro più ampio, in cui la razzializzazione dei rom e dei sinti si intreccia, si affianca, a volte si sovrappone o si confonde, con la razzializzazione di altri gruppi minoritari, e dunque con i fenomeni dell’antisemitismo, del razzismo coloniale e post-coloniale, e del “culto della bianchezza”. Non si comprende l’antiziganismo se non lo si situa in questo contesto più generale; e all’inverso – come ci ricorda da anni proprio Leonardo Piasere – espungere l’antiziganismo dalle altre forme di razzializzazione rischia di non farci capire la natura complessa e multidimensionale del razzismo contemporaneo.

Sergio BONTEMPELLI

Independent researcher
sergiobontempelli@gmail.com

RECENSIONI

Giuseppe TATEO | *Under the sign of the cross: The People's Salvation Cathedral and the church-building industry in postsocialist Romania*, New York & Oxford, Berghahn, 2020, pp. 256.

Under the sign of the cross è il prodotto di un intenso lavoro di frequentazione degli spazi e dei discorsi che gravitano attorno alle nuove architetture religiose di Bucarest. I nuovi luoghi religiosi urbani sono osservati come setting e come medium di una riconsacrazione degli assetti sociopolitici della Romania contemporanea. Monumenti e infrastrutture religiose ci parlano della ridefinizione della scena pubblica e diventano così il prisma attraverso cui guardare articolati e molteplici processi trasformativi. Larga parte del volume è dedicata all'edificazione della maestosa *Catedrala Mântuirii Neamului*; attorno a questo macroscopico processo, approcciato in molteplici direzioni, sono assemblate suggestioni, quadri biografici e ulteriori casi-studio: la moltiplicazione in Bucarest dei luoghi di preghiera e di croci monumentali, l'emersione di movimenti urbani anticlericali, l'associazionismo religioso e quello ateo-razionalista, l'esplorazione del quartiere (già ridisegnato dagli interventi del regime dopo il terremoto del 1977), le proteste islamofobiche e il boicottaggio di una moschea finanziata dal Diyanet turco.

Il cuore etnografico del volume resta quanto avviene sulla collina più alta della città, la collina dell'Arsenale, dove oggi una delle più grandi cattedrali cristiane ortodosse è eretta a pochi passi dal più megalomane lascito della "sistematizzazione" di Ceaușescu, la *Casa Poporului*. È subito chiarito dall'autore come questa monumentale impresa costruttiva sia un'opportunità per riflettere sull'uso ideologico dello spazio e sulle dinamiche istituzionali ed economiche che lo sostengono; altrettanto esplicita è la principale tesi sostenuta dal volume, ossia che tali dinamiche abbiano generato un nuovo comparto produttivo dedicato all'edilizia religiosa e principalmente sostenuto dai legami che intercorrono fra Stato e Patriarcato, fra gli attori governativi e il clero ortodosso. Il volume offre un'accurata topografia delle controversie che si sono susseguite dalla benedizione del luogo (il 29 novembre



2007, giorno dell'apostolo Andrea, santo patrono della Romania) alla consacrazione della cattedrale (non ancora terminata) undici anni dopo, nel contesto della celebrazione del centesimo anniversario della Grande Unione. Ha inoltre il pregio di situare il progetto in una storia di lunga durata, rivelando come il dibattito sulla costruzione di una cattedrale nazionale attraversi tutta la storia moderna della capitale rumena e della sua Chiesa maggioritaria. La posta in gioco che questi dibattiti rivelano ancora oggi è molteplice, e abbraccia contese sul luogo dell'edificazione, dispute sulle caratteristiche del progetto architettonico, sul suo costo e sull'impatto sulla città, e soprattutto sul ruolo decisivo degli attori governativi e dei finanziamenti pubblici.

Il tentativo di raccontare trent'anni di trasformazione post-socialista attraverso un'indagine sulla costruzione della cattedrale è certamente proficuo e riuscito. La ricerca conferma una duplice strategicità spaziale di quest'ultima, che da una parte è "materializzazione di tre decenni di discorso egemonico anticomunista" (p. 213, traduzioni nostre), dall'altra "rivela continuità sorprendenti nell'utilizzo di una retorica nazionalista, di un indice visuale votato al gigantismo, e nell'uso abbondante delle risorse pubbliche" (p. 93). Inquadrandolo come celebrazione degli eroi nazionali, come attrazione culturale e come polo di servizi sociali (qui includendo il nutrimento dello spirito), i discorsi portati a sostegno del progetto lo promuovono soprattutto come un'operazione di giustizia restaurativa. Sulle fondamenta antisismiche dell'edificio poggia infatti anche una riscrittura del passato socialista della Chiesa ortodossa, che reclama al nuovo stato democratico una compensazione alla repressione religiosa, agli abbattimenti delle chiese, ma anche al tradimento di un'etnogenesi nazionale fondata sulle radici ortodosse. La cattedrale è infatti promossa a espressione dello "spirito rumeno" – nelle coordinate spazio-temporali, nel nome, nelle scelte costruttive – in un tentativo evidente di sovrapporre appartenenza religiosa e identità nazionale. Meno macchiettistiche appaiono così le preoccupazioni del patriarca per la sua longevità e qualità costruttiva (innovazioni tecnologiche e bunker antiatomici inclusi), così come le similitudini con il palazzo con cui la cattedrale condivide la collina (non a caso, la riflessione dell'autore torna in più punti sul binomio *neam/popor*, che questo luogo conferma anche sul piano toponomastico). L'accento posto sulle continuità e discontinuità storiche e urbanistiche contribuisce a dare all'intero volume un implicito sottotesto ironico, sollecitando in chi scrive un'analogia (fra le molte possibili) con la storia del celebre stadio *Viitorul* [futuro] inaugurato nel 1987 per durare almeno 400 anni, nella oggi desolata Scornicești, a un paio di chilometri dalla casa natale di Ceaușescu.

Il lavoro di Giuseppe Tateo si concentra soprattutto su due ulteriori direzioni di ricerca. In primo luogo, rende conto della costruzione dell'infrastruttura religiosa nelle sue dimensioni economiche, giuridiche e socio-organizzative. L'autore esamina il funzionamento dell'industria costruttiva religiosa rumena, il ruolo dei finanziamenti pubblici, delle amministrazioni e del clero ortodosso ai vari livelli; si sofferma inoltre su criteri legislativi che contribuiscono a svigorire l'antagonismo dei *competitors* religiosi, pur sostenendo non solo il primato simbolico della Chiesa maggioritaria, ma anche l'edificazione di circa 4000 nuovi luoghi di culto e oltre 30 cattedrali a lei afferenti. In secondo luogo, l'autore si impegna a mostrare come la costruzione della cattedrale, lungi dall'essere esclusivamente un luogo di effervescenze religiose ed entusiasmi costruttivi, è anche e soprattutto il bersaglio di una diffusa e diversificata messa in discussione dello status quo, in cui si mescolano sentimenti anticlericali, malcontento sociale, contestazione politica, aspirazioni cosmopolite delle nuove generazioni, integralismi e spinte di rinnovamento religioso. Un momento di svolta è rappresentato dalle vigorose proteste del 2015 dopo l'incendio del nightclub *Colectiv*, compiute al motto di *vrem spitale nu catedrala* ("vogliamo ospedali non cattedrali"). La costruzione diventa simbolo tanto dei privilegi concessi alle gerarchie ortodosse (fra l'altro apparse ai contestatori poco solidali), quanto della corruzione politica e malasanità ritenute responsabili della tragedia. Intanto una preghiera collettiva accompagna un momento della manifestazione. Diventa allora evidente quanto questi spazi urbani ri-significati, consacrati e contestati, ci dicano molto delle trasformazioni della società rumena e della sua capitale.

Esito di una ricerca attenta e approfondita, arricchita anche da riferimenti interessanti alla storia dei ceti intellettuali rumeni, il volume mette in dialogo teorie e strumenti del dibattito internazionale con fonti e ricerche locali. Il lavoro conferma inoltre la validità etnografica di un'osservazione centrata sull'infrastruttura materiale e sull'esplorazione delle reti sociali, economiche e simboliche a questa connesse; offre in questo modo una rappresentazione polifonica dell'importanza (anche) economica, monumentale e ideologica che il cristianesimo ortodosso assume nel nuovo spazio pubblico, al contempo parlandoci degli assetti e ordinamenti che consentono agli attori religiosi di manipolarlo e costruirlo. Alcune importanti direzioni di ricerca sono tuttavia poco esplorate e sarebbero degne di futuri approfondimenti. Restando all'interno della cornice teorica delineata dall'autore, sorprende il riferimento molto limitato all'influenza dei processi di integrazione europea e dei fenomeni migratori nella trasformazione del paesaggio religioso (e non) di Bucarest. Fra le molte ragioni per cui quest'ultimi avrebbero meritato più spazio, imperativa è almeno quella del contributo della diaspora ortodossa alla costruzione della cattedrale.

Sottorappresentato è, più in generale, il ruolo delle comunità dei fedeli e le loro motivazioni. Coerentemente con la tesi sostenuta, il testo tende a separare la comunità dei credenti dalla Chiesa come istituzione e organizzazione, concentrandosi su quest'ultima. Se questo approccio *beyond religiosity* guadagna elementi preziosi e innovativi di comprensione del ruolo sociopolitico dell'Ortodossia nella Romania contemporanea, è opinione di chi scrive che lo stesso depotenzi parte della loro salienza, lasciando sullo sfondo delle chiavi di lettura importanti. Fra queste, il vissuto degli spazi religiosi, la dimensione comunitaria dell'istituzione religiosa, la percezione degli interlocutori, le forme della loro relazione con lo spazio consacrato (quindi fatto, disfatto e rifatto sacro) e coi suoi rappresentanti, al di là del ruolo giocato dal rapporto con attori governativi e interessi economici. Particolarmente feconda sarebbe stata quindi una maggiore inclusione della dimensione religiosa interna alla grammatica culturale e alle forme di razionalità degli interlocutori, sulla scia di un'intuizione terminologica che non manca all'autore quando suggerisce un'analisi basata sull'*unpacking* (p. 166) e sul problema dell'"autorità fluttuante" (p. 7).

Davide N. CARNEVALE |

davidenicola.carnevale@phd.unipd.it

RECENSIONI

Mauro VAN AKEN | *Campati per aria*, Milano, Elèuthera, 2020, pp. 271.

In un'intervista rilasciata nell'aprile 2021 a Roberto Venturi per la rivista *Antinomie*, Tim Ingold evidenzia come la riflessione sugli elementi accomuni oggi diversi ambiti delle scienze e delle arti. Si tratta di uno sforzo conoscitivo che implica un contemporaneo interrogarsi "sulla costituzione materiale della terra" a cui gli elementi rimandano, e su noi stessi come parte del mondo. "Quando parliamo della terra, del fuoco, dell'aria, dell'acqua – scrive Ingold – non parliamo del mondo esterno o del mondo interno, ma di un mondo a cui apparteniamo e che ci appartiene, che fa parte di noi almeno quanto noi ne facciamo parte". Una sostanziale co-appartenenza, quella postulata dall'antropologo inglese, che nel passaggio all'economia del carbonio è andata via via dissolvendosi, creando terreno fertile per il radicamento di una concettualizzazione dicotomica della relazione tra natura e cultura, tra ambiente e società. Supportato da una tradizione di pensiero che ne ha decostruito i presupposti universalistici storicizzandoli e contestualizzandoli attraverso gli strumenti delle scienze sociali, il libro di Mauro Van Aken proietta il lettore nel cuore pulsante di questa relazione attraverso l'analisi di uno degli elementi classici divenuti centrali nella costruzione di immaginari e politiche ambientali: l'aria.

La critica al concetto oggettivante (occidentale e moderno) di natura, pensata nei termini di risorsa a cui attingere e al contempo come discarica, contenitore e scenografia quasi inerte delle umane imprese, fa qui da sfondo alla disamina degli effetti sociali di un approccio estrattivista all'ambiente. Nel testo, i cambiamenti climatici, intesi come "rivelazioni catastrofiche all'interno dell'economia del carbonio", rappresentano strumenti semiotici e materiali ad un tempo che ci permettono di far luce sui modi in cui reagiamo alla "metamorfosi del mondo" contemporaneo teorizzata da Ulrich Beck. Ciò è possibile perché, oltre ad essere fatti bio-chimico-fisici, i cambiamenti del clima affondano le loro radici e riverberano i loro effetti nelle dinamiche relazionali che l'essere umano intrattiene con l'ambiente. Sono quindi cambia-



menti che interpellano la sfera culturale e sociopolitica da un punto di vista eziologico, interrogano la storia sociale dei concetti e i processi di significazione, scuotono le certezze della modernità occidentale proiettando nel presente eventi catastrofici relegati precedentemente in un altrove lontano nel tempo o nello spazio. Pratiche conoscitive di cui il testo si fa carico per definire una teoria dei cambiamenti climatici come cambiamenti culturali.

Utilizzando un termine caro alla psicanalisi, l'antropologo mostra come l'aria e gli agenti atmosferici siano divenuti elementi perturbanti. Per le capacità agentive che le contraddistinguono, indipendenti da quelle umane e in grado di modificare ambienti e abitudini culturali, da sempre le dinamiche dell'atmosfera hanno costretto l'essere umano a confrontarsi con l'incertezza e con il rischio. A differenza di altri tempi e altre latitudini – ricorda Van Aken – in un'epoca di accelerazione “fuori controllo” la loro forza ha assunto contorni inquietanti, che angosciano e disorientano. Nel riuscito tentativo di scandagliare le ragioni profonde di questo status di disorientamento, è possibile rinvenire uno dei tanti punti di forza del libro, che apre a una comprensione certamente critica del presente, ma capace al contempo di proiettarsi e proiettare il lettore in possibili futuri non apocalittici.

Attraverso un'appassionante comparazione tra diverse strutture simboliche e linguistiche, a partire dall'etimo di concetti riconducibili all'atmosfera, l'antropologo mostra come le culture possiedano un'intimità relazionale con l'aria, che si esprime attraverso saperi del tempo capaci di dare senso e familiarità al clima. Al contrario, nelle società occidentali contemporanee, la dissociazione tra umano e non umano e la volontà di controllo sulla natura hanno prodotto tentativi di addomesticamento previsionale del tempo atmosferico e di standardizzazione del tempo cronologico da cui sono espulse le dimensioni emotive e relazionali. La conoscenza dei fenomeni si è così tradotta in un'accumulazione di dati e tecniche di misurazione che non trovano dicibilità nello spazio pubblico; una “disarica di senso che distanzia”, più che conferire nuovi significati alla relazione perturbante con l'atmosfera.

In un contesto così delineato i concetti di crisi, emergenza e catastrofe diventano centrali nei processi di modellamento delle dimensioni sociali del tempo e di definizione delle possibilità immaginative e agentive del futuro. L'impatto con gli effetti di cambiamenti climatici “accelerati” ha sancito la fine della fiducia nelle “magnifiche sorti e progressive” a cui è destinata l'umanità, sgretolando gli orizzonti immaginifici di sviluppo e progresso continuo che hanno contribuito a legittimare il dominio dell'essere umano sugli ambienti. Di fronte allo sgomento che questi fenomeni suscitano, la crisi è diventata la cifra del presente, uno status e al contempo una cornice inter-

pretativa utile a conferire “un senso fragile ai sentimenti di incoerenza, incertezza, instabilità e discontinuità”. Modellando le esperienze sociali del tempo cronologico, la crisi del tempo atmosferico, interconnessa a e generatrice di altre crisi, ha contribuito a produrre uno “schiacciamento sul presente” come risposta alle trasformazioni, velocissime, che investono le società contemporanee. Ciò avviene, sostiene Van Aken, anche perché non abbiamo più le parole e i quadri condivisi per definire una natura che irrompe come soggetto attivo nelle roccaforti simboliche della modernità. “La crisi climatica rimane un silenzio pubblico, urlato di emergenza in emergenza”, una narrazione continuamente reiterata all’interno del dibattito politico, ma rimossa nel passaggio alla programmazione di concrete pratiche di governance. Si sono dissolte, infatti, fino quasi a sparire, le connotazioni creative e generative che pure possiedono i concetti di emergenza, crisi e catastrofe; connotazioni semantiche che rimandano, tra le altre, alle idee di svelamento nel caos, di discernimento e riemersione. Sono dunque concetti che, ancorati alla sfera del pericolo, dell’incertezza, della minaccia, hanno perso la loro proiezione al futuro.

Per l’abitudine a comparare diverse concezioni di natura e diverse pratiche relazionali tra umani e non umani, a interconnettere le specificità delle scale locali con quella globale, l’antropologia può rappresentare oggi uno strumento di critica culturale e fornire al contempo una cassetta degli attrezzi capace di contrastare il riduzionismo naturalista di una parte del pensiero scientifico e scardinare una visione dell’ambiente tecnocratica e oggettivante. In un dialogo necessario con altri saperi e altre discipline, può inoltre contribuire alla costruzione di immaginari ambientali alternativi a quelli centrati sullo sfruttamento, più attenti all’idea di cura, co-appartenenza e reciproca contaminazione, immaginari che consentano di rendere la crisi climatica pensabile e agibile nel presente e lascino spazio ad un futuro che metta al centro le relazioni tra i diversi attori ambientali.

Infine una nota sulle conclusioni. “La complessità non è complicata”, titola Van Aken. Una scelta che stringe il focus analitico su quello che ritengo sia un nodo centrale del presente. Il processo di distanziamento tra natura e cultura rispecchia un più ampio meccanismo di polarizzazione del dibattito pubblico e politico, che in parte coinvolge anche il campo scientifico. Si tratta di un ingranaggio discorsivo all’interno del quale l’utilizzo reiterato di categorie dicotomiche sottrae progressivamente spazio alla possibilità di far emergere le relazioni che “tengono assieme” fenomeni ed esseri. Di fronte alle micro-specializzazioni settoriali, ai nuovi linguaggi affermatasi con la diffusione dei *social media*, all’imporsi di modelli *smart* di comunicazione e governance della cosa pubblica, la complessità spaventa perché richiede

sforzi immaginativi e riflessivi non sempre agevoli da percorrere. Così come per i concetti di crisi ed emergenza è l'etimo delle parole ad aprire nuove prospettive interpretative. *Complexus*, ci dice l'autore, non equivale a complicato, ma rimanda, da un lato, alle idee di connessione, al processo del "tessere" assieme, del mettere in relazione e, contemporaneamente, include in tale processo l'osservatore come parte integrante dell'intreccio. Per agire sui cambiamenti climatici il pensiero politico deve tornare ad essere un pensiero complesso, relazionale e capace di interconnettere problemi e soggettività umane e non-umane. Non si tratta solo di rimediare alla "grande cecità" di cui parlava Amitav Ghosh qualche anno fa. Dalle scienze sociali alle arti, attorno al concetto di Antropocene si è già aperto un dibattito sulle cause profonde della crisi climatica e sociale in cui siamo immersi. Al contempo in linea con il predominio della vista su altri sensi, siamo sopraffatti da immagini di scenari apocalittici presenti e futuri. Ad essere necessari oggi sono il ripensamento radicale dell'ineluttabilità di un destino catastrofico e del modello economico da cui si genera, e nuovi modi di pensare e praticare la crisi, in grado di colmare il vuoto concettuale nell'immaginazione collettiva del futuro. È su questo che *Campati per aria* ci invita a riflettere, come antropologi, come studiosi e come co-abitanti di un mondo in profonda trasformazione.

Irene FALCONIERI

Università di Messina

irene.falconieri@gmail.com