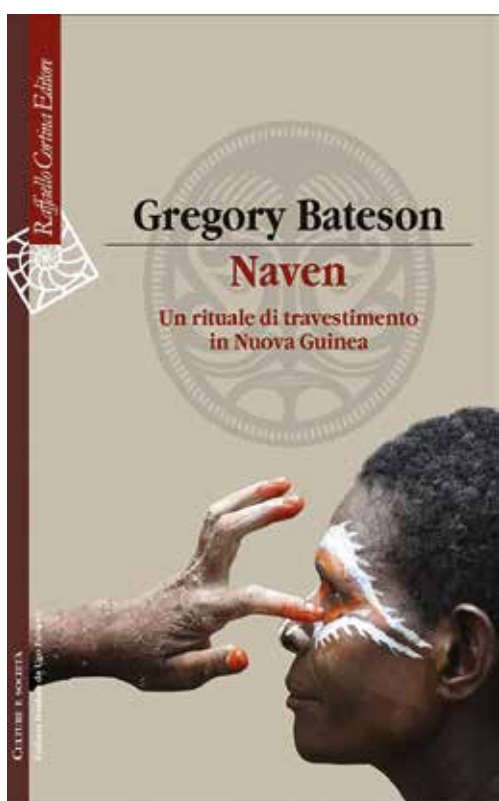


RECENSIONI

https://doi.org/10.53123/ETDC_6_13



NAVEN

Un rituale di travestimento in Nuova Guinea

di Gregory Bateson
Raffaello Cortina, 2022

Si fa presto a dire Carnevale. Coriandoli, mascherine, processioni ironiche, casino in piazza. Qualche momento di euforica spensieratezza, un paio di giorni di vacanza – quando va bene – per i ragazzi svogliati, e poi tutti giù col periodo quaresimale, aspettando la santa pasqua o, laicamente, la primavera. Sono giorni

detti grassi, strabordanti di lardo e altra roba indigeribile, si sa; ma non è più quello il problema, come non lo è quello dei giorni detti magri, dato il prezzo del pesce al mercato. Riequilibrismo. E troviamo la giusta distanza.

Da principio furono Bachtin e Camporesi, che hanno ripensato i rituali carnevaleschi all'interno del più vasto fenomeno antropologico del mondo alla rovescia, topos dell'immaginario collettivo dove i rispettivi ruoli sociali – ricco e povero, padrone e servo, padre e figlio, uomo e animale, sacerdote e fedele etc. – vengono sistematicamente invertiti, di modo che, per esempio, l'uomo tira il carretto e l'asino ci sta su, i pesci volano, le persone camminano coi piedi in alto, il cavaliere serve lo scudiero e così via. Questo rovesciamento è però temporaneo, come appunto nel Carnevale, dove il prendersi beffe del potente e della sua spocchia (ché di questo in fondo si tratta) è possibile soltanto entro una cornice rituale condivisa ma passeggera. Poi tutto riprende come prima, e più forte di prima. Confermando di fatto ciò su cui si scherzava. Così, in molti carri allegorici che turisticamente si apprestano in diversi paesi e città italiane, facendo la caricatura di alcuni uomini politici con ruoli apicali, si afferma e riafferma tutto il loro potere, sottolineandolo, legittimandolo per certi versi.

Ma travestimenti, identificazioni, rovesciamenti, caricature, camouflage hanno nelle varie culture umane (e anche animali) significati e valori assai più vasti e

complessi. Stanno in rituali rigidamente codificati oppure li rompono, formandone di nuovi: basti pensare all'universo della moda e della musica (per non parlare di cose ben più gravi come le guerre o le attività venatorie), dove il gioco del divenire altro, intensificato a più non posso, genera vertigini infinite. Suscitando peraltro il sospetto, per dirne una, che le fluidità identitarie oggi tanto sbandierate (recitate o meno) non siano che l'effetto di superficie di meccanismi psicologici, sociali, antropologici ben più profondi, regolati e ripensati ogni volta. Come dire che la fluidità, come la fissità, sono sapientemente costruite, mai immediate, e per ragioni volta per volta diverse, dunque discutibili.

Vale la pena a questo proposito rileggere, o magari leggere per la prima volta, un libro straordinario, complesso e insieme felice come *Naven* di Gregory Bateson, appena ripubblicato da Raffaello Cortina per la cura e con la prefazione di Gaetano Mangiameli, e un lungo saggio introduttivo di Michael Houseman e Carlo Severi (p. 324, € 28). Si tratta di un testo classico, fondativo per alcuni aspetti, indisciplinato e irriverente per altri, dell'antropologia culturale del Novecento. Tesi di dottorato del giovane Bateson spedito dai suoi maestri di Cambridge (non da poco: Haddon, Radcliffe-Brown, Malinowski...) dall'altro capo del mondo, *Naven*, pubblicato nel '36 e riedito con un nuovo epilogo nel '58, è il tentativo di interpretazione di un curioso rituale degli Iatmul del Medio Sepik, in Nuova Guinea. Dove il tentativo, esplicitamente sofferto, vale – vedremo – forse più degli esiti ermeneutici finali.

Il *Naven*, presso gli Iatmul analizzati da Bateson (e da tanti altri dopo di lui), è un momento di festa dove, per celebrare la prima azione ritenuta culturalmente significativa di un giovane adolescente (la cattura di pesci o uccelli ma anche l'uccisione di un nemico), viene messo in opera un travestimento collettivo che tende a ridefinire la comunità, problematizzandone l'ethos di fondo. I ruoli sociali, i toni emotivi degli uomini e delle donne, le relazioni di parentela vengono, po-

tremmo dire, carnevalizzate: rovesciate in modo caricaturale e, così, riaffermate – un po' come i carri allegorici nostrani. Lo zio materno (*wau*) del ragazzo (*laua*) prende i vestiti della sorella, cioè dalla madre di *laua*, e esibisce platealmente, esageratamente, la propria fittizia femminilità. Va in giro in cerca di *laua*; gli offre del cibo e riceve delle conchiglie in cambio; poi esclama dinnanzi al villaggio 'tu sei mio marito' e si strofina le natiche contro la gamba del nipote. A volta imita addirittura il parto che ha visto la nascita del ragazzo. Nel frattempo la madre di *laua*, chiamata da tutti 'padre', indossa splendidi vestiti da guerriero e inizia a picchiare selvaggiamente, anche qui platealmente, il figlio di *wau*. Anche la moglie di quest'ultimo si traveste da uomo e inizia a malmenare il fratello del marito. Come se non bastasse, la sorella di *laua*, una ragazzina, si traveste da uomo e va in giro per il villaggio. Insomma, i ruoli si invertono, ma in modo eccessivo, esagerato, caricaturale. Gli uomini ostentano dolcezza materna, le donne fierezza maschile, ma è chiaro che stanno recitando una parte, dando a vedere il carattere arbitrario e al tempo stesso necessario dell'ordine costituito. I segni non si nascondono dietro alcuna mimesi, dietro alcuna verosimiglianza, indicando anzi la loro natura semiotica, i loro codici.

Bateson è perplesso. Che significa tutto questo? A che serve? Ha una qualche funzione sociale? Ha un'articolazione interna invariante? Le ipotesi proposte nel corso del lavoro sono parecchie, e nessuna, per l'autore, soddisfacente. Forse, dice, a non andar bene sono le domande. Da allievo di Malinowski e Radcliffe-Brown, padri del cosiddetto funzionalismo antropologico, il giovane dottorando dovrebbe appunto andare in cerca delle ragioni per cui un simile bailamme ha un senso in quella cultura (cacciatori di teste, giusto per saperlo), e dunque, appunto, della funzione sociale del rito. Ma Bateson non è convinto, e dedica una gran parte del suo testo a cercare altre strade, altri metodi di indagine. Così, a poco a poco, senza dichiararlo mai esplicitamente (si trat-

ta pur sempre di una tesi di dottorato di prossima valutazione accademica), mette in parentesi la quesitone della struttura sociale complessiva (obiettivo ultimo del funzionalismo) scartando tutto il problema classico dell'integrazione dell'individuo nel gruppo. Dal suo punto di vista non si tratta più di capire quanto i modelli culturali pesino sul singolo e quanta libertà il singolo conservi rispetto a essi. Quel che conta, dice analizzando il *naven* ma proponendo una tesi di ben più larga portata, è semmai l'interazione fra gli individui, i meccanismi comunicativi di botta e risposta, azione e reazione, fra di essi. Nasce così, in sordina, l'idea della cultura come comunicazione che tanta fortuna avrà in seguito, sia nelle ricerche successive di Bateson (psichiatria, cibernetica, etologia etc.: da cui quel capolavoro che è *Verso un'ecologia della mente*, 1972) ma in generale nelle scienze umane e sociali.

È nei processi comunicativi che si instaura quella che Bateson chiama 'schismogenesi', definita come il "processo di differenziazione delle norme del comportamento individuale risultante da un'interazione cumulativa fra individui". Progressivamente, nel corso dell'interazione comunicativa, si sommano le reazioni dell'uno alle reazioni dell'altro, e il loro rapporto inevitabilmente cambia, si fondano altri codici, altri ruoli, altri sistemi di potere e di senso. Non ci sono regole a priori da seguire, ma non c'è nemmeno libertà fine a se stessa. C'è relazione reciproca di individui che, in questa stessa interazione, cambiano. Il guerriero per definizione fiero (è il suo *ethos*) recita il ruolo della madre affettuosa, e viceversa. La violenza maschile rivela tutta la sua debolezza, ma anche la tenerezza femminile viene messa in discussione. Ci si ride su, si dà spettacolo di questa irruzione e, ancor prima di ogni rito di passaggio, *laua* inizia a far parte integrante della comunità *latmul*, pronto a divenire anch'egli un *wau*, uno zio materno verso cui i prossimi *laua* guarderanno con sospettosa devozione filiale.

È in questo contesto che Bateson evidenzia la differenza fra una comuni-

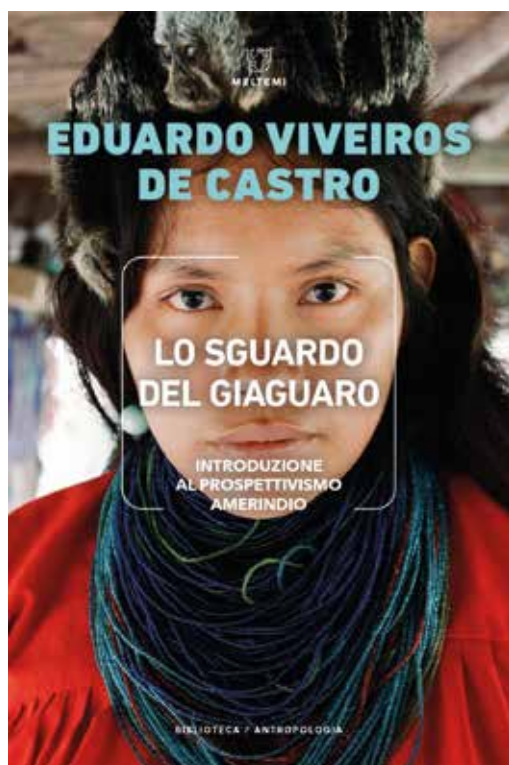
cazione complementare (dove ognuno conserva il proprio ruolo: uomo e donna, zio e nipote, consanguineo e alleato etc.) e una comunicazione simmetrica (dove entrambi rivendicano un identico ruolo: due guerrieri fieri, due madri dolcissime, due fratelli...) che tanto spazio avrà, sbarcato a Paolo Alto, California, nei suoi lavori sulle patologie psichiatriche, e che lo porterà a coniare il concetto di *double bind*, doppio legame, da cui la sua originale interpretazione della schizofrenia. Magari, come chiariscono Houseman e Severi, specificamente sul *naven* Bateson non ci prende del tutto, e occorreranno altre ricerche etnografiche e altri modelli interpretativi per comprenderne meglio il senso e il valore. Quel che più conta è comunque il fatto che, da questo libro in poi – lo spiega bene Mangiameli – occorrerà ammettere che "le società non sono regolate da meccanismi coerenti e perfettamente oliati, come se le norme sociali fossero state pianificate a tavolino con uno sguardo dall'alto, ma si reggono su contraddizioni e si muovono attraverso queste". Una cultura è un "equilibrio dinamico in cui continuamente hanno luogo cambiamenti", e questi cambiamenti si fondano sull'interazione comunicativa. Su quella che già Malinowski, ancora lui, aveva definito comunicazione (ma lui diceva comunione) *fâtica*.

L'eredità di Bateson è dunque ancora da misurare a pieno. Ma basti leggere, o rileggere, quell'altro capolavoro che è la *Pragmatica della comunicazione umana*, celeberrimo testo del '67 di Paul Watzlawick e soci (dove Bateson è citato decine di volte), per trovarne una gran parte: la comunicazione non è tanto o soltanto passaggio di contenuti informativi ma gestione di relazioni interpersonali che si fonda su inevitabili paradossi, su inciampi, cattivi funzionamenti, fraintendimenti, sviste, malintesi, contraddizioni. Altro che cooperazione interpretativa, principio di carità, buonismo ermeneutico. Fra la comunicazione, diciamo così, quotidiana e quella patologica, non c'è, per questo, una differenza di natura ma solo di grado. Lo si coglie assai

bene leggendo un altro bel libro di Bateson, anch'esso pubblicato anni fa da Cortina, su *L'umorismo nella comunicazione umana*. Il riso scatta a causa di una serie di cornici comunicative, di livelli di senso che si sovrappongono. Esattamente come nel doppio legame, linguaggio e metalinguaggio, senso e supersegno, si sovrappongono. Il comico non è una deviazione momentanea rispetto a una norma che lo precede, ma la norma stessa che, poco a poco, svanisce per lasciar spazio a noiosissime velleità informative, a routinarie notizie sedicenti referenziali.

Il paradosso, il rovesciamento, il travestimento stanno alla base di tutto. Come dire, banalmente, che è sempre Carnevale – e il suo ironico contrario. Facciamocene una ragione. Mica male, in fondo.

(Gianfranco Marrone)



LO SGUARDO DEL GIAGUARO.
Introduzione al prospettivismo amerindio
 di Edoardo Viveiros De Castro
 Meltemi, 2022

Sembra che nelle Grandi Antille, pochi anni dopo la scoperta dell'America, accadessero strani incroci, sanguinose

inversioni metafisiche. Gli spagnoli, incuriositi dagli abitanti di quei luoghi, istituivano commissioni d'inchiesta per decidere se gli indios avessero o meno un'anima, e se si potessero considerare a tutti gli effetti persone umane. Come noi. Gli indios, dal canto loro, immergevano i prigionieri bianchi sott'acqua, per esaminare con grande attenzione le trasformazioni fisiche dei loro cadaveri, in modo da capire se quei corpi andassero o meno in putrefazione; e se, per questo, si potessero considerare a tutti gli effetti persone umane. Come loro.

Questo aneddoto, ricavato dalla *Historia de las Indias* di Gonzalo Fernandez de Oviedo (1526), circola molto fra gli antropologi, soprattutto americanisti, funzionando come una specie di parabola teorica. Claude Lévi-Strauss, in *Razza e storia*, lo citava per ricordare il fatto che la natura umana, volente o nolente, tende a negare la propria generalità, preferendo semmai distinguere, al suo interno, fra uomini 'veri e propri' e loro eventuali sottoprodotto, con tutte le orride – troppo umane – conseguenze del caso: razzismi, persecuzioni, stermini di massa e così via.

Lo stesso studioso, tornando sulla questione in *Tristi tropici*, ha inoltre sottolineato come, al di sotto dell'apparente simmetria fra i due comportamenti degli spagnoli e degli indios alla ricerca di una peculiare risposta al medesimo interrogativo, ci sia tra essi una forte differenza d'intenti. Gli europei, usando i modelli della teologia, sostenevano che gli 'altri', gli indios, non fossero altro che animali, dunque da perseguire, maltrattare, uccidere. Gli abitanti delle Antille invece, usando i loro modelli scientifici, sospettavano che gli spagnoli fossero spiriti, idoli, veri e propri dèi. Il gioco, insomma, è a tre termini (uomini, animali, dèi), non a due (uomini e no). Come dire che l'alterità a cui pensano gli occidentali non è la stessa che hanno di mira i cosiddetti primitivi: laddove questi ultimi innalzano l'uomo verso la divinità, gli altri riducono l'uomo a pura bestia. In altre parole: non solo dalle due sponde dell'Atlantico si pensava, e si agiva, in termini assai di-

versi, ma questi comportamenti facevano riferimento a principi metafisici disuguali, a differenti modi di pensare la realtà, l'esistenza, il cosmo, la coscienza umana e la sfera del divino. Metafisica, dunque, in entrambi i casi.

Questa amara storiella è ripresa e ridiscussa in *Metafisiche cannibali* (2009, trad. it. Ombre corte, 2017), libro chiave di Eduardo Viveiros De Castro, arcinoto antropologo brasiliano, cattedra al Museo antropologico di Rio de Janeiro, che da alcuni anni a questa parte sta portando avanti ampie e innovative riflessioni non solo nel campo dell'etnologia e dei suoi metodi, ma, ben più in grande, in quello della critica filosofica. Provando a intrecciare, tanto per fare nomi, la cosiddetta 'svolta ontologica' in antropologia (Descola, Ingold, Latour, Strathern... ma anche Sahlins e Wagner,) con, da una parte, lo strutturalismo sistematico di Lévi-Strauss e, dall'altra, il post-strutturalismo dinamico di filosofi come Foucault e, soprattutto, Deleuze e Guattari. Il suo scopo, come ha dichiarato più volte (si veda per esempio *Lo sguardo del giaguaro*, Meltemi 2023, utilissima raccolta di interviste in cui Viveiros sintetizza e chiarisce alcuni spunti del pensiero), è quello di scrivere un libro che, parallelamente all'*Anti Edipo* di Deleuze-Guattari, possa intitolarsi *L'Anti Narciso*. Un libro che forse non vedrà mai la luce, ma il cui intento centrale – dissolvere la sedicente centralità del pensiero occidentale, decolonizzando il resto del mondo – circola dappertutto nei suoi scritti e nei suoi detti (fra gli altri, si veda anche il prezioso *Esiste un mondo a venire?*, con Déborah Danowski, Nottetempo 2017).

Ma cos'è una metafisica cannibale? Già in quel titolo, apparentemente ossimorico, si coglie l'allusione a uno dei testi più noti dello stesso Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, che sessant'anni fa attribuiva ai cosiddetti primitivi forme complesse di attività filosofico-scientifica, classificatoria, speculativa. Analogamente, Viveiros sostiene che gli antropofagi (voluto stereotipo per indicare, fra il letterale e il metaforico, le popolazioni

studiate dagli etnologi) praticano addirittura una metafisica, o se si vuole una cosmologia, che è cosa al tempo stesso più ampia e più precisa della famigerata 'cultura' di cui essi, si dice, sarebbero portatori. Avendo a lungo lavorato sulle (ma sarebbe meglio dire *con* le) popolazioni amazzoniche, Viveiros ha riscontrato in esse un radicale animismo, e cioè una tendenza ad attribuire a un gran numero di esseri viventi o cose del mondo una spiritualità, dunque un'umanità. Per gli Jivaros, ad esempio, le scimmie, i pecari o certi uccelli possono far parte della famiglia allargata, come i parenti acquisiti. E se tutti (uomini e animali e piante, ma anche spiriti o entità oniriche) hanno potenzialmente un'anima, a distinguere fra loro gli esseri viventi sarà il corpo: è nel corpo che si istituiscono le differenze di specie; è il funzionamento fisiologico a determinare la separazione fra esseri propriamente umani e altri esseri viventi, più o meno fantastici.

In origine, secondo l'immaginario amazzonico, gli esseri viventi – uomini, animali e spiriti – erano uomini a tutti gli effetti; poi, poco a poco, alcuni di essi hanno cambiato corpo, diventando ora animali ora spiriti, mantenendo però tutta la loro interiorità, la coscienza, il loro essere persona umana. Si capisce così il senso profondo di quello che gli indios, nella parabola lévistraussiana, stavano facendo con i loro detenuti spagnoli: studiando le reazioni fisiologiche dei loro corpi, andavano in cerca in essi di forme di umanità, per poter conseguentemente respingere la loro supposta natura divina. Gli europei non avevano mai negato che gli amerindi avessero un corpo; dubitavano piuttosto della loro anima. Gli indios, al contrario, sapevano già che gli spagnoli avessero un'anima; ma non erano certi del senso dei loro corpi. Osservarne il comportamento post mortem (le forme di decomposizione dei cadaveri) era allora il miglior modo per valutarne la reale umanità.

Da qui, per farla breve, l'idea di fondo del libro di Viveiros: non esiste la natura, non esiste la cultura, così come, più che

altro, non esiste una maniera univoca di separare questi due ambiti. Per noi occidentali la natura è una e una sola, base fisica e biologica a partire da cui le varie culture si costituiscono come altrettanti modi per distaccarsi da essa. Per molte altre etnie le cose non stanno però così. Per loro a essere univoca è la cultura, mentre molteplici sono le nature. Così, dal canto nostro,

è abbastanza ovvio il concetto di *multiculturalismo*: una natura, tante culture. Per gente come gli Achuar amazzonici, ma per molti altri popoli nel mondo, a essere invece moneta coerente è invece il *multinaturalismo* – una cultura, tante nature –, nozione che gli europei occidentali fanno grossa fatica anche soltanto a intendere, se non addirittura a percepire.

Proviamo a spiegare, ricorrendo al concetto chiave del pensiero di Viveiros de Castro: il prospettivismo. Da non confondere, come lo studioso brasiliano sottolinea puntualmente, con il relativismo. Quest'ultimo esiste perché s'opponesse all'universalismo (e viceversa). Il prospettivismo invece agisce trasversalmente, decostruendo sia il relativismo sia l'universalismo. Seguendo le narrazioni mitologiche degli indigeni, ascoltando i resoconti etnografici, osservando con attenzione i comportamenti di tribù e clan d'ogni tipo, emerge con chiarezza come al centro d'ogni pensiero e azione ci sia quella che Viveiros chiama metafisica della predazione: in fondo siamo tutti o prede o predatori (oggetti mangiati o soggetti mangianti, come ha tradotto il grande matematico francese René Thom). Da cui la molteplicità e la variazione costante dei punti di vista, i quali a loro volta dipendono dalla posizione e dal ruolo dei corpi in circostanze date. Così, spiega Viveiros, in condizioni normali gli umani vedono sé stessi come umani e gli animali come animali; se in trance e perché malati gli umani vedono anche gli spiriti come spiriti. A loro volta invece gli animali predatori e gli spiriti vedono gli umani come prede, mentre le bestie preda vedono gli umani come ora come spiriti ora come predatori. Così facendo, predatori e prede animali

vedono se stessi come umani, e il cibo animale come cibo umano. I giaguari vedono nel sangue umano birra di mais, gli avvoltoi percepiscono i vermi di una carogna come pesce grigliato. Da cui tutta la rilevanza metafisica e la complessità tematica del tema cannibalico. Allo stesso modo gli ornamenti umani (vestiti, gioielli, trucco) sono per gli animali altrettante forme di apparenza animale, mentre per gli umani piumaggio, pelame, unghie o becchi animali diventano forme d'abbigliamento.

In fondo, spiega Viveiros appoggiandosi alle teorie di Benveniste, il punto di vista degli esseri viventi è analogo al sistema pronominale delle lingue: così come io è chi dice 'io', e diviene 'tu' se si inverte la prospettiva dell'interlocuzione, lasciando a tutti gli altri, non inclusi, il ruolo dell'«egli», analogamente accade nel prospettivismo amerindio: le persone che agiscono in quella cosmologia non sono sostantivi ma, appunto, pronomi, che cambiano incessantemente sulla base della posizione che occupa il loro corpo, hic et nunc, nel mondo. La persona di cui parla Viveiros non è allora quella, spiritualmente sovraccarica, del personalismo filosofico ma quella della grammatica: come quando diciamo prima, seconda o terza persona a seconda della posizione momentanea dei soggetti dell'enunciazione linguistica.

Lo sguardo del giaguaro è il momento in cui questo animale dice "io", vedendo prede dappertutto: gli umani per esempio diventano maiali o pecari, e il sangue che scorre nelle vene, s'è detto, ottima birra. Accade però che il giaguaro divenga un 'tu', o peggio ancora un 'egli', iniziando così a pensare che i veri cannibali siamo noi, stupidi animali che pretendremmo, chissà come, di farlo arrosto per papparcelo.

Per questa ragione il prospettivismo non ha nulla del relativismo. Per il relativista – personaggio tipicamente occidentale – è il punto di vista a creare l'oggetto. Per il prospettivista è l'oggetto, la sua posizione corporea nel mondo, a produrre il punto di vista. Che si modifica continuamente. Ecco l'Anti Narciso: non solo la cultura occidentale non ha nulla di

superiore rispetto alle altre, non solo le culture altre hanno strutture concettuali altrettanto complesse della nostra, ma, di più, nel momento in cui la nostra cultura vuole specchiarsi nelle altre ci cade dentro e sparisce. Si dissolve. Muore. Come quei cadaveri bianchi immersi nel mar dei Caraibi per osservarne, con piglio scientifico, le mutazioni somatiche.

La sfida lanciata dal prospettivismo di Viveiros è insomma duplice: da una parte, ricostruendo le cosmologie amerindie, ne rivendica la specificità; dall'altra spinge la nostra cosmologia e rivedere se stessa sino a dissolversi. Emergono del resto anche *chez nous* contrasti manco tanto nascosti fra modi diversi di relazionarsi con gli esseri naturali, considerandoli sempre meno tali. Basti pensare al veganesimo o all'animalismo, e ai conflitti che ne derivano all'interno delle nostre vite quotidiane. Per sempre più persone, come per gli Jivaros, certi animali fanno parte della famiglia. Sono come figli, nipoti, fratelli, cugini. Non si spiegherebbe altrimenti il gesto dell'allattare con un biberon un tenero agnellino. Il marketing dei cibi per pet è oggi fiorente più che mai. Questione di punti di vista.

(Gianfranco Marrone)

GLI STUDI DI STORIA DELLE RELIGIONI Profilo storico

di Natale Spineto

Le Monnier Università – Mondadori Education, 2023

In un denso articolo di alcuni anni fa, Jonathan Z. Smith utilizzava l'immagine del "racconto narrato due volte" (*twice-told tale*) come metafora della storia della storia delle religioni, cioè come metafora del lavoro e del metodo degli storici delle religioni. Smith, così, ripercorreva a sua volta la storia delle religioni, mettendo in luce il rischio effettivo di continuare a intendere questa storia come una narrazione che utilizza sempre le stesse parole, per cui la storia delle religioni si risolverebbe in una tautologia (o in una tautologia, prendendo in prestito il termine coniato da Schelling), e si ridurrebbe a una ripetizione infinita dello stesso che la farebbe annegare nella noia. Tuttavia, valorizzando l'immagine del *twice-told tale*, Smith, d'altra parte, metteva in luce come sia l'atteggiamento volto alla spiegazione dei fenomeni, erroneamente concepito nell'Ottocento come proprio delle scienze della natura, sia quello volto all'interpretazione dei fenomeni attribuito alle scienze umane, sono un modo di rinarrazione; essi si fondano entrambi sulla sorpresa, cioè sull'irruzione della novità: «Surprise, whether in the natural or the human sciences, is always reduced by bringing the unknown into relations to the known. The process by which this is accomplished, in both the natural and the human sciences, is translation» (Smith 2001, *A Twice-Told Tale: The History of the History of Religions' History* in «Numen», Vol. 48, Fasc. 2, p. 143). Il concetto di traduzione, in quanto implica a sua volta la ridefinizione e la generalizzazione, contiene in sé uno straordinario potere cognitivo, che è il «result of its difference from the subject matter in question and not its congruence» (Smith, 2001: 145). Nel tracciare questo profilo storico sugli *Studi di storia delle religioni in Italia*, Natale Spineto ridefinisce testi, autori, metodologie, dispositivi concettuali, sorprendendo per la capacità di tradurre anche le concettualizzazioni più complesse e,



introducendo continuamente elementi ermeneutici di novità che nascono da accostamenti impreveduti, invasioni di campo tra discipline, approcci metodologici conflittuali, realizza così la messa in relazione tra ciò che è noto e ciò che è ignoto. Spineto si rivolge sia a specialisti del settore sia a un pubblico più ampio, al quale l'accesso alla storia degli studi di questa disciplina è facilitato da una scrittura in cui la chiarezza espositiva e la sintesi accompagnano costantemente le analisi e gli sviluppi che si snodano nelle pagine del volume. Soprattutto, l'Autore si rivolge alle sue studentesse e ai suoi studenti, dedicando loro il libro. In questo volume, gli autori e le autrici sono restituiti con il rigore dello storico che mira innanzitutto a fornire un quadro esaustivo e comprensibile degli studi di storia delle religioni, una disciplina che nel suo sviluppo, guadagnando ai suoi albori autonomia da altri ambiti, come la teologia, l'antropologia e la linguistica storico comparativa, ha cercato di costruire, spesso in maniera frastagliata e con alterne fortune, i propri fondamenti metodologici (la comparazione, la prospettiva storico-critica) e di definire il proprio statuto tra le altre scienze, indicando nel concetto di religione il proprio oggetto di studio. Tuttavia, come scrive l'A. nella *Prefazione*, la situazione odierna si presenta quanto mai complessa: «La disciplina si trova in una situazione che, se vediamo il bicchiere mezzo pieno, descriverei come una vasta polifonia di metodi e prospettive e, se vediamo il bicchiere mezzo vuoto, come una irriducibile frammentazione, ai limiti della polverizzazione» (p. IX).

In entrambi i casi, le critiche serrate sia ai fondamenti metodologici sia alla nozione stessa di religione nel corso dell'ultimo cinquantennio rendono necessario uno sforzo di ripensamento che disponga con chiarezza le teorie delle studiose e degli studiosi che si sono occupati direttamente delle religioni o che ne hanno in maniera significata influenzato l'approccio agli studi. Ciò giustifica la prospettiva assunta da Natale Spineto: non un manuale di storia delle religioni

o di scienze religiose (in passato e anche più recentemente ne sono stati pubblicati, pur muovendo da prospettive o approcci metodologici diversi, di ottimi e penso, in particolare per il panorama italiano, oltre all'ormai classico *Manuale di storia delle religioni* curato da G. Filoramo, M. Massenzio, M. Raveri e P. Scarpi edito nel 1998, all'*Introduzione alla storia delle religioni* di G. Sfameni Gasparro del 2014 o al *Manuale di scienze religiose* a cura di G. Filoramo, M.C. Giorda e N. Spineto edito nel 2019), ma un manuale della storia degli studi che risulta a oggi il più aggiornato nello scenario degli studi in italiano. L'esigenza di un quadro d'insieme che metta a punto lo *status quaestionis* degli studi storico-religiosi sorge, nelle parole di Spineto, dal confronto con chi ha passato al vaglio critico il metodo e l'oggetto della disciplina, in particolare proprio con Jonathan Z. Smith, che, all'inizio degli anni Ottanta del XX secolo, in un celebre volume dal titolo significativo di *Imagining Religion* (1982), scriveva: «La religione è esclusivamente una creazione della ricerca dello studioso. È creata per gli scopi analitici dello studioso dai suoi atti immaginativi di comparazione e generalizzazione. La religione non ha una sua esistenza al di fuori dell'accademia» (cit. in Spineto, pp. 132-133). Il confronto con le parole di Smith ha innescato una vera e propria *Kehre* tra molti studiosi, costringendoli a ripensare i fondamenti della disciplina stessa. Ma se, come sostiene Smith, la religione è il frutto dell'immaginazione degli accademici che con essa si sono confrontati, questo assunto spinge Spineto a concentrare l'attenzione proprio sulla storia degli studi.

Il manuale si sviluppa intrecciando la diacronia con la trattazione di scuole e posizioni, a partire dalla "preistoria" della disciplina (cap. 1), per assecondare successivamente il costituirsi della storia delle religioni come disciplina scientifica e dunque il suo inserimento come insegnamento nelle università (cap. 2). Il rapporto con la tradizione degli studi di teologia e in particolare con il mondo cattolico è indagato in maniera specifica

nell'affrontare il caso singolare dell'Italia, dove la storia delle religioni stenta ad affermarsi nella II metà dell'Ottocento, mentre in altri Paesi europei, per ragioni diverse, la storia delle religioni riesce a ricavarci spazi di autonomia e visibilità accademica. In dense pagine ricostruttive l'attenzione si focalizza sulla creazione di un metodo e sull'attraversamento delle relazioni che gli storici delle religioni hanno intessuto nel corso del XIX secolo con i modelli dominanti dell'evoluzionismo, del positivismo, della sociologia e dell'antropologia (capp. 3-6), per passare poi alla disamina della situazione Novecentesca, quando si sviluppano le grandi scuole interpretative della fenomenologia e dello storicismo, particolarmente significativa nel panorama italiano (capp. 7 e 8). Ciò che appare interessante è lo spazio dedicato, nell'economia di un volume che, pur mirando alla sintesi, non intende rinunciare alla completezza espositiva, anche a prospettive minoritarie o "problematiche", come quelle connesse alle correnti tradizionaliste ed esoteriche (pp. 37-38), che, affrontate dall'A. con rigore critico, non possono essere trascurate in quanto hanno profondamente influenzato la cultura europea della I metà del XX secolo, anche in senso politico, o hanno coagulato intorno a esse, come nel caso della Società Teosofica, le idee nazionaliste e indipendentiste indiane, influenzando personalità come quella di Gandhi. Nel solco di questa linea che batte le tracce di scuole e autori raramente affrontati in un profilo dedicato agli studi storicoreligiosi, si collocano anche le pagine dedicate a Jan Assmann (pp. 59-60) o a Georges Dumézil (pp. 110-113) o a Marija Gimbutas (p. 131). All'interno del volume, un ampio spazio è dedicato alle elaborazioni e ai problemi delle discipline etnoantropologiche, psicologiche e psicanalitiche, filosofiche: l'esposizione delle linee essenziali del pensiero degli autori e delle autrici affrontati consente di ricostruire nessi concettuali, influenze, relazioni che aiutano a comprendere in modo più efficace gli snodi teorici in ambito storicoreligioso. L'ultima parte del

volume è dedicata alla storia delle religioni dopo gli anni Ottanta (cap. 9, pp. 118-140), nella quale gli orientamenti emersi negli ultimi decenni (postmodernismo, crisi dei paradigmi scientifici, post-strutturalismo, orientalismo e postcolonial studies, gender studies e il dibattito intorno alle neuroscienze e alle scienze cognitive) vengono proposti con puntuali riferimenti ai diversi protagonisti degli approcci analizzati. Particolarmente interessanti appaiono le pagine dedicate alla critica delle categorie proprie delle scienze storicoreligiose (pp. 131-135), che ha coinvolto le nozioni centrali di "religione" e di "sacro": entrando nel vivo di una riflessione che continua a coinvolgere la comunità scientifica, in cui Jonathan Z. Smith emerge come l'interlocutore privilegiato, Spineto, tuttavia, dedica le proprie riflessioni anche ad altri autori (particolarmente significativo il rilievo dato all'esercizio decostruzionista del mito da parte di Marcel Detienne, p. 134).

A fronte della polverizzazione metodologica contemporanea e delle prospettive frastagliate che vi fanno da sfondo («Il quadro attuale è complesso e articolatissimo e accanto a posizioni di rottura troviamo riproposizioni delle metodologie ormai collaudate e tentativi di mediazione», p. 140), accogliere la sfida di ricostruire innanzitutto la storia degli studi appare come un fondamentale tentativo di comprensione che consentirà a chi si avvicinerà allo studio della storia delle religioni di individuare i fili, di ricucire gli strappi, di riconoscere i nodi, per guardare all'ordito e alla trama di un tessuto, la storia delle religioni, che si dispiega ormai da circa un secolo e mezzo. Il volume è completato da una ricca bibliografia, che in particolare mira a orientare i lettori tra i manuali e le opere di sintesi di storia delle religioni disponibili in lingua italiana.

(Igor Spanò)



NONOSTANTE TUCIDIDE
La storia come cultura

di Marshall Sahlins
 Eleuthera, Milano

Secondo Tucidide – e molti altri dopo di lui – Erodoto era un credulone e un bugiardo. Per dirla con lo storico francese François Hartog, Erodoto ha creduto quando non doveva e ha fatto finta di credere quando non avrebbe dovuto. Un padre della menzogna, insomma, il cui peccato sarebbe stato quello di riportare tanti fatti leggendari che gli venivano raccontati, dicerie che uno storico rigoroso dovrebbe scartare come false condannandole all'oblio. Tucidide, invece, non poteva ammettere, nei suoi resoconti, niente che non fosse vissuto in prima persona o quantomeno accertato: la sua doveva essere una storiografia politica e militare in cui figuravano solamente fatti verosimili, con uno stile che non lasciasse spazio a niente che potesse allontanare il lettore dalla realtà dei fatti. Sotto questa moltitudine di avvenimenti, l'ambizione dello storico sarebbe, a suo avviso, quella di individuare le leggi di natura che governano l'agire umano. Da cui anche la pretesa di una storia universale.

Non a caso nel XVII secolo, con l'affermarsi del moderno capitalismo, tra Erodoto e Tucidide è stato proprio il secondo a essere designato come padre fondatore della moderna concezione di storia, con una folta schiera di entusiasti che ne hanno sviluppato gli insegnamenti, tra cui pensatori come Thomas Hobbes – che ne fu anche il traduttore – e David Hume. Secondo quest'ultimo, "l'inizio della vera storia" sarebbe da individuarsi, in Tucidide, nel famoso dialogo tra i Melii e gli Ateniesi, dove questi ultimi affermano di agire con la consapevolezza che "per invincibile impulso naturale, ove essi uomini o dei, sono più forti, dominano", e che qualora i ruoli si fossero invertiti, i più deboli avrebbero agito nel medesimo modo dei più forti. Insomma, Tucidide sarebbe stato un precursore dell'idea di *homo homini lupus* e di una natura umana universale che guidi, sotto sotto, il corso della storia. Rimuovendo le impurità del fantastico da quel materiale grezzo che è la storia, rimarrebbe una serie di vicissitudini politiche e militari che trovano la propria giustificazione in una innata predisposizione dell'essere umano al perseguimento dei propri interessi personali.

Eppure, sembra che Erodoto abbia avuto almeno un merito: quello di aver non solo descritto, ma anche creato, con le sue *Storie*, gli Sciti, quel popolo di nomadi che per i greci era l'altro assoluto, il rovesciamento dei suoi valori, ma anche lo specchio guardandosi nel quale poter scoprire sé stessi. Questo forse non basta per donare a Erodoto il titolo di etnologo; ma tale sensibilità antropologica è sicuramente sufficiente a farci riflettere sul valore di tutti questi scarti, di queste voci che per quanto non veritiere circolano, vengono tradotte, dette e ridette, stravolte e distorte. È nel loro continuo proliferare che fatti, notizie, voci, miti creano *de facto* quella griglia di lettura che, attraverso il linguaggio e i segni, permette a una comunità di pensare sé stessa e il mondo. In breve, si fanno cultura.

Ma se per la storiografia di Tucidide l'elemento culturale costituisce materiale di scarto, cosa si è perso? E cosa si è gua-

dagnato? Sembrerebbe che eliminando la cultura dal corso degli eventi questa riemerge sotto mentite spoglie: ecco sorgere vecchi miti delle origini, tradizioni di cui riannodare i fili, leggi di natura che governano il decorso storico, teleologie e principi unificatori della storia universale. In breve, non assistiamo forse a una naturalizzazione della cultura?

Sarebbe forse d'uopo, allora, prendere le distanze da Tuciddide, provando a reintrodurre la negletta cultura nella storia, come suggerisce Marshall Sahlins in un volume appena tradotto in italiano, *Nonostante Tuciddide. La storia come cultura* (Eleuthera, pp.423, €24). Secondo l'autore non v'è dubbio: la natura umana sarebbe una "animalizzazione della retorica della storia", e l'eliminazione del meraviglioso dalla storiografia un modo per "svalutare il culturale a favore del naturale per il bene dell'universale".

Il punto di partenza dell'antropologo americano è l'esatto opposto dello storico ellenico: quest'ultimo prescinde dalle differenze di cultura per ambire a una storia che dal particolare, sotto l'insegna di leggi di natura valide per tutti, risalga verso l'universale. Per Sahlins, invece, "se il passato è un paese straniero, allora è un'altra cultura", ed è dunque un perfetto oggetto d'analisi antropologica. E se, come si sa, il senso emerge sempre dalle differenze, l'antropologia ha finora lavorato per comparazione tra culture diverse. Tuttavia, il punto di vista adottato dall'antropologo non è, qui, quello del nativo. Prendendo spunto dal teorico della letteratura russo Michail Bachtin, secondo cui "una cultura altrui soltanto agli occhi di un'altra cultura si svela in modo più completo e profondo", Sahlins decide di comparare le pratiche degli antenati ellenici non solo con la cultura occidentale moderna, ma assumendo anche un altro punto di vista, a lui assai familiare: quello dei nativi delle isole Figi. La guerra del Peloponneso tra Atene e Sparta (narrata da Tuciddide) mostrerebbe infatti straordinarie analogie con la guerra della Polinesia del XIX secolo (studiata da Sahlins), così come i rapporti tra i rispettivi prota-

gonisti, le loro politiche interne, le loro ecologie del potere.

Nei tre lunghi capitoli che compongono il libro, Sahlins affronta alcune questioni di fondamentale importanza storiografica sollevate dal testo di Tuciddide, utilizzando la comparazione con la guerra polinesiana come volano per mostrare il valore euristico che l'antropologia può avere nell'analisi storica. Secondo Tuciddide le principali differenze tra Sparta e Atene erano pur sempre differenze di carattere: la democratica Atene, potenza marittima in continua espansione, e la conservatrice e xenofoba Sparta, potenza terrestre chiusa nei propri confini. Del resto, gli stessi spartani riconducevano i propri caratteri a tradizioni radicate in tempi immemorabili, ovvero alla costituzione donatagli dal loro eroe culturale, Licurgo. Invenzione della tradizione? Come diceva lo storico Marc Bloch, non bisognerebbe confondere la filiazione con la spiegazione.

Sahlins ci mostra come le differenze di temperamento siano culturalmente motivate, e le trasformazioni culturali interdipendenti: molte delle caratteristiche di Sparta sorgono come negazione di quelle ateniesi, come se queste due città si fossero sviluppate parallelamente in quanto "antitipi strutturali", antitesi cioè l'una dell'altra. La questione non è nuova per gli antropologi: lo studioso britannico Gregory Bateson coniò a tal proposito il concetto di *schismogenesis*, inteso come "processo di differenziazione delle norme del comportamento individuale, che risulta da un'interazione cumulativa tra individui". Analizzando le trasformazioni parallele di Atene e Sparta prima, e delle polinesiane Bau e Rewa poi, Sahlins ci mostra che le differenze, ancora una volta, nascono non dall'isolamento, ma dalla relazione: "la determinazione è negazione".

Tuciddide però, continua Sahlins, non si limita a ridurre le strutture sociali e culturali a differenze di natura. C'è come una sorta di confusione nei suoi resoconti, come se talvolta non si capisca chi sia il vero attore della storia. L'origine della guerra del Peloponneso sarebbe da ri-

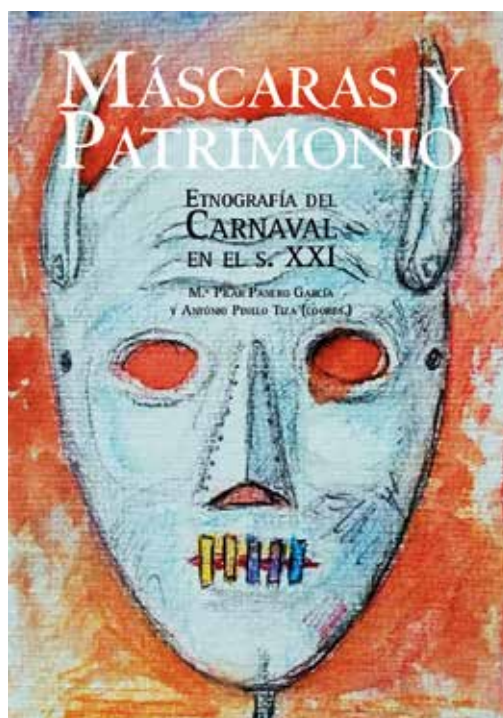
cercarsi nella “potenza affermatasi degli Ateniesi e la paura derivatane ai Lacedemoni”. Bisognerebbe perciò chiedersi se la guerra sarebbe stata diversa senza un Temistocle o un Alcibiade, o se i sovrani figiani avrebbero fatto o meno la differenza nella guerra polinesiana. La questione, si sa, è di quelle che hanno da sempre attraversato il dibattito storiografico: chi agisce nella storia? Stati, eserciti, popolazioni, singoli individui? Sono le condizioni sistemiche o le scelte individuali a determinare il corso degli eventi?

Ecco che in questo libro, prendendo sul serio la cultura e le formazioni sociali che hanno attraversato la storia greca e polinesiana, le cose appaiono più chiare. Possono darsi casi in cui l'individuo è messo nelle condizioni di poter fare la storia (Napoleone ricopriva una carica istituzionale in cui risiedevano i suoi poteri) oppure possono verificarsi congiunture in cui l'individuo diventa determinante, con sua gloria personale, ed divenire motore della storia (si pensi a quei campioni sportivi che rimangono scolpiti nella storia per un goal all'ultimo minuto). Ma, in ogni caso, si tratta sempre di un campo di possibilità predisposto dalla stessa cultura in un determinato momento storico. Restituendo a culture, individui, contingenze la loro dignità di fattori storici, il testo di Sahlins è sicuramente uno strumento utile per ispessire una linea del tempo che, altrimenti, sarebbe mera successione evenemenziale.

Questo volume ci giunge a mo' di monito dei rischi di qualsiasi concezione essenzialista della storia. Secondo Aristofane la storiografia tucididea non faceva gli interessi di nessuno se non dei primi cittadini ateniesi. La natura umana descritta da Tuciddide, in quanto universalizzazione di una parzialità, non era quella degli esclusi dalla società ellenica. Come dice Sahlins “in una storiografia priva di antropologia, i nostri resoconti si riducono alle indeterminanze di una generica natura umana o al senso comune implicito della propria tribù: l'etnocentrismo di quest'ultima, sotto forma di interesse razionale, è spesso preso per l'universalità della pri-

ma”. Sarebbe bene, soprattutto nel nostro presente, essere quantomeno sospettosi di tutta quella pletora di discorsi che, rovistando nel passato in cerca di origini, tradizioni, grandi uomini, teleologie e leggi di natura, costruiscono una storia tutt'altro che neutrale e naturale. Riportare un po' di cultura nella storia significa quindi restituire al passato quella complessità che spesso si vuole dimenticare.

(Carlo Campailla)



MÁSCARAS Y PATRIMONIO

Etnografía del carnaval en el siglo XXI

a cura di María Pilar Panero García y Antonio Pinelo Tiza
Diputación Provincial de Valladolid
Fundación Joaquín Díaz, Uruña (Valladolid) 2023

La raccolta di testi sul Carnevale inizia con un'introduzione in cui viene fornita una breve panoramica dei capitoli presenti nel testo: vengono identificati gli autori e viene delineata, la loro traiettoria accademico-professionale; sono tutti contributi che riguardano rappresentazioni popolari, tra le quali spiccano le mascherate, le celebrazioni carnevalesche e la patrimonializzazione di alcune delle suddette feste.

Il libro mette in evidenza la diversità di questo tipo di festa in tre aree geografiche

distinte: la penisola iberica nord-occidentale, il sud della Spagna con l'ampia regione dell'Andalusia e il carnevale di Alhama de Granada, e l'Italia meridionale, con i suoi carnevali e le maschere tradizionali siciliane. "Saggi" è il nome adottato per la sezione che dedica buona parte delle sue riflessioni alla maschera, mostrando tra i suoi principali attributi la sua versatilità rappresentativa, estetica e simbolica.

L'etnologa Sara González Cambeiro racconta le circostanze, i criteri e gli interrogativi che hanno preceduto la firma, nel 2003, della Convenzione per la Salvaguardia del Patrimonio Culturale Immateriale, la cui stesura è stata promossa dall'UNESCO, in quanto istituzione responsabile a livello internazionale di promuovere la difesa del Patrimonio Culturale dell'Umanità. L'autrice, inoltre, cita alcuni punti deboli come, per esempio, la tendenza omogeneizzante, base della globalizzazione.

L'antropologo della Universidad de Granada, José Antonio González Alcantud presenta un testo che si addentra nell'analisi della maschera come espressione vivida del mistero verso l'altro sconosciuto, come dicotomia tra "noi" e "loro": attraverso un lavoro etnografico sul carnevale di Alhama de Granada (Andalusia, sud della Spagna), ci troviamo di fronte alla rivoluzione di alcuni elementi tipici delle feste carnevalesche. La maschera evoca l'alterità intima, messa in scena attraverso il sé, come espressione rituale del sentimento collettivo. Tuttavia, come sottolinea lo stesso Alcantud, le maschere hanno subito un processo di cambio nella contemporaneità, dove gran parte della loro funzionalità rituale è stata soppiantata da una tendenza che ne privilegia l'aspetto ornamentale e ne attenua il significato cerimoniale originario. Come rito di crisi, rompe con la normatività e la gerarchia della struttura egemonica: i valori vengono invertiti, permettendo, così, anche l'inversione dei ruoli sociali e l'introduzione di spiccati elementi comici: nel caso, per esempio, del genere, dove gli uomini si comportano come le

donne; o della classe sociale, tollerando che i poveri si comportino come i ricchi.

L'antropologo della Universidade de Lisboa, Paulo Raposo, ci introduce nella festa mascherata de "Os caretos". Questa festa si svolge nella regione settentrionale del Portogallo di Tras-os-Montes ed evoca un antico rito di passaggio compiuto dai giovani durante il carnevale del villaggio di Podence. Raposo riflette sulla curiosa traiettoria che ha preso con il tempo questo carnevale, dove partecipano e collaborano congiuntamente reti associative della comunità, forze politiche regionali, locali, accademici e ricercatori/trici. Questo esempio di governance cooperativa ha resistito fino a quando "Os Caretos de Podence" ha ottenuto il riconoscimento di Patrimonio Culturale Immateriale dall'UNESCO nel 2019. Il processo di valorizzazione del patrimonio ha avuto il prezioso impulso di quello che l'autore ha definito "spin mediatico", materializzato da un'intensa presenza nei social network, che ne ha facilitato la diffusione internazionale e ha contribuito, alla fine, alla trasformazione del significato della festa: da identità locale ad emblema della portoghesità. Raposo, conclude, affermando che la crescente turisticizzazione e mercificazione della festa privilegia la spettacolarità del fenomeno piuttosto che l'autenticità, mettendo a rischio il senso simbolico e identitario della stessa.

Ignazio Buttitta, professore di antropologia all'Università degli Studi di Palermo, presenta uno studio sulle caratteristiche simboliche delle cerimonie rituali arcaiche, precedenti all'avvento del cristianesimo. Queste pratiche comprendono il carnevalesco, con la rottura dell'ordine sociale, la sfrenata dissolutezza dei desideri, l'uso di maschere, il rito della semina, l'agonismo. In questa occasione, l'autore analizza il mito della ierogamia, o matrimonio sacro tra divinità, utilizzando il metodo storico-comparativo per spiegare l'aspirazione umana a riformulare l'ordine sociale prestabilito, mentre cerca di recuperare l'origine del tempo. Sia il dramma di Mastro di Campo, che si celebra a Capodanno in provin-

cia di Palermo, sia la maschera tipica del Carnevale di Cattaifi (Scacciuni) in provincia di Messina, riproducono il mito della ierogamia.

Nel successivo testo Rosario Perricone, direttore del Museo Internazionale delle Marionette di Palermo, offre un'analisi della mascherata nota come "Il Mastro di Campo", che si svolge nel mese di febbraio nel comune di Mezzojuso, in provincia di Palermo. Protagonista principale è la maschera del Mastro di Campo, uno strano personaggio col volto coperto da una maschera rossa che cerca di conquistare la sua Regina. Perricone analizza questa manifestazione festosa, sottolineando la funzione comunicativa della maschera: la forza dell'immagine della maschera riesce a coinvolgere nella celebrazione sia gli abitanti del luogo sia i turisti.

Di seguito troviamo l'articolo dell'archeologo e ricercatore Francisco Javier Abarquero Moras, che presenta uno studio dettagliato, sull'origine e l'evoluzione fino ai giorni nostri delle mascherate pagane e dei carnevali delle anime del Purgatorio di origine cattolica. Attraverso un'ampia narrazione delle feste tradizionali della regione di Cerrato di Palencia, città situata nel nord-ovest della Spagna, illustra il processo portato avanti dalla chiesa cattolica per cercare di sostituire gli atti trasgressivi, tipici delle mascherate, con altri tipi di celebrazioni più consoni alla morale religiosa. Il capitolo si conclude con un pronostico infausto sul futuro di queste tradizioni, sia pagane che religiose, a causa dell'effetto inarrestabile dello spopolamento di queste zone rurali.

Successivamente, ci inoltriamo in un articolo sulla musealizzazione della mascherata chiamata "Los Carochos", originaria della città di Zamora di Riofrío de Aliste, che si tiene ogni Capodanno. Questa mostra temporanea è stata concepita e organizzata in occasione della celebrazione del cinquantesimo anniversario del recupero di questa modalità festiva conosciuta nella sua regione come Obisparra. María Pilar Panero e la curatrice del Museo Etnografico di Castilla y León, Ruth Dominguez, ci illustrano i dettagli

dell'allestimento e dello sviluppo della mostra. L'obiettivo principale della mostra era quello di far conoscere ai visitatori un'usanza che fa parte del patrimonio culturale comune: l'Obisparra è una processione pagana in forma di mascherata dal carattere scherzoso e festoso che si celebra nei periodi invernali. Ci sono personaggi fissi che appaiono nella processione con un chiaro simbolismo: la Filandorra, il Cieco, la Zingara, la Dama, il Galantuomo, ecc. L'articolo si conclude affermando che la tradizione, nonostante la sua antichità, è dinamica, il che permette, in tempi di società tecnologica e globalizzata, di rendere visibili espressioni culturali complesse e significative come l'Obisparra, emblema dell'identità della regione di Alistano.

A seguire, il curatore del Museo de los Pueblos Leoneses, Francisco Javier Lagartos Pacho, ci offre, un passaggio attraverso un antico prodotto culturale tipico della zona di León (nord-ovest della Spagna), accompagnato anch'esso dalla maschera. La confluenza dell'interesse per questo processo culturale sia da parte del museo che attraverso il coinvolgimento delle associazioni culturali della regione e il supporto etnografico degli accademici, hanno generato un progetto che sta riuscendo a recuperare, rivitalizzare e diffondere i fenomeni identitari legati alle comunità rurali della provincia di León. I protagonisti di questo carnevale, vestito con i suoi costumi e con maschere colorate, fanno in modo che le giovani ragazze sposabili passino attraverso il rito dell'invocazione della fertilità. In questo caso la maschera non nasconde, ma rappresenta il sentimento collettivo e i tratti identitari delle popolazioni della provincia.

Questa prima sezione di "Saggi" si conclude con un capitolo di Piero Totaro e Giuseppe Genco, rispettivamente direttore e segretario del Centro Internazionale di Ricerca e Studio sul Carnevale, la Maschera e la Satira di Putignano (Italia), creato nel 2015.

Uno degli obiettivi fondamentali del centro è di analizzare le tradizioni e i riti che sono alla base delle feste carne-

valesche celebrate in gran parte dell'arco mediterraneo europeo; l'altro obiettivo è quello di contribuire al progresso regionale della Puglia, sede del centro e luogo dove si svolge uno dei carnevali più antichi e famosi del paese. Gli autori accennano al rallentamento della ricerca causato dalla pandemia, pur riconoscendo che essa ha fornito l'occasione per riflettere sulla realizzazione di nuove azioni, evidenziando soprattutto il profondo senso di appartenenza e di radicamento che il Carnevale suscita.

Il manoscritto prosegue con un breve capitolo intitolato "Creatività e rituale: gli artigiani della maschera" in cui, in un unico articolo, viene reso omaggio al lavoro dei creatori e produttori dell'abbigliamento realizzato per le feste tradizionali delle mascherate e dei carnevali. I quattro autori e ricercatori legati a istituzioni portoghesi (Instituto Politécnico de Bragança, Universidade de Trás-os-Montes): Luís Canotilho, Elsa Morgado, Filipe Canotilho e Levi Leonido, si riuniscono per identificare un gruppo di artigiani delle maschere, dei costumi e degli accessori che danno vita ai rituali carnevaleschi della regione settentrionale di Trás-os-Montes. Essi forniscono una descrizione dettagliata dei materiali utilizzati, della loro provenienza, dei luoghi di lavoro, delle fasi di creazione e dei loro strumenti, della loro formazione e della loro professione e professionalizzazione nell'ambito delle feste carnevalesche.

Il volume si chiude con un reportage fotografico di Miguel Ángel Cruz Sánchez sulle persone mascherate di Trás-os-Montes, e con altre istantanee dell'artista Acácio David Pradinhos, originario di Bragança.

In sintesi, si tratta di un lavoro descrittivo, riflessivo, antropologico, con un ricco supporto etnografico che risalta i valori identitari alla base delle feste delle comunità rurali grazie anche all'aiuto della simbologia della maschera e la ricca simbologia della festa del Carnevale. Il testo sottolinea, inoltre, il prezioso sforzo di collaborazione delle istituzioni sociopolitiche nei processi di patrimonializzazione

ne, e il riconoscimento dell'importante ruolo che esse hanno svolto nelle iniziative museali, nel campo del turismo e nel loro contributo alla rivitalizzazione della festa e del rito.

(Gloria Calabresi)



LOMBROSO E IL SUD

a cura di F. P. de Ceglia, E. De Cristofaro e S. Montaldo
Donzelli, Roma, 2023

Il recente volume curato da Francesco Paolo de Ceglia, Ernesto De Cristofaro e Silvano Montaldo, edito per i tipi di Donzelli (Roma 2023), richiama all'attenzione il rapporto tra Cesare Lombroso e il Sud Italia e invita a rileggere tale densissima relazione fuori da ipoteche culturali e ideologiche e da schematismi troppo affrettati.

Seppure con alcuni slittamenti indietro e in avanti (si pensi al saggio di Simone Baral sulla penetrazione del discorso frenologico nella cultura del Regno delle Due Sicilie, a quello di Maria Teresa Milicia che, ricostruendo le sorti del processo di Angelo Zuccarelli per la sua attività di collezionista di ossa al servizio della scienza, si spinge sino alla più tarda *damnatio memoriae* del medico legale lombrosiano molisano, quello di Liborio Dibatti-

sta sull'evoluzione del pensiero clinico di Nicola Pende o quello di Franco Orlandi su Mario Carrara, erede scientifico e spirituale di Lombroso) l'arco temporale considerato va grossomodo dagli anni dell'Unificazione, quando Lombroso è ancora un giovane ufficiale medico già però attratto e incuriosito dal Sud, sino ad arrivare al primo decennio del nuovo secolo quando è indiscutibilmente riconosciuto quale padre dell'antropologia criminale anche se la sua fama internazionale è ormai irrimediabilmente in declino.

Preme segnalare innanzitutto l'impostazione metodologica che accomuna i contributi raccolti.

Lombroso e i suoi studi sul Mezzogiorno italiano nonché l'intenso confronto con frenologi, psichiatri, giuristi, criminologi, medici, antropologi e etnografi meridionali che anticipano, incrociano o seguono il contributo intellettuale del medico veronese, la stessa storia delle collezioni del Museo Lombroso, come si può riscontrare negli articoli di Maddalena Carli e Nadia Pugliese e di Cristina Cilli, Silvano Montaldo e Marina Sardi, sono stati indagati e illustrati non nel modo più consueto, ovvero a partire dal punto di vista dei "devianti", i degenerati, primitivi e anormali delinquenti meridionali, che in quanto classificati tali sono o sarebbero stati evidentemente a noi più simpatici. Si è preferito piuttosto dare risalto alle ragioni dell'iniziativa e del dibattito scientifico, alla varietà e alla consistenza dei contenuti, alla ricchezza delle correnti e delle polemiche che ne sono derivate, e si è fatta soprattutto la scelta di collocare la personalità di Lombroso e quelle dei suoi interlocutori nel contesto che le ha precedute e formate e in raccordo con le concrete esperienze di vita.

Leggendo i saggi, molti dei quali puntano sui carteggi e sulle collaborazioni, si ha la conferma che il momento biografico permetta di unificare realmente la molteplicità dei tanti percorsi intellettuali. Per il lombrosismo con riguardo al Meridione italiano questo dato è di tutto rilievo. Nella sua analisi critica bisogna fare i conti con quello che alla fine è anche un portato del-

la cultura positivista: è impossibile separare l'individuo dal suo mondo, la vita del pensiero da quella della stessa esistenza individuale e collettiva, "l'esser schiavi dei fatti", per riprendere le parole di Lombroso che Lorenzo Leporiere ha adottato nel titolo del suo articolo dedicato allo spiritismo, una delle più clamorose torsioni intellettuali del medico veronese.

L'interesse scientifico di questi uomini per il Sud e le tante curvature ermeneutiche che lo caratterizzano trovano in effetti il loro più autentico significato se associati, come è stato fatto, ai fatidici incontri che costellano la storia personale di ciascuno, e se collocati nel clima storico e nell'agenda politica del giovane regno d'Italia, così come in quella società profondamente in trasformazione e in quella commistione di scienza, curiosità e gusto per il bizzarro, per le anomalie e le irregolarità che contrassegnano la seconda metà dell'Ottocento e gli inizi del Novecento. Un groviglio di credenze e saperi vecchi e nuovi che fa apparire l'Italia meridionale, come scrive Lorenzo Benadusi, un "rifugio dal mondo moderno", un microcosmo nel cuore della civiltà europea su cui rivolgere la nuova osservazione scientifica.

Il Meridione d'Italia era stato in realtà già oggetto di una progressiva reinvenzione. Non nell'età premoderna europea, quando il Sud è difficilmente percepito con un'identità definita, rilevante e autonoma e quando prevale piuttosto lo sguardo diretto a Oriente. In quel più remoto passato ci sono certo rare eccezioni. Penso ai missionari gesuiti che, forti delle loro esperienze nelle Indie d'America, riconobbero nel Mezzogiorno italiano una vicina India. Ai suoi abitanti 'selvaggi' fu riservato così un certo interesse antropologico e un precoce intento pedagogico e civilizzatore.

È solo però nel corso del Settecento e dei primi anni dell'Ottocento, con l'avallo di una fiorente letteratura di viaggio, che la direzione Nord-Sud conosce una inedita centralità. Nel tardo Ottocento, ai giorni del giovane Lombroso, la situazione è in costante mutamento. Il nuovo *scramble for colonies* è ormai prossimo ad

esplodere, ma il focus non è stato ancora fissato su altre latitudini. Il Meridione italiano continua pertanto, ben oltre questi anni, fino ai primi del secolo scorso, a generare una indiscussa fascinazione perché promette abissi inesplorati e incontaminati, o perché fornisce, come mostra Rosario Perricone attraverso lo scambio epistolare tra Giuseppe Pitre e Lombroso, testimonianze d'eccezione e "materia viva" per rigorosi studi etnografici.

In coincidenza con il processo di unificazione e nella temperie post-risorgimentale, il paesaggio meridionale provoca però anche molto più sospetto e sconcerto. Si è più propensi a spiegare la sua complicata situazione socio-economica legandola a un passato feudale, superstizioso, irrazionale, familistico e rozzo, e dispogliando tale lettura, come illustra il saggio di Rosanna Lavopa dedicato alla letteratura pugliese di brigantaggio, di ogni possibile carattere mitico e romantico. Del resto, l'approccio scienziista ed evoluzionista, che riecheggia interessi che agitano il più vasto mondo della cultura europea, induce a guardare alla nuda realtà effettuale e a spiegare una simile arretratezza come il frutto di una corruzione morbosa e cronica e di una combinata azione ambientale e etnica.

Il saggio di Lorenzo Benadusi sull'eccesso di sensualità a cagione del fattore climatico, quello di Andrea Maraschi sulle pratiche cannibaliche imputate ai meridionali, o infine quelli di Lorenzo Leporriere e Francesco Paolo de Ceglia sugli studi dei fenomeni ipnotici e spiritici ci restituiscono in tal senso ciascuno uno spaccato di tale ambivalente attrazione per il Sud Italia e per il suo esotico primitivismo. Un ambiguo modello tipicamente legato al momento storico di transizione che si stava vivendo e che accentua il carattere documentario degli scritti di Lombroso e dei lombrosiani. A ben guardare, dei *pamphlets* a cui riconoscere oggi quasi una portata classica, e da considerare una via d'accesso allo studio di un segmento del passato nazionale ben definito e piuttosto trascurato dalla ricerca storica.

Per la storia del diritto, il carattere 'esemplare' di questa tradizione è particolarmente evidente. La lettura dei contributi di Lombroso in dialogo con i suoi contemporanei facilita l'incontro e la comprensione di un momento chiave dell'evoluzione giuridica non solo italiana, ma, più in generale, europea e mondiale.

Una conferma la si ritrova anche nel volume in questione. Penso in particolare ad alcuni passaggi del testo di Franco Orlandi su Mario Carrara dove si mette in chiaro il progressivo slittamento dell'uso della retorica della differenziazione naturale, biologica e etno-antropologica, in chiave politico-giuridica. La contrapposizione Nord-Sud giova dapprima a identificare le masse italiane reazionarie strenue antagoniste dell'ordine liberale o a spiegare le difficoltà del processo di unificazione, a vantaggio anche delle stesse élites meridionali che così possono sollevarsi da ogni responsabilità politica. Sarà invece dopo riorientata su più lunghi orizzonti quando si tratterà ormai di difendere l'unità della razza italiana e di marcare l'irriducibilità con gli indigeni delle colonie, giustificando il razzismo anti-africano.

Dal punto di vista ancora più strettamente giuridico, la stagione considerata è poi quella in cui, come documenta il saggio di Francesco Rotondo che si rivolge in particolare allo studio dell'accademia napoletana, si assottigliano moltissimo i confini disciplinari tra il sapere medico e il sapere giuridico, e ci si appresta ormai ad attaccare il mito premoderno ma anche liberale-illuministico del libero arbitrio. Dal punto di vista civilistico questo farà registrare, come mostra Paolo Marchetti che segue Lombroso nella veste di perito in un processo a Teramo su una causa di successione, una nuova competizione tra le ragioni della moderna scienza medica e quelle più conservatrici della giurisprudenza, una competizione che non sempre si risolverà però a favore della prima.

Dal punto di vista penale, gli effetti invece sono più sensibili e innovativi. Il confronto, anche se non sempre pacifico, tra scienza medica e diritto porterà a ricondurre, se non a ridurre, la soggettività

del delinquente al tipo, e cioè alla determinazione oggettiva, e a trarre da queste premesse ogni debita/indebita conseguenza d'ordine politico-criminale.

A tale proposito molti saggi insistono, a ragione, su queste intrinseche contraddizioni del pensiero positivista lombrosiano, contraddizioni piene di significato specie quando applicate allo studio della realtà meridionale. Insistervi, mostrare i chiari e gli scuri di questo dibattito non significa naturalmente volere riabilitare tali dottrine, ma significa piuttosto cercare di oggettivarle, potremmo dire, nella razionalità dei loro scopi. Nel volume in effetti si è cercato di fare proprio questo: indagare, non con categorie morali ma con categorie funzionali, i loro problemi, le aspirazioni, le difficoltà, i successi, le delusioni.

Come chiariscono i lavori di Maria Teresa Milicia, Silvano Montaldo, Marina Sardi e Cristina Cilli, lo sguardo antropologico lombrosiano non può e non deve essere letto trascurando i suoi tratti più severi e truci e la sua sintassi deterministica. Si tratta di una grammatica inevitabilmente capace di orientare in quegli anni e oltre sensibilità e letture razziste, e di offrire argomenti a sostegno persino delle più dure versioni dell'eugenetica. Ma lo sguardo lombrosiano, come ben s'intende attraverso i saggi raccolti, penso anche a quello di Roberta Passione, può vantare dei meriti non trascurabili, in particolare con riguardo alla questione meridionale.

L'impostazione del medico veronese ha certo indotto per le proprie premesse metodologiche alla tenace classificazione dei soggetti "meridionali" negli schemi dei tipi criminologici, ma ha al tempo stesso contribuito a negare l'astratta classificazione obiettiva su cui si imperniava tutto il sistema della scuola classica. L'effetto è stato quello di cogliere perciò il delitto del meridionale o quello che si consuma nel suolo del meridione d'Italia nella sua individualità concreta, strettamente legato sì a presunte peculiarità etniche e biologiche ma altresì dipendente dalle particolari iniquità socioeconomiche. Sul terreno politico-legislativo ciò

significava da una parte porre l'accento sul registro igienista, ma dall'altro anche riconoscere la necessità di intervenire per colmare lo stato di arretratezza e di miseria di quei territori che producevano quel tipo di comportamenti criminali e quelle specifiche forme di illegalità. Allo stesso modo si affermava anche la necessità di costruire, sia pure sul terreno contraddittorio di una teoria deterministica e seppure alla fine avallando mere misure di emarginazione dalla società del reo, una risposta criminale che fosse essenzialmente educativa o rieducativa.

I saggi di Ernesto De Cristofaro e di Simona Melorio, permettono di seguire questa nuova complessa sensibilità applicata allo studio della mafia e della camorra. Proprio in questi decenni, questi sodalizi criminali meridionali, il loro ordinamento e i loro delitti associativi si impongono all'attenzione dell'opinione pubblica del giovane Regno d'Italia. Sono infatti gli anni delle prime Commissioni parlamentari, delle discussioni sui provvedimenti straordinari di pubblica sicurezza, e più tardi dei primi famosi processi. Tra teoria e pratica, le diagnosi in campo, come mostrano i saggi, sono tante e alcune sono certamente pregevoli. Accanto ad affermazioni che isolano i fattori fisici, antropologici, ambientali e si rifanno al razzismo scientifico ottocentesco, vi sono infatti anche diagnosi che indicano la necessità della lotta all'analfabetismo e alla miseria, così come quelle che denunciano la struttura oligarchica della società meridionale, i suoi rapporti clientelari, l'accordo tra classi abbienti e facinorosi, e il carattere consustanziale delle organizzazioni criminali alle istituzioni politiche e economiche. Il lavoro d'osservazione è ampissimo e porta per la prima volta sia a studiare il codice etico e semiotico di queste associazioni sia a gettare luce sul sistema parallelo di ordine e giustizia ad esse legato. Ai nostri giorni, appare come un dibattito ricchissimo che restituisce soprattutto la storia di un paese che ha vissuto una difficile e incompiuta modernizzazione politica.

È interessante notare a tale proposito la varietà delle voci coinvolte, la fecondità degli scambi tra studiosi e politici e la portata delle ricadute di tale scambio sul piano delle rispettive posizioni. Per quanto riguarda in particolare, la riflessione dello stesso Lombroso, colpiscono anche qui le oscillazioni. Ernesto De Cristofaro, attraverso le diverse edizioni dell'Uomo delinquente, mostra come Lombroso si sia misurato con l'eziologia delle mafie ricorrendo dapprima prevalentemente al determinismo biologico, ma finendo poi per condividere anche il paradigma culturalista di Giuseppe Pitrè e la prospettiva storico-sociale di Franchetti e Sonnino. Saranno piuttosto paradossalmente i suoi successori, tra cui significativamente tanti meridionali, a recuperare dal suo metodo soprattutto le variabili antropologiche di matrice biologica o storico ambientale, e a fare un salto di qualità (un salto di perversione) ricadendo in nuove estremizzazioni e pregiudizi.

È proprio l'illustrazione di queste oscillazioni che nel complesso, a mio giudizio, dà un ulteriore valore al volume. La raccolta ha infatti il merito di spingere il lettore a chiedersi quanto, seppure nascosto e apparentemente contraddetto o rimosso, sia rimasto di quell'antropologia, di quel determinismo e di quell' 'eccezionalismo' lombrosiano, se non biologico almeno sociale, quando, attraverso una certa tradizione culturale e una certa 'civiltà' assorbita nella scuola, gli capita di riflettere, a livello teorico e giuspolitico, sull'attuale Mezzogiorno d'Italia e sul divario tra le due Italie: una questione che anche oggi può andare sotto il nome di questione meridionale.

La lettura del volume può in effetti informare, può far scoprire o almeno può far sorgere il dubbio anche a chi si sente immune, che alcune di queste narrazioni del Mezzogiorno continuino comunque a suonare familiari anche se sono diventate per lo più estranee per un processo di rimozione. Si può cioè essere costretti a interrogarsi se e come tali schemi deterministici e confini classificatori continuino a far parte del nostro impensato

e continuino, con funzione assolutoria e autoassolutoria, talvolta a essere oggetto di una ripetizione o di una condivisione involontaria. Verrebbe da dire. Oggi non ci crediamo più, abbiamo superato questo modo di pensare, ma in effetti non ci sentiamo completamente sicuri delle nuove convinzioni, quelle persuasioni, poi non così lontane, sopravvivono ancora in noi, ed è come se fossero in agguato in attesa di una qualche conferma.

La persistente anche se nascosta familiarità di queste narrazioni sul Sud Italia può essere in parte collegata proprio alle intrinseche contraddizioni del pensiero positivistico e ai suoi meriti e demeriti, il cui spartiacque è in alcuni casi sottile, e soprattutto di difficile visibilità e ancor più difficile decifrabilità. Complice può essere, anche, un certo semplicismo materialistico che se non tenuto a guardia tende pericolosamente a espungere dal pensiero positivistico, a far dimenticare, i suoi più feroci accenti scientifici, pseudoscientifici, biologi, quando non apertamente e convintamente razzisti. Accenti aspri che invece i saggi raccolti ci invitano a leggere sì *in context*, nella loro contingenza storica, ma senza una loro sottovalutazione. Si tratta del resto di visioni, come dicevamo prima, che seppure private degli aspetti biologi e scienziati più ingenui tendono a volte a riemergere più sottili e raffinate non solo nelle moderne politiche neo defensionistiche o securitarie, dalle quale magari ci sentiamo più lontani, ma forse anche in quelle, più miti, socio-pedagogiche che ci appaiono invece più apprezzabili.

(Maria Sole Testuzza)



DATOS: GROTT E RACALMUTO

di Angelo Campanella (2023)
CSFLS, Palermo

L'anno 1993 ha segnato un vero e proprio spartiacque nel campo degli studi onomastici siciliani. La pubblicazione del *Dizionario Onomastico della Sicilia* di Girolamo Caracausi (DOS), infatti, ha donato per la prima volta agli studi isolani un repertorio onimico compatto, frutto di uno spoglio certosino di fonti ufficiali afferenti ai campi dell'antroponomastica e della toponimia. La fatale impresa, tuttavia, pur mastodontica, lasciava già al principio intravedere alcuni punti carenti, tanto che lo stesso Caracausi riconosceva la mancanza della «registrazione *in loco* della forma dialettale dei toponimi, sottoposti spesso dai cartografi a una italianizzazione forzata, in qualche caso fuorviante» (p.XXVIII). Repertorio dialettale che, oltre a rivelarsi fondamentale per il tracciamento delle forme originarie – spesso cronologicamente anteriori a quelle dell'ufficialità – si mostrava immensamente più ampio e diramato.

È a partire da questo presupposto che, nell'ambito dell'*Atlante Linguistico della Sicilia* (ALS), le Università di Palermo, Catania e Messina hanno dato avvio al

progetto DATOS (*Dizionario-atlante dei toponimi orali in Sicilia*). L'ambiziosa impresa si propone la raccolta, l'analisi, la cartografazione e la restituzione comunitaria dell'intero repertorio toponimico orale dell'isola, dove «oggetto di indagine capillare e metodologicamente omogenea» (p.12) risulta tutto ciò che del territorio viene nominato.

La caccia al toponimo dialettale, che assume le sembianze di una corsa contro il tempo, si avvia dunque ufficialmente, assommandosi all'ampio ventaglio di inchieste svolte nell'ultimo ventennio tramite tesi di laurea e di dottorato confluite talora in pubblicazioni, tra le quali va annoverato per lo meno il volume di Castiglione, Mannella, Fragale (a cura di) (2022) *Nomi, Cose, Città (e contrade): Ricerche onomastiche in Sicilia con gli studenti di Italianistica dell'Università di Palermo*, CSFLS, Palermo.

Dal momento che ci si è repentinamente trovati di fronte all'estinzione prossima di un patrimonio che è testimone privilegiato della storia linguistica siciliana, la raccolta, come annunciato da Giovanni Ruffino su la Repubblica (*Un archivio per la Sicilia delle contrade*, 02/03/2022), non risulta più rinviabile. Il sistema toponimico, legato emicammente a un *ordito* secolare che ha regolato il suo scandirsi nei tempi ciclici dell'agricoltura, è stato d'improvviso proiettato – a causa dei fulminei mutamenti dell'epoca contemporanea – in uno stato di sempre più percettibile vulnerabilità.

Il volume di Angelo Campanella (2023), *DATOS: Grotte e Racalmuto*, CSFLS, Palermo, inaugura così ufficialmente quella che si prospetta essere una grande missione, configurandosi come l'apripista di una lunga serie di pubblicazioni del Dizionario-atlante.

Il focus di ricerca dello studioso racalmutense ha riguardato in questo caso la sua area d'origine, passando in rassegna i sistemi toponimici delle unità amministrative di Grotte (ALS 332) e, per l'appunto, di Racalmuto (ALS 333). La scelta di un approccio areale, che coinvolge cioè più centri, rientra nelle peculiarità del Di-

zionario-atlante, che preferisce una prospettiva più ampia nei casi in cui, come per i comuni considerati, sia ravvisabile un duraturo binomio storico-culturale.

La ricerca di Angelo Campanella legge tale dualità spaziale in chiave onimica, trovandosi nella fortunata occasione di poterlo fare da due diverse prospettive diacroniche. La prima, un'indagine sul campo svolta all'inizio degli anni duemila e culminata con la realizzazione di una tesi di laurea magistrale inedita dal titolo *Toponimi Nisseno-agrigentini* (2001-2002); la seconda un punto di vista attuale, che, oltre alla georeferenziazione digitale dei toponimi, ha offerto la possibilità di effettuare alcune letture comparative sull'asse storico.

Il metodo di rilevamento sul campo segue il *Protocollo d'inchiesta* teorizzato nel volume di Castiglione M. & Castiglione A. (2022) *Interrogare i luoghi. Obiettivi e protocollo per il Dizionario-atlante dei toponimi orali in Sicilia (DATOS)*, CSFLS, dove a una fase euristica improntata al reperimento e allo spoglio di fonti scritte (come le Carte IGM 1:25000) è stata associata una capillare inchiesta sul campo che ha visto coinvolti diversi informatori locali. Il volume presenta inoltre – come previsto da DATOS in alcuni casi – un'analisi storico-linguistica dello spazio intraurbano, che si somma all'ampia raccolta di toponimi rurali.

Non mancano alcune doverose premesse di ordine teorico - inerenti a questioni tassonomiche sulla struttura, la referenzialità e la stratigrafia linguistica dei nomi considerati – né alcuni *focus* che analizzano nel dettaglio toponimi di particolare complessità informativa. Emblematico, a tal proposito, risulta il caso della zona racalmutese *Fra Decu*, intrinsecamente connessa al Frate Diego La Matina che tanto caro e proficuo si è rivelato per la letteratura sciasciana.

Il repertorio toponimico vero e proprio, infine, è preceduto da una dissertazione storica circa i centri considerati, imprescindibile per proiettare i fruitori del volume all'interno del contesto d'analisi.

Le voci contengono dati di tipologia differente, frutto di un'indagine multiprospettica che vuole indagare più punti di vista possibili. Alla forma popolare posta in entrata, così, vengono comparate le varie occorrenze dei repertori ufficiali, fattore fondamentale tanto per individuare dissimiglianze e similarità, quanto per osservarne i mutamenti diacronici.

Il toponimo dialettale viene in seguito ricondotto a diverse sezioni classificatorie inerenti sia all'analisi strutturale (a seconda che si tratti di un nome semplice, derivato o composto) sia al criterio extralinguistico dell'arealità (che riguarda cioè la differenza tra punti e superfici estese).

Si passa poi al corpo della voce, dove è allocata una dissertazione linguistico-descrittiva del nome che comprende analisi di tipo motivazionale, stratigrafico e geografico. Strumenti principali adoperati in questo frangente sono il *Vocabolario Siciliano* di Giorgio Piccitto, il già citato DOS e il *Vocabolario storico etimologico del Siciliano* (VSES) di Alberto Varvaro; non meno rilievo va concesso infine agli etnotesti. È proprio la viva voce degli informatori intervistati a rappresentare la peculiarità di una collana che vuole dare il giusto risalto allo spazio vissuto e al vissuto nello spazio. Vanno infine a corredo delle voci alcune schede di approfondimento e un consistente apparato iconografico.

L'insieme che si delinea nell'inchiesta risulta variegato. Esso trapassa le sedimentazioni della lingua, attraversando capillarmente i campi della descrizione territoriale e del vissuto antropico. La morfologia e la composizione dello spazio riecheggiano di continuo [*Purteḍḍa di crita* 'Portella della creta' (p.109), *Rrocca rrussa* 'Rocca rossa' (p.112), *Valanchi* 'Frane' (p.116)], così come onnipresenti risultano i suoi elementi naturali, siano essi relativi all'idrografia [*Funtanazzi* 'Sorgenti' (p.60), *Hjumareḍḍa* 'Piccolo torrente' (p.101)], alla fitonimia [*Cuozzu disì* 'Cozzo degli ampelodesmi' (p.125) *Ficarazzi* 'Fichi selvatici' (p.95)] o alla zoonimia [*Cuorbu* 'Corvo' (p.93), *Granci* 'Granchi' (p.99)].

È il territorio stesso che, tramite il sistema toponimico, si fa narrazione dell'attività umana. Dalle frequenti forme relative all'agionimia [*Santa Bbarbara* (p.112), *San Griguoli* (p.113)], si spazia verso i campi dell'antroponomastica [*Frap-pàulu* (p.96) *Ggentili* (p.98)] fino alla narrazione ergologica del paesaggio [*Pirrerà 'Cava'* (p.64) *Mulinu 'Mulino'* (p.105)]. Prevalente, a questo proposito, risulta l'attività estrattiva, che caratterizza buona parte dei racconti etnotestuali. Essa, per di più, traspare in toponimi che la richiamano con modalità differenti: se il nome *Cuozzu d'oru 'Cozzo d'oro'* lo fa tramite «i colori del terreno, che assumono riflessi giallastri per la presenza dello zolfo» (p.58), altri toponimi attuano il processo in maniera meno metaforica, come nel caso di *Mintima*, che denota l'«acqua solforosa che scorre dalle zolfae e, perciò, fetida» (VS/II, p.756).

Gli informatori, per parte loro, non solo chiariscono le forme rilevate, come ad esempio nel nome *Casa Gueli* dove «ancora li proprietari sunnu Gueli» (p.61); ma forniscono anche svariate ipotesi, come per il toponimo *Puntinaru*, dove, alla leggenda relativa all'uccisione di un venditore di *puntini* 'merletti' viene contrapposta un'ipotesi di carattere ergologico relativa a «*chiddu ca minti li chiova nni li selle di li cavaḍḍi* [colui che inchioda le selle per cavalli]» (pp. 64-65).

Suggella la pubblicazione un apparato cartografico composto da tre mappe toponimiche. Esso non solo ha la funzione di mostrare i toponimi georeferenziati su carta, ma si presta a letture di tipo qualitativo. La carta DATOS 1.1, ad esempio, non si limita ad illustrare il solo repertorio toponimico di Grotte, così come la carta DATOS 1.2 non è totalmente rappresentativa di quello di Racalmuto. Esse mostrano molti toponimi appartenenti ad aree amministrative altre, i quali, a causa di determinati eventi storico antropologici, sono percepiti di propria pertinenza da parte degli abitanti dei due centri considerati. La carta DATOS 1.3, infine, illustra le dinamiche di contesa reciproca di alcune zone al confine tra i due

comuni, rappresentandone graficamente le aree di sovrapposizione e i toponimi in esse coinvolti.

Il Dizionario-atlante, così, con il volume di Angelo Campanella, prende le mosse dalla patria sciasciana, restituendo a quelle terre e a quella gente un repertorio toponimico di immensa ricchezza. Non si pone tuttavia come un progetto chiuso e definitivo, in quanto grazie alla sua versione digitale ATOS, (*Archivio dei toponimi orali di Sicilia*) si presta a continue integrazioni effettuabili in rete da parte degli utenti. Questi, tramite l'utilizzo della piattaforma, potranno ampliare i dati raccolti, partecipando attivamente a una ricerca d'interesse collettivo che nei prossimi anni, sullo sfondo dell'urgenza, coinvolgerà quello che risulta essere «il patrimonio toponomastico più ampio e stratificato dell'intero Mediterraneo» (Ruffino 2022).

(Mario Chichi)



VUCIATA KITCHEN MARKET
Il dialetto nel paesaggio linguistico siciliano
 di Giovanna Alfonzetti
 Centro di studi filologici e linguistici siciliani,
 Palermo, 2022

Passeggiando per le strade di una qualunque cittadina siciliana non è infrequente imbattersi in insegne, cartelli, indicazioni stradali in dialetto, magari accompagnati da una traduzione in italiano o corredati da un testo in un'altra lingua. Questi negozi sono l'ennesima manifestazione del processo di «riemergenze dialettali» (Berruto 2006, 119) alle quali assistiamo da anni. La canzone pop e rap canta anche in dialetto, le inflessioni più marcate trovano sempre più spazio nei prodotti televisivi e d'intrattenimento di massa, persino le pubblicità recitano in un improbabile siciliano standard «chista si chiama meravigghia». Insomma, il dialetto, anche se continua a essere stigmatizzato nei contesti più formali, primo fra tutti la scuola, è sempre più utilizzato in contesti comunicativi pubblici e privati.

Il nuovo lavoro di Giovanna Alfonzetti, *Vuciata Kitchen Market*, edito dal Centro di studi filologici e linguistici siciliani e venticinquesimo supplemento al «Bollettino», presenta un'analisi puntuale del paesaggio linguistico della Sicilia centro-occidentale.

L'autrice raccoglie anni di ricerca sul tema definendo il paesaggio linguistico con riferimento allo spazio pubblico da esso marcato mutuando la definizione di Landry e Bourhis:

The language of public road signs, advertising billboards, street names, place names, commercial shop signs, and public signs on government buildings. (Linguistic landscape and Ethno-linguistic vitality. An empirical study.» *Journal of Language and Social Psychology*, 1997: 22-49. 25).

L'analisi del paesaggio linguistico, o *Linguistic Landscape (LL)* come l'analisi delle scritture esposte in un determinato spazio, permette di fotografare la realtà sociolinguistica dello spazio che si sceglie di analizzare, segnalando, per esempio, le gerarchie linguistiche o il prestigio assegnato a un determinato idioma.

Studiosa di linguistica antropologica e sociolinguistica, insieme alla pragmatica, la professoressa Giovanna Alfonzetti insegna Linguistica italiana e Sociolinguistica dell'Italiano presso il

dipartimento di Scienze umanistiche dell'Università degli studi di Catania. Si è interessata ai fenomeni di contatto tra italiano e dialetto, all'italiano regionale siciliano, all'italiano televisivo oltre alla pragmatica della cortesia e della scortesia verbale. Il presente volume approfondisce la ricerca iniziata dalla stessa Alfonzetti nel 2020 con la partecipazione al convegno «La presenza dei dialetti italo-romanzi nel paesaggio linguistico» dell'Università degli studi di Bergamo.

Il volume si sviluppa in cinque capitoli, delineando l'oggetto di indagine nel primo capitolo e il retroterra teorico dal quale l'autrice sviluppa una riflessione sociolinguistica, per poi analizzare la presenza del dialetto nel dominio pubblico attraverso esempi tratti da odonimi, (il caso di Santa Tecla, borgo Marinaro di Acireale che indica con segnali in dialetto i principali punti di costa) e segnali pubblici. Segue il terzo capitolo, il più corposo, che presenta il sub-corpus enogastronomico dei crematonimi dialettali rinvenuti ad Acicastello, Acitrezza, Acireale, Giarre e Fiumefreddo, Giardini Naxos, Taormina, Letojanni, Forza D'Agrò, Sant'Alessio, Nicolosi, Viagrande, San Giovanni La Punta, Biancavilla, Motta Santa Anastasia, Caltagirone, Catenanuova, Canicattì, Caltanissetta, Modica, Melilli e Siracusa. Il quarto riporta esempi del corpus pubblicitario non legato alla sfera semantica del cibo, mentre al quinto sono affidate le conclusioni. La trattazione è corredata dalle attestazioni fotografiche dei testi analizzati: Alfonzetti riporta ben 211 fotografie delle insegne e dei cartelli che costituiscono il corpus, evidenziando la transmedialità dell'analisi svolta.

I dati, estrapolati dalle tesi di laurea via via affidate a studenti della Facoltà di Lettere dell'Università di Catania e raccolti durante ricerche sul campo in spazi pubblici urbani sono poi ordinati in base a tre parametri: dominio, genere e lingua. Così facendo, l'autrice intende distinguere il soggetto produttore del testo, il tenore del messaggio e la lingua o le lingue in cui questo è stato espresso. I punti di raccolta non sono stati scelti in

funzione di loro specificità, quanto per la maggiore familiarità dei raccoglitori-tesi o della stessa professoressa Alfonzetti dei luoghi indagati.

Benché l'autrice abbia deciso di escludere dal presente volume un'indagine condotta attraverso un lemmario, il dato linguistico è, *ça va sans dire*, di assoluta centralità. Servendosi di raggruppamenti tipologici a costituenti – come unità monolingui, bilingui, trilingui e plurilingui dialettali, giochi linguistici – Alfonzetti predilige un approccio qualitativo, volto pertanto ad alcuni esempi del ricco corpus raccolto, e pone particolare attenzione allo *storytelling* pubblicitario che l'esercizio commerciale lega al suo nome.

Da ciò si evince lo statuto attribuito al paesaggio linguistico: questo è inteso come espressione culturale in senso lato, non sganciando il testo dalla situazione comunicativa in cui si trova, non un repertorio o un corpus ma un'analisi transmediale in prospettiva geosemiotica.

Il concetto di paesaggio linguistico non è nuovo nella disciplina ma sta attualmente godendo di particolare attenzione da parte della comunità scientifica. Si ricordano, a tal proposito, i contributi di Francesco Scaglione per il contesto palermitano e di Selene Tumminelli, Jessica Tallarita e Roberta Bivona per i contesti nisseno, saccense e gelese contenuti nel volume "Nomi, cose e città" anch'esso edito dal Centro di studi filologici e linguistici siciliani e curato da Marina Castiglione, Marco Fragale e Pier L. J. Mannella. Si segnala, inoltre, con le dovute differenze, un'altra ricerca sul paesaggio linguistico di aree contrassegnate da plurilinguismo: "Il paesaggio delle valli. Il linguistic landscape dell'Alto Adige/Sudtirolo" di Silvia Palermo.

Emerge chiaramente come la presenza e la funzione del dialetto siciliano nel paesaggio linguistico dei centri indagati siano legate alla sfera semantica del cibo e si esprimano nei creatonimi. L'associazione tra dialetto e cibo rimane la più forte e ne è la prova la presenza preponderante dei nomi di ristoranti, generi alimentari, botteghe e pizzicagnoli. La narrazione del

legame profondo tra territorio, prodotti enogastronomici locali e dialetto è evidentemente centrale, quasi come a voler restaurare il legame tra referente e segno linguistico sottoposto all'usura del tempo e alla pressione della lingua tetto.

Se la genuinità è un elemento fondante del discorso sul cibo, allo stesso modo per designarlo verrà scelta un'insegna "genuina", cioè in dialetto. Evidentemente l'associazione tra termini in dialetto e parole straniere secondo il modello "Lognina: restaurant sea food oyster bar" esplica un preciso discorso che vende un prodotto contemporaneamente genuino, nuovo, "recuperato" ma comunque moderno, rifunzionalizzato, internazionale. Insomma, le pescherie si trasformano in "concept fish markets" senza perdere il legame forte con il prodotto, la sua filiera e il territorio.

Un esempio è il nome del ristorante di Catania "Vuciata. Kitchen Market" che dà anche il titolo al volume. L'unità bilingue stabilisce un legame con il luogo che ospita l'esercizio commerciale; quindi, *Vuciata* perché situato nel mercato storico del mercato del pesce, *kitchen* e *market* perché si fa riferimento alla ristorazione. Il composto, segnala Alfonzetti, è tipico per un'altra ragione: inserisce in testa al composto l'ideale seguito dallo specificatore. I nomi, inoltre, inserendosi comunque in un contesto semiotico ben diverso dall'oralità o dalla pagina scritta, sono analizzati anche per la loro salienza percettiva.

Si registra così una forte presenza della lingua inglese o di adattamenti al sistema inglese nelle insegne di dominio privato, segnalando ancora una volta la posizione privilegiata di cui gode tale lingua. Parlare inglese, o comunque rimandarvi con solo un affisso o una commutazione di codice sembra permettere all'esercizio commerciale un respiro internazionale o una maggiore attenzione da parte dell'avventore. Il dialetto, inoltre, si afferma sempre più nella comunicazione commerciale di ristoranti, bar e pub presenti in zone centrali e della movida dove la prima lingua di apprendimento non è più il dialetto siciliano. Si attesta, insomma, un riutilizzo

pubblicitario del dialetto per comunicare un processo di localizzazione, di ricerca di materie prime di alta qualità e di attenzione al territorio.

Per concludere, il campo di indagine si presta a molteplici e altre analisi, sia da un punto di vista strettamente linguistico, sia da un punto di vista semiotico.

L'augurio è costituire un corpus ancora più sostanzioso che tenga conto della realtà siciliana tutta, ampliando il campo di indagine in collaborazione con l'ateneo palermitano e messinese.

(Elena Sofia Zaccone)