

Un laboratorio di lettura: *Politiche dell'inquietudine* di Berardino Palumbo¹

Giovanni Pizza, letizia bindi², Gian Luca Grassigli,
Luca La Rovere, Andrea Filippo Ravenda

Su *Politiche dell'inquietudine. Passioni, feste e poteri in Sicilia*, di Berardino Palumbo [Giovanni Pizza]

Innanzitutto grazie a Ferdinando Mirizzi che accoglie senza esitazione su queste prestigiose pagine della rivista da lui diretta il nostro laboratorio.

Ho organizzato all'Università di Perugia un gruppo di lettura di un testo dello stimato collega Berardino Palumbo, docente di antropologia sociale presso l'Università di Messina, *Politiche dell'inquietudine. Passioni, feste e poteri in Sicilia*, perché ritengo che questo volume costituisca un libro molto importante tra i vari volumi e i numerosi saggi pubblicati da Palumbo sulla Sicilia. Esso uscì nel 2009 per Le Lettere, casa editrice di Firenze, e alla mia lettura si colloca nella vicenda dell'antropologia italiana come un contributo importante, per i vari motivi che intendo ora qui discutere.

Credo che *Politiche dell'inquietudine* costituisca un testo fortemente etnografico condotto in un contesto da ritenersi privilegiato: l'esplorazione dell'intimità culturale siciliana nei rapporti fra le politiche del sé, i processi di incorporazione e la genesi dello spazio pubblico. Probabilmente meno noto di altri testi di Palumbo, questo lavoro segnala l'importanza e la necessità di studi antropologici basati sull'etnografia delle forme reali attraverso le quali lo Stato nazionale italiano si è andato strutturando, in maniera sempre complessa e contraddittoria, nei corpi e nelle coscienze dei cittadini, in un'area specifica del nostro Paese.

Il gruppo di lettura è stato così composto: Letizia Bindi, docente di antropologia culturale presso l'Università del Molise, Gian Luca Grassigli, docente di archeologia presso l'Università di Perugia, Luca La Rovere, docente di storia contemporanea presso l'Università di Perugia, Andrea F. Ravenda, docente di antropologia culturale presso l'Università di Torino, coordinati dal sottoscritto presso l'Ateneo perugino. I quattro scritti del laboratorio rispecchiano formazioni, percorsi e ambiti diversi, ma sono tutti orientati da una considerazione: per la forza etnografica

¹ B. Palumbo, *Politiche dell'inquietudine. Passioni, feste e poteri in Sicilia*, Firenze, Le Lettere, 2009, 481 pp.

² L'uso delle minuscole non è un refuso, ma è voluto dall'autrice.

e teorica, la capacità di riconfigurare i problemi scientifici, la ricchezza dei temi nonché la qualità della scrittura questo libro di Palumbo attrae i lettori oltre i confini accademici e disciplinari, avvicinandoli alla conoscenza concreta e situata della vita politica, quotidiana e intima, dello Stato nazionale italiano in area siciliana.

Diviso in due parti, ciascuna contenente tre capitoli, nonché incorniciato da una introduzione ampia, da un capitolo conclusivo e dagli indici dei nomi, dei luoghi e degli argomenti, *Politiche dell'inquietudine* è, per me, un contributo all'*Antropologia della violenza*, pur se tratta anche diverse altre tematiche: la memoria, il rituale, la mafia, le poetiche del sé, osservate sia separatamente nel contesto festivo, mafioso e religioso a partire dall'esperienza, mascolina, dei fuochi d'artificio, sia nei loro intrecci, com'è nel caso importante degli *inchini* delle *vare*, le statue religiose portate in processione, tema rispetto al quale di recente Palumbo ha poi scritto un libro e dedicato vari articoli. Secondo me, attraverso l'etnografia di Palumbo si dispiega una capacità di cogliere soprattutto ciò che fluttua ai margini dei molteplici campi socioculturali esplorabili e inestricabilmente intrecciati. Per esempio, per sviluppare il concetto di *Economie morali*, egli parte da alcune forti note etnografiche relative a un'escursione didattica degli studenti sul proprio terreno situato in Sicilia orientale:

Catalfaro, 20 maggio 2002.

È oramai mezz'ora che i ragazzi sono chiusi in cucina. Mi chiedo cosa stiano facendo, visto che l'ora di pranzo è passata da tempo: incuriosito, decido di entrare nel piccolo locale al pian terreno del "ranch". Li trovo a discutere, seduti intorno al tavolo: hanno facce scure, ma più di tutte mi colpiscono quelle dei due spagnoli, Jorgi e Isabela, gli "erasmus" di Valladolid che si sono aggregati ai "miei" studenti messinesi per lo stage a Catalfaro. Mi salutano appena, ma, quando gli chiedo cosa stia succedendo, rispondono con inattesa verve: «Questa mattina il perro (il cane) – dice Jorgi con il suo recente italiano – ha fatto i piccoli, ma Tzio Nino ne ha preso uno e lo ha buttato nella cassa (il cassonetto). Lo abbiamo tirato fuori e gli abbiamo dato da bere e da mangiare. Però lui è tornato, lo ha preso e lo ha buttato un'altra volta nella cassa e ha detto che moriva lo stesso [lungapausa]. Non si fa così»³.

Leggiamo dunque un libro estremamente ricco nel quale, attentamente, si possono comprendere le passioni e le astuzie dell'etnografia siciliana che emergono da un dialogo serrato con Talal Asad, Michael Herzfeld, Carlo Severi, Yvonne Verdier, Jeanne Favret-Saada e molti/e altri/e protagonisti/e dell'antropologia contemporanea e delle scienze sociali, con un'attenzione sempre molto forte ai dibattiti antropologici correnti.

Quando dico che il testo è *etnografico*, senza distinzioni tra etnografia e antropologia, intendo evocare almeno tre cose:

– primo, il libro contribuisce a rinnovare alcune nozioni chiave dell'antropologia a partire dall'esperienza concreta e di lungo periodo di osservazione e parteci-

³ B. Palumbo, *Politiche dell'inquietudine*, cit., p. 235.

pazione emotivamente densa a specifici contesti culturali, in questo caso siciliani e quindi meridionali italiani;

– secondo, in prospettiva etnografica, *Politiche dell'inquietudine* sembra praticare un doppio movimento di avvicinamento e di allontanamento dalla tradizione antropologica italiana, rivendicando l'appartenenza a essa e al contempo esercitandone la critica;

– terzo, affrontando un'etnografia della Sicilia, il testo dipinge un modo molto diverso di fare etnografia della religione; non è modificata la preferenza *italiana* per l'argomento rituale-religioso (elemento che anni dopo Palumbo avrà modo di sottolineare ampiamente), ma ne sono trasformati gli assunti di base che si sono andati cristallizzando nella vicenda del nostro Paese.

L'antropologia italiana è osservata nei modi in cui ha spesso favorito una visione dell'etnografia come "rapido" percorso a carattere filologico e storico (argomento sul quale l'autore si è intrattenuto poi nel volume del 2018, *Lo strabismo della DEA*)⁴. Un metodo del tutto nazionale-popolare e non ispirato al modello internazionale dell'etnografia cui si riferisce questo libro palumbiano che intende invece riflettere, appunto dal versante antropologico ed etnografico, su categorie come *politico, religioso, società civile, spazio pubblico, secolarizzazione e modernità*.

L'antropologia palumbiana sottolinea l'intreccio tra tali sfere e, pur rivendicando la propria appartenenza al mondo italiano, si muove benissimo in campo mondiale. Non c'è bisogno da parte mia di evocare l'"originalità" di Ernesto de Martino (1908-1965), padre fondatore della nuova antropologia italiana, quasi fosse un'arma a doppio taglio che talora si ritiene utile per valorizzare la tradizione della ricerca antropologica italiana, talora si evoca invece per sottovalutare le capacità etnografiche sul campo del nostro antropologo più noto.

Cosa è *l'inquietudine*? Personalmente ritengo che nel 2009 questo concetto fosse l'esito di un percorso di lettura etnografica precisa e di profonda durata da parte di Berardino Palumbo, ma anche che indicasse un lampo davvero attuale dell'avvenire. Mi spiego meglio.

Certamente le *politiche inquietudini* hanno a che fare con la palumbiana etnografia storica delle fazioni religiose di Catalfaro. Palumbo citava un antico documento sulle *politiche inquietudini* del fazionalismo religioso studiato e la sua scelta di titolazione risultava particolarmente felice, perché gravida di conseguenze politiche attualissime (probabilmente nel 2009 di là da venire), sulle inquietudini profonde del nostro tempo. Inoltre, il tema delle *figure inquiete* era stato toccato, su un piano simbolico, dall'antropologia italiana proposta nel 1989 da Francesco Faeta nel suo *Le figure inquiete*⁵.

Già l'ampia *Introduzione*: "come il palio di Siena"⁶, prendendo a prestito l'e-

⁴ B. Palumbo, *Lo strabismo della DEA. Antropologia, accademia e società in Italia*, Palermo, Edizioni del Museo Pasqualino, 2018.

⁵ F. Faeta, *Le figure inquiete. Tre saggi sull'immaginario folklorico*, Milano, Franco Angeli, 1989.

⁶ B. Palumbo, *Politiche dell'inquietudine*, cit., p. 69.

spressione di una giornalista del quotidiano «la Repubblica», riesce a tenere insieme insieme feste “popolari” e corse clandestine di cavalli in un accostamento etnografico critico e inquieto (*Lo sguardo inquieto*⁷ è il titolo di un più recente libro che Palumbo ha dedicato nel 2020 all’etnografia attraverso l’analisi riflessiva del proprio percorso di ricerca).

Nell’introduzione a *Politiche dell’inquietudine* così Palumbo spiega i motivi che lo condussero prima del 2009 a scrivere il libro che poi verrà pubblicato in quell’anno:

per tentare un qualche punto di ingresso concettuale e dialogico in uno scenario che, fin dai primi momenti della ricerca, appariva connotato da una particolare commistione tra sfera pubblica e sfera privata, tra politica e devozione, tra “società civile” e passioni fazionali. [...] [P]arrocchie che erano anche *partiti*; *partiti*-fazione che, intersecandosi con i partiti politici ufficiali, determinavano l’elezione di consiglieri comunali, assessori, e sindaci; rituali collettivi religiosi (feste patronali, Settimana Santa) che modellavano, nello stesso istante, passioni devozionali e relazioni di potere e mettevano in scena sfide che fissavano o contestavano status individuali e rapporti di forza collettivi; simulacri che, mossi dalle braccia di portatori durante le processioni, commuovevano gli animi, suscitavano emozioni profonde e che, nello stesso tempo, si offrivano alla manipolazione di quanti – persone coinvolte nel “gioco” rituale e politico, in alcuni casi uomini legati alla criminalità organizzata – intendevano determinare il tono emotivo del rituale e, attraverso questo, ottenere precisi effetti politici⁸.

Politiche dell’inquietudine usciva a distanza di sei anni da un libro parimenti ampio e più noto, *L’Unesco e il campanile*⁹, nel quale Palumbo assumeva in pieno le conseguenze pratico-teoriche del suo percorso etnografico avviato in Sicilia orientale negli anni ’90 del Novecento, portando a compimento le idee programmate nei saggi di fine secolo scorso, nei quali aveva coniato l’espressione *processi di patrimonializzazione*, tema poi da lui molto approfondito e che gli è valso numerosissime citazioni nazionali e internazionali, soprattutto nel campo delle antropologie del patrimonio culturale. Probabilmente questo testo del 2009, a mio avviso ancora più importante, appare forse più complesso di quello precedente poiché mette radicalmente in discussione il sistema nel quale si è vissuti. Le prospettive in esso esposte, come in quello precedente, però, allora, nel 2009, non offrivano a Palumbo

grandi possibilità di dialogo nella letteratura antropologica corrente in Italia. Piuttosto ess[e] mostravano un’evidente aria di famiglia con quanto andava emergendo in quegli stessi anni da alcune importanti ricerche storiografiche sulle società cristiane d’Antico regime. Angelo Torre, studioso legato alla tradizione microstorica italiana,

⁷ B. Palumbo, *Lo sguardo inquieto. Etnografia tra scienza e narrazione*, Bologna, Marietti, 2020.

⁸ B. Palumbo, *Politiche dell’inquietudine*, cit., p. 15.

⁹ B. Palumbo, *L’Unesco e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale*, Roma, Meltemi, 2003.

in un volume dedicato ai rapporti tra pratiche religiose, società e potere nel Piemonte d'*Ancien Régime*, era riuscito a porre con estrema chiarezza il problema del carattere pubblico e politico tanto dello spazio religioso, quanto di numerose pratiche cerimoniali¹⁰.

Ci troviamo di fronte a un'etnografia profonda che sa rendere conto della complessità situata in una pluralità multiplanare, risultando ben in grado di cogliere soprattutto ciò che fluttua ai margini dei molteplici campi socioculturali esplorabili e inestricabilmente intrecciati.

Dai signori del tempo, dove si osservano le strategie fisiche di manipolazione del passato performato nelle poetiche del sé, alle retoriche della mascolinità incarnate in tutti coloro che, con passione, partecipano all'allestimento e all'esecuzione dei fuochi di artificio; dalla costruzione pratica del sé ai margini di una cosca mafiosa, che sfuma confini e confonde generi, al ripensamento della nozione di *festa* e di *potere* che investe economie morali e politiche rituali, ci si riferisce alla particolare declinazione che del concetto di economia morale ha fatto Talal Asad, applicando all'antropologia la nozione inventata dallo storico E.P. Thompson.

In questi movimenti si svolge un'antropologia contemporanea della Sicilia che rilegge Pitrè e le sociologie della mafia, ripensandole alla luce di un'etnografia di lungo periodo.

Certo rileggere un libro a più di dieci anni dalla sua pubblicazione è sempre una sfida. Ma la accettiamo perché consideriamo *Politiche dell'inquietudine* un testo classico e per questi motivi la lettura collegiale e attenta di questo studio di Berardino Palumbo può essere importante per l'antropologia oggi.

Salire sul carro. Ripensare una etnografia rileggendone un'altra [letizia bindi]¹¹

Nel Convegno SIAA del 2017 a Catania che aveva per tema ispiratore *Collaborazione e mutualismo. Pratiche trasformative in tempi di crisi* presentai un intervento dal titolo *Strade comuni. Incontri disciplinari e patrimoni bio-culturali tra competenze, attivismo comunitario e politiche locali* all'interno di un panel coordinato da Alessandro Simonicca su *Comunità locali, conflitti e mediazioni patrimonialistiche*. Al panel assisteva Berardino Palumbo e ne scaturì una interessante occasione di confronto in merito al mio intervento. Da quello scambio ho pensato si potesse ripartire per tornare a riflettere sul suo *Politiche dell'inquietudine. Passioni, feste e poteri in Sicilia*, a oltre dieci anni dalla sua pubblicazione. Non è per vuota memorialistica che mi riallaccio a quel convegno, ma perché il confronto che avemmo in quell'occasione si riallaccia perfettamente alle considerazioni che oggi vorrei proporre su questo lavoro e su ciò che quella riflessione proposta da Palumbo ha

¹⁰ Ivi, p. 37.

¹¹ Vedi nota 2.

rappresentato nel panorama degli studi delle pratiche festive, i processi di patrimonializzazione e gli studi critici sulle politiche dei territori.

Politiche dell'inquietudine è un testo denso e sottile, *thick & thin* – verrebbe da dire, con facile citazione geertziana¹². Propone una etnografia di lungo corso, le elaborate riflessioni dell'etnografo nell'intento di seguire lucidamente l'intero susseguirsi dei suoi posizionamenti nel campo, le domande intorno alle forme della restituzione, i puntuali rimandi – anticipatori – al *commitment*, alla responsabilità dell'antropologo nell'area vasta – potremmo dire con termine geo-istituzionale – delle relazioni di campo. Al tempo stesso è denso per il continuo dialogo con le tradizioni degli studi, con le rappresentazioni della festa, con le stratificazioni sedimentatesi intorno alle nozioni di pratica, di devozione, di rituale, di comunità: un insieme di annotazioni volte alla decostruzione delle categorie in larga parte utilizzate nella storia degli studi, inaugurando così un orizzonte ermeneutico del tutto nuovo. È inoltre *sottile* (*thin*) per la finezza delle annotazioni dal campo, per l'acutezza delle osservazioni e delle informazioni raccolte, per la ricognizione minuta dell'intero campo di interazioni politiche e sociali, per la costante auto-riflessività e consapevolezza della postura dell'etnografo.

Parlando di Carresi del Basso Molise, quel giorno a Catania, immaginavo di sollecitare la curiosità e forse anche la replica di Dino Palumbo che, infatti, nel dibattito che seguì a quella mia presentazione, avanzò alcuni rilievi critici e cautele metodologiche rispetto a quanto avevo appena esposto. Trattavo in fondo anche io di *cavaddari*, in certo modo, di cavalieri e di *carriero* o *carristi*, nel mio caso specifico, trattavo di partiti che si erano andati sostituendo nell'ultimo secolo alle famiglie e che si fronteggiavano per i santi, per decidere – almeno nella forma esplicitata, pubblica del cerimoniale – chi l'indomani avrebbe portato in processione l'immagine sacra, maneggiando così il potere simbolico, di prossimità al sacro, e al tempo stesso politico, di primazia sulla scena pubblica per quel tempo. Anche nelle fazioni contrapposte delle Carresi, infatti, si potevano riscontrare le dinamiche competitive, i tratti *maschi* dello scontro, le codifiche delle gerarchie dipendenti dai ruoli nello spazio rituale, dal coraggio e dallo sprezzo del pericolo che andavano poi, anche se non linearmente né semplicisticamente, a trasferirsi nel credito e nella considerazione che certe persone ricevevano nello spazio pubblico, anche se di uno spazio pubblico spesso periferico rispetto all'ufficialità politico-sociale. Anche in Basso Molise era dato riscontrare una profonda e stratificata costruzione nella rappresentazione di questi cerimoniali che, passando per la lettura positivista o tardo-positivista volta a smontare il valore delle competizioni come forma di *sauvagerie* e di attardamento, si volgeva verso forme più contenute

¹² Cfr. C. Geertz, *Blurred Genres: The reconfiguration of social thought*, in «American Scholar», Spring, 1980, pp. 165-179; P. Shankman et al., *The Thick and the Thin: On the Interpretive Theoretical Program of Clifford Geertz [and Comments and Reply]*, in «Current Anthropology», vol. 25, n. 3, [University of Chicago Press, Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research], 1984, pp. 261-280, <http://www.jstor.org/stable/2742797>.

e normate del rituale considerandole più adatte all'eleganza e all'ordine del vivere contemporaneo, in una dialettica tra spazio e modi delle campagne e nuovo ordine del comportamento urbano che è parte della costruzione tardo-positivistica della rappresentazione antiquaria e folklorizzante delle pratiche locali devozionali, magiche e non solo¹³.

Sin qui per ciò che riguarda le prossimità tra le rispettive etnografie, alla comune ricognizione storiografica circa le rappresentazioni della festa che spostavano, tra l'altro – come Palumbo esplicitava con chiarezza nella prima parte del suo lavoro – la lettura dei cerimoniali e delle pratiche devozionali da una chiave per certi versi 'classica' italiana di ascendenza storico-religiosa verso un'analisi sempre più contestuale, interpretativa, connessa alle dinamiche sociali radicate nei comportamenti e delle scelte di economia emozionale e morale espresse attraverso il sistema di significazione del festivo.

Nella sua replica Palumbo contestava in merito alla postura dell'etnografo e alla metodologia di raccolta e definizione dei dati del campo. Partiva da una fotografia che avevo utilizzato per la presentazione del mio intervento in cui io apparivo sopra uno dei carri di una delle tre località basso-molisane che costituivano il campo ristretto dell'analisi dei cerimoniali (anche se l'area di influenza e di relazioni era necessariamente molto più ampia e finiva per estendersi sino a Campobasso per le profonde interazioni con la sede politica regionale), mentre filmavo uno dei momenti di discesa sul percorso di gara prima di una *prova*, per comprendere, seppur parzialmente, percezioni, senso del rischio, incertezza negli appoggi, insomma per esperire in modo tuttavia necessariamente parziale quella sensazione adrenalinica che in molti altri in quegli anni mi avevano raccontato e cercato di spiegare.

Accennavo a quel *salire sul carro* in una doppia valenza: come forma di *enclique* in uno specifico partito, i *Giovanotti* (a seconda dei paesi, in altri casi i *Xhüventjelvet* o i *Fedayn*) – scelta parziale fatta consapevolmente per poter accedere ad aspetti del cerimoniale e a momenti della preparazione delle competizioni rituali che solo a chi veniva *accorpato* al carro erano aperti – e come modalità di etnografia incorporata delle tecniche e pratiche cerimoniali che nel nostro caso si tingevano anche di una speciale valenza di genere, trattandosi di una festa prettamente maschile, in cui le donne si ritagliavano spazi laterali o minori e in cui l'ironia e le battute sulla improbabile partecipazione di una donna a queste pratiche era tutt'altro che infrequente, almeno all'inizio del nostro lavoro. L'etnografia, infatti, era svolta insieme con un'altra collega, Katia Ballacchino, che come me aveva scel-

¹³ K. Ballacchino, L. Bindi, *Animals and/or humans: Ethnography and the mediation of 'glocal' conflicts in the Carresi of southern Molise (Italy)*, in L. Zagato and S. Pinton (eds.), *Cultural Heritage. Scenarios 2016*, IV vol. della collana "Sapere l'Europa, Sapere d'Europa", diretta da L. Zagato, Venezia, Edizioni Ca' Foscari – Digital Publishing, 2017, pp. 124-125; L. Bindi, K. Ballacchino, *Tocca carriere... Note preliminari su una ricerca etnografica sulle Carresi del Basso Molise*, in «Orma», n. 22 [*Sacer Bos. Usi cerimoniali di bovini in Italia e nelle aree romanze occidentali / Usages of cattle in Italy and in Western Romance Areas*], 2014, pp. 18-47.

to di lavorare in modo specifico con il carro opposto, i *Giovani*, carro omogeneo in tutti e tre i paesi.

Palumbo contestava di quel gesto il rischio di manifestare una adesione incondizionata alle regole interne ed esterne dell'ordine festivo che stavamo analizzando e mi chiedeva, tra l'altro – probabilmente in ciò influenzato dalle osservazioni del campo siciliano dove aveva lavorato tanto a lungo e continuava a lavorare –, se avevo tenuto in debita considerazione i rischi di infiltrazioni illegali sottotraccia nelle reti di solidarietà presenti nelle diverse componenti sociali che davano vita al cerimoniale. Di lì a poco, peraltro, sarebbe uscito il suo *Piegare i santi*¹⁴ in cui non a caso sarebbe tornato su questi aspetti più strettamente legati a ordini di illegalità presenti sulla e intorno alla scena festiva e alle proiezioni che in merito a questo erano state prodotte storicamente e più recentemente dai media come forma di ri-tradizionalizzazione e ri-folklorizzazione di un certo meridione in una logica di nuovi *partages* e dislivelli tra urbano e peri-urbano o rurale, tra normato e sregolato, tra presentabile e impresentabile nello spazio pubblico, mediatico e patrimoniale nazionale e internazionale, in quelli che Bendix e il suo gruppo hanno delineato come *heritage regimes*¹⁵.

Io risposi allora, in modo sicuramente insufficiente e parziale, che avevo individuato in quella modalità uno strumento metodologico per percepire in modo più efficace e incorporato l'esperienza concreta del correre con gli animali, la prospettiva da cui si vedeva il terreno dal carro, la percezione d'insieme della *scena* e che, d'altro canto, ritenevo che quel gesto fosse stato letto dal gruppo dei carrieri come una sorta di passaggio di soglia, un entrare più profondo, seppur simbolico nelle dinamiche competitive in un momento assai delicato, tra l'altro, della storia del cerimoniale.

Si trattava, infatti, della Carrese di San Martino in Pensilis del 2015, e in particolare di una delle prove che a marzo generalmente preparano buoi, cavalli, carrieri e cavalieri allo sforzo competitivo del 30 di aprile in cui i tre partiti (Giovani, Giovanotti e Giovanissimi) si sfidano per decidere chi il 2 maggio porterà in processione, dopo le laudazioni del 1, il busto del Santo Patrono per le strade del paese. Nel 2015, alla fine, il 30 di aprile non si era corso: le polemiche animaliste, portate all'attenzione del Procuratore del Tribunale di Larino, su sollecitazione dell'Enpa, l'Ente Nazionale Protezione Animali, determinarono a pochissimi giorni dallo svolgimento del cerimoniale una operazione molto violenta e spettacolare di carabinieri, polizia e Nas che portò a sigillare stalle, animali, carri e qualsiasi altro strumento utile a *correre la Carrese*.

Tutte le prove dei mesi precedenti erano pertanto state accompagnate da questa sensazione molto forte di attacco e di criticità, dalla percezione che il sistema festivo secolare fosse in pericolo e da una forte «chiamata alle armi», per così dire,

¹⁴ B. Palumbo, *Piegare i Santi. Inchini rituali e pratiche mafiose*, Bologna, Marietti, 2020.

¹⁵ Cfr. R. Bendix, A. Eggert, A. Peselman (eds.), *Heritage regimes and the State*, Göttingen Studies in Cultural Property, vol. 6, Göttingen, Universitätsverlag, 2012.

della «gente dei carri» per la difesa delle «antiche tradizioni dei nostri avi» [si tratta di espressioni tutte direttamente impiegate dai testimoni nel corso di conversazioni informali, discorsi pubblici e interviste in profondità, *N.d.R.*]. In due dei tre Paesi – di minoranza etnolinguistica arberëshe – la difesa a oltranza delle pratiche festive attraverso le corse di carri trainati da buoi e sospinti da cavalli si tingeva anche di argomentazioni connesse al recupero e alla difesa delle antiche tradizioni di minoranza e prendeva le linee retoriche di una nuova forma di marginalizzazione e mancata inclusione. In quell'anno – ero sul campo dal 2012 in via preliminare e con ricerche sistematiche dal 2013 – la mia/nostra presenza si intensificò sia come documentazione puntuale di tutte le fasi preparatorie e delle varie polemiche sorte intorno al rischio di potenziale maltrattamento animale, sia per quelle che ugualmente si erano da qualche anno affacciate nel dibattito sul *crowd management*, i rischi per il *pubblico* e per le cose, sia anche come forma di supporto e sostegno nei diversi passaggi di questo tentativo di prima messa a norma che invero non era la prima del sistema carristico basso-molisano¹⁶.

Tra le questioni delicate sul campo, tornavano molti elementi ritrovati dunque nell'etnografia siciliana di Palumbo: il rischio, la violenza, il machismo, la braveria, il segreto, l'autorità, il margine, la parziale illegalità di alcune pratiche, la devozione, come è ovvio che sia, e al tempo stesso cose ancora più recenti e delicate quali le politiche del benessere animale, i dispositivi e le ordinanze parlamentari volte a normare le corse clandestine e conseguentemente anche gli spazi, i fondi di gara, l'uso o il non uso di sostanze dopanti per gli animali, l'impiego o meno di sostanze psicotrope per i cavalieri, il denaro speso per il mantenimento delle stalle di partito e la sua provenienza, gli sponsor di questo tipo di operazioni.

In mezzo, due antropologhe sollecitate a prendere posizione nella diatriba, a fornire il loro *sapere esperto* per risolvere l'intoppo, a dimostrare l'innocenza dei carristi, la cura spasmodica e quotidiana degli animali, la reiterata professione di amore per cavalli e buoi da parte degli uomini dei carri, la loro relazione interspecifica densa e affettuosa, a tratti, persino, l'antropomorfizzazione degli animali come *persone di famiglia* con cui «si trascorre più tempo che con le proprie mogli» [interviste ad alcune donne fidanzate e mogli di uomini impegnati nei carri, *N.d.R.*]. Dalle varie interviste a donne e uomini del carro emergeva, infatti, questo concetto iperbolico come dimostrazione dell'assoluta preminenza della vita carristica nella costruzione delle soggettività degli uomini facenti parte in modo più stretto dell'organigramma di un partito, *le casacche* – per così dire – ovvero tutti gli uomini che a terra e a cavallo o sopra il carro costituiscono il partito e che intrattengono tra di loro innumerevoli livelli di legame e interazione – affettiva,

¹⁶ L. Bindi, *Patrimoni e protocolli. I beni culturali immateriali tra valori globali e pratiche locali come terreno di conflitto e di mediazione*, in «EtnoAntropologia Online», 3 (2), 2015, pp. 39-61; cfr. K. Ballacchino, L. Bindi, *Animals and/or humans: Ethnography and the mediation of 'glocal' conflicts in the Carresi of southern Molise (Italy)*, cit.; cfr. K. Ballacchino, *Patrimoni, territori e sicurezza. Riflessioni antropologiche a partire da nuove questioni glocali*, in F. Amoretti F. (a cura di), *Per una cultura della sicurezza democratica. Il contributo dei saperi universitari*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2021, pp. 291-307.

parentale, lavorativa, spesso, di cooperazione e mutuo aiuto – anche fuori dal tempo festivo.

Salire sul carro, indossare la casacca, pertanto, quell'anno aveva un significato speciale, in quanto siglava anche una sorta di patto tra me etnografa e l'insieme delle componenti del partito stesso, nello sforzo, percepito da tutti come estremo, titanico e a tratti anche inane, di salvare la festa dalle minacce animaliste e dagli attacchi politici che a loro giudizio avevano determinato l'inasprirsi della situazione.

In realtà la questione affondava le sue radici in una ordinanza ministeriale emessa già da tempo¹⁷ che puntava l'attenzione sulle corse clandestine di cavalli e che nel normare in modo puntuale le condizioni secondo le quali era possibile svolgere una competizione tra equidi montati o attaccati a forme varie di sulkies e carrozzini, carretti etc. distingueva in modo perentorio i campi di gara ufficiali dai molti contesti informali, bollati come "clandestini" e con essi anche le competizioni rituali che si svolgevano fuori dai circuiti di gara certificati e accreditati dalla Federazione Italiana Sport Equestri.

La controversia, pertanto, andava a inquadrare l'ordine del devozionale e della competizione rituale in quello della clandestinità e marginalità illegale, individuando una netta dicotomia culturale tra spazi e temporalità cerimoniali legittime e forme a vario titolo considerate eccessive, sregolate, atavistiche, caratterizzate da una commistione chiasmata tra uomini e animali, da una violenza competitiva che già in Pitrè – come faceva notare proprio Palumbo – aveva ricevuto una prima, netta "condanna" come forma di attardamento folkloristico nelle forme della vita ancestrale, ricacciando il dibattito sulle forme di competizione cerimoniale in una opposizione tardo-positivistica tra fasi diverse della organizzazione e codifica dell'espressione culturale collettiva in un contesto, però, del tutto nuovo: quello, cioè, dei processi di crescente e specialistica patrimonializzazione dei cerimoniali e delle feste come elementi di caratterizzazione identitaria – accanto ad altri come il cibo, i canti, le danze – e come volano della valorizzazione e promozione turistica dei territori.

Le richieste che Enpa, Lav e altre associazioni animaliste avanzarono allora nel contesto della polemica contro le Carresi, come già era accaduto in molti altri casi di piccoli palii di paese di cavalli e asini, erano di sospendere ogni attività competitiva, di annullare ogni forma di doping, sollecitazione, pressione, violenza per ottenere dai cavalli e dai buoi performances più competitive e di individuare forme alternative di celebrazione.

Intorno a questa richiesta, rappresentata nel procedimento giudiziario avviato presso il Tribunale di Larino, furono proiettate le immagini più cruento degli ultimi anni di corse (incidenti, cadute, animali abbattuti), fu esasperato il conflitto

¹⁷ *Ordinanza contingibile ed urgente concernente la disciplina di manifestazioni popolari pubbliche o private nelle quali vengono impiegati equidi, al di fuori degli impianti e dei percorsi ufficialmente autorizzati* («GU», Serie Generale, n. 207 del 07.09.2009) e quindi riconfermata con cadenza regolare fino all'ultima versione del 2017 (17A06024) («GU», Serie Generale, n. 200 del 28.08.2017).

tra nuove sensibilità animaliste e nuova etica post-umana, furono estremizzate le rappresentazioni dei comportamenti rituali come isterismi devozionali incomprensibili per la tarda modernità, fu accentuato l'elemento di violenza e prevaricazione che i carrieri avrebbero avuto verso gli animali e verso coloro che hanno a cuore il loro benessere.

Non ho modo in questo contributo di ripercorrere la traiettoria e la vicenda puntuale di quella trattativa che si risolse, dopo un anno di sospensione totale delle corse, in un ripristino mediato (nel 2016, ad esempio, si concesse a San Martino in Pensilis di correre solo per mezzo tracciato di gara impedendo l'arrivo in paese e il passaggio rituale sotto l'arco per terminare davanti alla Chiesa madre) e fortemente normalizzato delle pratiche cerimoniali. Mi limito a dire che furono elaborati e attivati protocolli, controlli, analisi, commissioni veterinarie preposte al controllo di ferrature, verifiche delle condizioni degli animali, disciplinari per i cavalieri, imposizione dell'uso dei mezzosangue anziché dei purosangue, copertura dei suoli con materiale adeguato ad attutire i traumi e le cadute, cambio delle imboccature, delle ferrature, diari di stalla, numeri assegnati, irreggimentazione e cordoni di protezione dei percorsi di gara. Questo determinò reazioni diverse da parte delle diverse componenti locali: membri e partecipanti dei diversi partiti, popolazione diffusa, rappresentanti delle istituzioni nei loro vari livelli e della Chiesa locale e sovra-locale.

Molti nel corso di quella stagione concitata fatta di avvisi di garanzia, proclami politici, chiacchiere di paese, ansia dei carristi e poi nei due anni che seguirono, prima della forzata interruzione dovuta alla pandemia, finirono per *salire sul carro*: lo fece almeno uno dei sacerdoti dei tre paesi, ergendosi a paladino delle tradizioni come elemento di ancoraggio identitario e legame al passato, lo fecero il Presidente della Regione e l'Assessore regionale alla Cultura e al Turismo promettendo di supportare con fondi regionali la *gente dei carri* a difendersi e ad attrezzarsi per affrontare le regole imposte dalla nuova normativa. In questo senso la cautela di Palumbo nel chiedermi di riflettere sul *salire sul carro* era opportuna e mi ha suggerito, negli anni successivi, una riflessione ulteriore sulla mia postura rispetto a quel campo.

In *Politiche dell'inquietudine* viene a più riprese posto il problema del posizionamento rispetto al campo. Lo aveva fatto attraversando la letteratura teorico-metodologica e approfondendo in particolar modo i più recenti approcci auto-riflessivi alle discipline demo-etno-antropologiche, le cautele metodologiche derivanti dalla complessità degli approcci interpretativi, la decostruzione degli oggetti e delle *agencies* operanti nel campo. Pensando, a mia volta, a quel campo ambivalente e controverso rappresentato dai paesi basso-molisani, dalla loro articolata ridondanza di sedimentazioni storiche (i rapporti tra poteri ecclesiastici e *governance* istituzionale), dalla complessità delle loro aspettative di visibilità e sviluppo turistico, mi sono chiesta dunque che indicazioni ci abbia fornito il lavoro di Palumbo in merito al ruolo che oggi l'etnografo può ed è chiamato a svolgere nel campo o, più correttamente, col campo.

Reti

In una delle feste che precedettero, nell'area basso molisana, l'anno della sospensione dovuta al procedimento giudiziario sollecitato dalla querela delle associazioni animaliste, mentre passavo nell'area di gara in attesa che i carri arrivassero, la popolazione locale stava ammassata tra i muri delle case e le reti elettrosaldate che erano state obbligatoriamente disposte per tenere separati i carri e gli animali e gli uomini impegnati nella corsa rituale dal *pubblico*. Una signora con le mani aggrappate alla rete, le dita che filtravano tra i riquadri, mi disse: «Lo vedi come ci hanno ridotti, ci hanno messi in gabbia. Una volta correvamo con i carri lungo tutta la strada».

C'era in quella frase la condensazione nostalgica di un tempo di libertà perdute, un tempo di innocenza e incoscienza, senza calcoli del rischio e senza timori di controlli, sanzioni, blocchi. Al tempo stesso c'era una evidente proiezione ideologica. Le regole urbane, procedurali del nuovo ordine normativo, ingabbiavano, escludendole, le persone che un tempo correvano con i carri: ciò che era dentro – il tracciato di gara – in certo modo era libero, ciò che era fuori, tenuto fuori dalla rete protettiva – più in là sarebbero state le barriere modello ippodromo lungo tutto il percorso – era una gabbia, in una interessante inversione che è anche segno di un ripiegamento dei partecipanti verso un ipotetico *noi, qui* protettivo e per certi versi consolatorio.

La percezione di una certa illegalità della devozione e dell'emozione rituale derubricata a pratica da contenere è emersa con forza in questi anni di progressiva regolamentazione e sterilizzazione degli eventi in nome del contenimento del rischio, della *security & safety* dei cerimoniali. Lo stesso uso della denominazione *evento* (la definizione recente, ad esempio, di *event manager* anche per la gestione di tutti gli aspetti organizzativi delle feste di tradizione) plasma in modo prepotente la rappresentazione delle pratiche devozionali, sottraendone in larga parte la componente sacrale, puntando sull'aspetto festivo-evenemenziale, performativo e mediatico-commerciale. Il rituale competitivo si fa così *leisure*, spettacolo, gestito da organizzatori professionisti, controllato, confezionato, oggi più che mai, dinanzi alla crescente richiesta di sicurezza, distanziamento, decontaminazione.

La forza eversiva così come la natura mediana di queste pratiche, tra formale e informale, sembra sempre meno adatta al tempo della contemporaneità, alle *smart cities* così come ai borghi rigenerati e allora si rispolverano antiche linee retoriche secondo cui queste manifestazioni violente della competizione sociale tra parti contrapposte di una stessa collettività vengono a essere considerate inadeguate, attardate, eccedenti, un po' come nella definizione data dallo stesso Pitrè, di pratiche

tollerabili in certi paesi di provincia, non hanno ragione di ripetersi in una grande città, in un corso popolatissimo, in mezzo a gente che pur di godersi lo spettacolo bestiale, non avrebbe timore di farsi spezzare una gamba o fracassare un cranio¹⁸.

¹⁸ G. Pitrè, *Feste patronali in Sicilia. Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane* [1900], vol. XXI, rist. anastatica, Palermo, Il Vespro, 1978, p. 18.

Al tempo stesso questi campi così controversi e violentemente competitivi ben si prestano a rappresentare tutti i livelli, anche i più profondi, della conflittualità sociale, culturale, economica e politica, le *economie morali*¹⁹ seppure una lettura un po' schematica troppo spesso li abbia ridotti – come Palumbo opportunamente segnala – a una sequenza di dicotomie oppositive talora poco accurate e scarsamente calzanti: ufficiale/clandestino, legale/illegale, noi/loro, religione/politica, società civile/sfera pubblica, ma anche, specie in certi contesti, Stato/mafia²⁰. Allora le reti che ingabbiano i cerimoniali e le devozioni contemporanee, pretendendo di normarli diventano anche le relazioni assai poco schematiche, irregolari, segmentarie che si realizzano tra le diverse componenti del contesto sociale e culturale di realizzazione della pratica.

Si ripropone con forza – e su questo *Politiche dell'inquietudine* è un contributo cruciale sul tema – la questione dell'*agency*, dei soggetti che fanno cose e hanno facoltà di decidere, nei contesti delle aspettative connesse alle pratiche cerimoniali condivise, il tipo di investimenti emotivi in atto sulle *scene festive locali*. Si riarticola, dinanzi alla trasformazione e alle pressioni ricevute dal cerimoniale, una relazione tra sacro e politica, in un ordine diverso da quello cui ci hanno abituati le riflessioni di Bloch, Dumont e tutta la linea di riflessioni che su questo provengono anche dalla Scuola italiana di studi storico-religiosi. Una relazione in cui i generi e le categorie si confondono, in cui una certa idea di sacralità e devozione scivola in secondo piano per lasciare spazio a calcoli politici immediati, alla violenza «di azioni rituali aggressive nella *sfera pubblica*»²¹ in una articolazione ermeneuticamente prorompente tra politiche del sé attive nelle pratiche festive (Verdier, de Certeau) e la più consueta associazione critica tra feste e poteri²².

Metafore, memorie, luoghi

La riflessione di Palumbo prendeva spunto (cap. 1) da una metafora utilizzata da uno degli attori locali interpellato in merito alla illegalità della pratica di corsa “clandestina” che si stava consumando e cui stavano assistendo. Diceva, infatti, uno di quei testimoni che in fondo quelle corse erano «come il Palio di Siena» e proprio intorno alla complessa ambivalenza di quella associazione tra il contesto competitivo siciliano e lo *storico* Palio senese, Palumbo intesseva una attenta analisi delle auto ed etero rappresentazioni dell'ordine festivo: ridimensionamento della carica eversiva delle competizioni vietate, contenimento o occultamento degli

¹⁹ Cfr. T. Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003.

²⁰ B. Palumbo, *Politiche dell'inquietudine*, cit., pp. 283 e sgg.

²¹ Ivi, p. 21.

²² Cfr. B. Palumbo, *L'Unesco e il campanile*, cit.; F. Faeta, *Il sangue, la rosa e il cardo. Note sul corpo in un contesto rituale*, in G. Pizza (a cura di), in «Etnosistemi» [*Figure della corporeità in Europa*], V, 5, 1998, pp. 59-72; E. Chao, *The Maoist Shaman and the Madman: Ritual Bricolage, Failed Ritual, and Failed Ritual Theory*, in «Lares», vol. 14, n. 4 (nov.), 1999, pp. 505-534.

aspetti connessi al rispetto del benessere animale, contenuta – almeno in apparenza – carica devozionale di alcuni momenti del cerimoniale.

Avevo notato già nella prima lettura quell'associazione fatta dagli attori locali: io, toscana di origine e da sempre prossima al mondo dei cavalli, memore delle mie antiche frequentazioni delle contrade da bambina, in visita da parenti e amici di famiglia. Quando mi ritrovai a relazionarmi col campo basso-molisano delle Carresi e, più tardi, quando fui coinvolta, in qualità di etnografa e attore in qualche modo riconoscibile sulla scena pubblica locale, nella controversia sorta intorno alla loro legittimità dapprima per le questioni di benessere animale, successivamente per quelle di sicurezza per gli astanti e controllo della folla, notai subito che anche nel contesto carristico veniva utilizzato a più riprese e con forte carica polemica il riferimento al Palio senese come pietra di paragone, in questo propriamente metaforico di quanto stava succedendo nel loro contesto.

Quando commentavano, infatti, l'*accanimento* con cui, a loro giudizio, animalisti, istituzioni, tribunali, forze dell'ordine si erano scagliati contro le loro corse di buoi, cavalli e carri, spesso gli appartenenti ai partiti carristici finivano per ripetere che questo accadeva perché le Carresi erano in Molise, che i loro paesi contavano poche migliaia di abitanti, mentre invece a Siena – dove «la gente», altre volte «le istituzioni», altre volte ancora «i politici» – «ci tenevano davvero alle feste», il Palio si correva anche se i cavalli cadevano e talvolta si ferivano o morivano e se le misure di sicurezza non erano rispettate²³. Sviluppavano quindi quel discorso tra rivendicazione localistica, rassegnato adagio meridionalista e critica al valore prettamente economico delle feste: dietro le Carresi non c'era il giro di soldi del Palio, non c'era l'Eurovisione, le istituzioni non erano a supporto e tutela dei carri e dei Partiti mentre quelle senesi erano le prime a credere nel valore del Palio perché avevano da guadagnarci e farsene vanto e poi c'era la *mucca del Monte* (dei Paschi) da cui prendere lauto sostegno per le Contrade, mentre le stalle dei Partiti di Carrese piangevano miseria e si reggevano solo sul contributo delle famiglie, già di per sé impoverite dalla crisi economica regionale.

Continuavano, inoltre – per riprendere i toni espliciti della “metafora” utilizzata dai *cavaddari* siciliani – dicendo che le irregolarità, il doping, l'estremizzazione della velocità e dello sforzo c'erano state anche a Siena e che anche loro col tempo si erano autoregolati, ma che erano sempre stati sostenuti e *coperti* dalle istituzioni e dai *politici* locali.

Questa commistione tra violazione delle regole ora divenute pietra dello scandalo, copertura e interesse dei politici, presenza di supporti economici rilevanti dovuti alla Banca di città e a interessi economici importanti che giravano intorno ai numeri – turistici, mediatici, di indotto – della festa, era, in quegli anni di continua polemica e commento alle «ingiustizie del sistema contro le Carresi», un vero

²³ Sulla progressiva regolamentazione del Palio senese, al contrario: cfr. A. Broccolini, *Intangible Cultural Heritage Scenarios within the Bureaucratic Italian State*, in R. Bendix et al. (eds.), *Heritage Regimes and the State*, Gottingen, Universitätsverlag, 2012, pp. 283-302.

cliché nelle conversazioni e aveva alimentato una vera venerazione per i Senesi che avevano saputo difendere più di altri «la loro tradizione, la loro identità».

A nulla valevano le nostre repliche, il fatto che – dati alla mano – anche il contesto senese avesse subito e patito simili restrizioni del sistema festivo, simili critiche e attacchi e avesse dovuto adeguarsi in modo cospicuo alle nuove sensibilità e richieste, giungendo a cambiare i purosangue con i mezzosangue, ad esempio, cambiando il fondo di gara di Piazza del Campo, le protezioni di sicurezza, il sistema delle prove e degli allenamenti, le regole di comportamento in gara.

Nella rappresentazione semplificata e critica dei carrieri/carristi, Siena aveva difeso la continuità, mentre loro erano stati bloccati e poi costretti a un processo di negoziazione delle regole per poter tornare a correre che avevano intrapreso con grande impegno e senso di cooperazione, ma non senza disagio e con una sensazione di sconfitta.

Nel caso molisano, quindi, *come il Palio di Siena* si presentava piuttosto come paragone distintivo che marcava una differenza di trattamento pur nella similitudine delle pratiche che veniva agganciata essenzialmente alla minore forza di contrattazione politica (numeri dell'elettorato e marginalità territoriale) ed economica (territori piccoli e periferici di scarso rilievo in termini di entrate e indotto delle feste). Ne emergeva dunque una interpretazione per certi versi diversa da quella del *cavaddaro* siciliano che in un gioco molto sottile, come Dino Palumbo aveva analizzato, di infingimenti e nascondimenti, associava la pratica *clandestina* al rituale ufficiale non senza, a mio giudizio, un esercizio di ironia che ne denotava la forte soggettività e assertività. Nel caso molisano l'associazione a Siena era connessa a un'acuta percezione di fragilità e debolezza politica dei territori e delle pratiche festive che andava di pari passo ad una percezione crescente di valore di ciò che si fa e degli atti che si compiono come performances, reali e connotati di valore per quanto più o meno ampiamente rappresentati, più o meno globalmente conosciuti. Non fu dunque un caso che a più riprese ci fu suggerito di rivolgerci *agli esperti* delle commissioni veterinarie senesi e che così anche fu fatto, quando si trattò di costruire un gruppo di referenti per redigere la perizia necessaria a chiedere il dissequestro delle stalle che erano state bloccate poco prima dello svolgimento della prima carrese del 2015: una commissione cui presero parte i rappresentanti dei carri, le antropologhe, uno zootecnico per l'analisi delle condizioni di benessere animale, un veterinario esperto di traumi sportivi dei cavalli che aveva fatto a suo tempo parte di commissioni di altri cerimoniali (giostre, quintane e ovviamente del Palio di Siena).

Agency e bottariè

Un altro tratto del lavoro di Palumbo che sollecitava la mia riflessione etnografica era un altro aspetto delle “passioni incorporate” che accanto alle

passioni “antiquarie” (per oggetti, reperti, vasi, luoghi, tesori, grotte e *trovature*), “storio grafiche” (i centurioni romani, i greci, il castello di Aldonza, i “greci-ellenici-bizanti-

ni”), “identitarie” (gli antichi, i morti, i nostri morti), che iniziano a disegnare, insieme ad una retorica del sé, una determinata economia dell’agency²⁴.

Questo ulteriore aspetto riguarda le *passioni di fuoco* ovvero le pratiche collettive e familiari connesse ai fuochi d’artificio – i *bummi* – che caratterizzavano i cerimoniali di Catalfaro, accompagnando gli uomini sin dall’infanzia, attraversando le età e le feste reiterate, cornice spettacolare per il passaggio del santo e sprezzo maschio del pericolo, elemento competitivo esso stesso sulla scena festiva.

In particolare mi aveva colpito la similitudine tra le *maschettaria* – le *bombe di terra* unite a fumogeni, luminarie e bombe – che accompagnano *l’affacciata* delle immagini sacre del SS. Salvatore e della Madonna della Stella sul sagrato dando vita a un grande *spettacolo* urbano e le *bottarie* in occasione della vigilia della competizione rituale a San Martino in Pensilis e i fuochi di artificio che vengono sparati a conclusione della processione per il santo patrono che segue la corsa dei carri a Portocannone.

In particolare nell’impiego delle *bottarie* sanmartinesi si riscontrano i tratti di *passione incorporata* delineati dall’analisi di Palumbo: la sfida maschia, il coraggio, lo sfoggio competitivo e l’ostentazione di forza e risorse del carro nello sparare botti e fuochi sempre più *spettacolari* e lunghi. In particolare, nel cerimoniale molisano, la cosiddetta *catena* – sequenza di piccoli spari a terra che viene fatta brillare mentre un uomo la trascina fino all’arco che segna il traguardo -, viene di fatto assimilata simbolicamente ai carri, percorrendo lo stesso ultimo, emozionante tratto del percorso con tutta la popolazione del paese divisa per partiti che segue e accompagna il percorso della sequenza incandescente. L’assimilazione è così calzante che per i sanmartinesi lo spezzarsi della *catena* durante lo sparo è presagio negativo per il relativo carro. Questa associazione tra l’altro è facilitata, probabilmente, dal fatto che un tempo per guidare le coppie di buoi che trainavano e trainano ancor oggi i carri veniva utilizzata una catena legata al giogo e tirata da una precipua figura del carro, il *cateniere*, che nella storia dei carri è circondata da un’aura eroica ed emblematica di un tempo antico dei carri che da tutti viene evocato come un tempo fondante.

Tornava in questa associazione l’insieme di considerazioni già avanzate da Palumbo circa il processo di articolazione e rafforzamento della soggettività individuale e dell’agency collettiva, di un sistema di *emozioni patrimoniali* sulla scena festiva²⁵.

Al tempo stesso anche i botti dei comuni molisani suggerivano quella declinazione di genere che dominava anche nel contesto siciliano. La notte della vigilia di festa gli uomini dei tre carri si preparano a dare un primo saggio della loro forza,

²⁴ B. Palumbo, *Politiche dell’inquietudine*, cit., p. 115.

²⁵ Cfr. D. Fabre (a cura di), *Émotions patrimoniales*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l’Homme, 2013; B. Palumbo, “*Fata Morgana*”: ancora su *strabismi e asincronie*, in «Archivio antropologico mediterraneo», a. XXIV, n. 23 (1), 2021 [Dossier monografico e Miscellanea], pp. 1-24, <https://journals.openedition.org/aam/pdf/3818> (consultato il 26 ottobre 2021).

coraggio e sprezzo del pericolo in strada facendo brillare grandi “catene” di petardi inanellati tenendoli per un capo e correndo al loro fianco come l’indomani faranno con il loro carro accompagnandolo fin sotto l’arco, davanti al sagrato della Chiesa Madre. Le donne stanno ai lati della strada, spesso mostrando vistosamente timore per le batterie di fuochi e botti, turandosi le orecchie e proteggendo i bambini che le accompagnano. La durata, l’intensità, la prossimità al botto sono considerate segno di forza del carro, di solidità economica. I botti costano e molte richieste di supporto economico nei giorni precedenti vengono fatte ai membri del carro perché sostengano la questua finalizzata alla realizzazione dei fuochi. C’è un clima di sfida e di sfottò che generalmente caratterizza i rapporti competitivi tra i carri che si estendono capillarmente ad ogni manifestazione della socialità carristica e paesana. Al tempo stesso l’acquisto dei *botti* è uno dei *viaggi* che compiono gli uomini del carro. Viaggio verso la Puglia, il foggiano, dove molte feste sono fortemente caratterizzate dalla presenza di botti, prima tra tutti la Madonna del Soccorso di San Severo cui per molti versi la sfida della notte del 29 di Aprile a San Martino in Pensilis si richiama. Viaggio che doppia quello verso la Calabria, in genere a Settembre, per andare a scegliere e comprare i nuovi *paricchi*, le nuove coppie di buoi, i *ciavarielli*, da addestrare e preparare per affiancare e fornire il ricambio ai buoi esperti della generazione precedente. Chi va a fare questi viaggi e queste spese per il carro è considerato persona di fiducia ed esperto: chi sa cosa serve per fare un bello spettacolo la sera della vigilia, chi sa quali buoi e come devono presentarsi i nuovi animali perché si possa sperare che siano campioni (struttura, occhio, carattere, ecc.).

I botti, così, entrano a pieno titolo – come già i *búmmi* di *Catalfaro* – di quella «antropologia della prassi [...] attenta ai rapporti tra *agency*, simboli, memoria, potere e rituale»²⁶, toccando i contorni dell’identità di genere, le *poetiche del sé* e il lavoro continuo di costruzione e decostruzione dell’identità locale, rielaborando costantemente le appartenenze, le manifestazioni esteriori, i patti di solidarietà, il distacco tra componenti opposte.

Etica-mente

Tra le domande più intense del lavoro di Palumbo su cui stiamo provando a riflettere c’è sicuramente la domanda di fondo sulla possibile

comprensione di un fenomeno sociale estremo come quello che chiamiamo “mafia” con la sua sedimentata stratigrafia di violenze, orrori e dolore quando semplicemente mutiamo stili di rappresentazione? È possibile, più radicalmente, una rappresentazione mimetica dei “modi di dire e dei modi di fare” di un mafioso? E, nel caso specifico, fino a che punto si può spingere la mimesi senza correre il rischio che appaia connivenza?²⁷

²⁶ B. Palumbo, *Politiche dell’inquietudine*, cit., p. 61.

²⁷ Ivi, p. 169.

La domanda di Palumbo è ovviamente cruciale per l'etnografia siciliana che conduce, ma sollecita una riflessione anche in altri campi etnografici. Riprendendo Taussig, Palumbo si chiede «quale forma di linguaggio, di scrittura e di una qualche costruzione del senso può affrontare tutto questo e, nello stesso tempo, sovvertirlo?»²⁸.

Dunque il problema è ancora una volta perché e come agiscono le forze rimaste oscure sui contesti concreti di interazione. Il conflitto e la competizione evocati nella forma della rivalità tra contrade proiettano sullo sfondo della Settimana Santa l'insieme complesso delle frizioni culturali, devozionali, ma anche e soprattutto economiche e politiche locali. Apre alla delicata articolazione tra ordine normativo, attività condivise conformi e forme di affiliazione o simpatia verso il sistema della criminalità locale che non a caso necessita di «forme transazionali e competitive»²⁹ che utilizzano «i simboli (come) luogo ideale della negoziazione e [...] acquisizione del consenso, della formazione di egemonia»³⁰.

La forza della densa etnografia di Palumbo permette di cogliere come

il semplice movimento delle spalle e delle mani di un uomo posto sotto una vara portata in processione, nel suo essere capace di determinare il movimento della statua, è, dunque, insieme un gesto tecnico, rituale, emozionale, devozionale e politico³¹.

Questa stessa densità di un gesto si può leggere in altri contesti, si può riscontrare in altre etnografie e pone, con la stessa controversa intensità, la difficile convivenza, nel cerimoniale, di aspirazioni unitarie, omeostatiche – potremmo dire – e le spinte conflittuali, tensive, che condensano e attraggono le forze locali orientate a strutturare e mantenere egemonia: ora i poteri ufficiali con il loro carico di violenza normativa e politica, ora quelli informali e malavitosi, determinati a creare una egemonia alternativa e sotterranea, capace di scardinare e sovvertire o sospendere temporaneamente l'efficacia dell'altra. È infatti qui che Palumbo si rivolge per la prima volta all'osservazione delle varianti mafiose del rito, delle soste forzate lungo i percorsi processionali, significative, degli inchini dei santi di cui poi avrebbe scritto oltre dieci anni dopo³².

Sarebbe inopportuna una pedissequa comparazione tra campi diversi. Purtroppo è proprio la sollecitazione in quel convegno SIAA circa l'opportunità o meno, nell'etnografia basso-molisana, di *salire sul carro* che in fondo metteva in guardia anche rispetto all'eventuale infiltrazione di componenti ai margini della legalità nei *partiti* carristici e più in generale da una idea di gestione competitiva e personale dei poteri locali.

²⁸ M. Taussig, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*, Chicago, Chicago University Press, 1987, p. 9.

²⁹ B. Palumbo, *Politiche dell'inquietudine*, cit., p. 54.

³⁰ F. Faeta, *Il sangue, la rosa e il cardo*, cit., p. 64.

³¹ B. Palumbo, *Politiche dell'inquietudine*, cit., p. 375.

³² Cfr. B. Palumbo, *Piegare i Santi*, cit.

A San Martino in Pensilis, a Ururi, a Portocannone in Molise e a Chieuti, in Puglia i santi non si inchinano, ma la domanda in merito all'influenza che i carri possono avere nell'organizzazione complessiva delle relazioni sociali e politiche era legittima e non nego che abbia stimolato e sollecitato le mie osservazioni e considerazioni in merito ai dati osservati e raccolti nell'ambito delle competizioni rituali carristiche.

Persino la vicenda, apparentemente modernissima e poco legata ai temi del simbolismo rituale, delle accuse di maltrattamento animale da parte dei movimenti animalisti, finisce per sedimentarsi a livello locale come elemento di valutazione della forza politica dei leader locali nel difendere e sostenere in modo più o meno efficace le ragioni delle Carresi contro gli attacchi delle componenti avverse. A livello interno appartenere a un 'partito' significa beneficiare di un sistema di relazioni privilegiate, di una rete di supporto e di scambi informali di favori e solidarietà diffuse. Non posso dire di aver colto in nessun momento un esplicito codice interno di tipo parallelo e in certo modo antitetico alle regole condivise, ma certo le appartenenze carristiche disegnano una rete di rapporti specifici, fasci di relazioni sotterranee e parallele alternative o supplementari rispetto alla semplice definizione degli individui come cittadini. Vi si aggiunge, specie dinanzi agli attacchi e alle accuse legali, un certo sospetto – almeno iniziale – verso il sistema delle norme ufficiali. La metafora più utilizzata, oltre a quella di comparazione con il Palio di Siena – come già osservato in precedenza –, è quella di «Davide contro Golia»: l'idea, cioè, che le Carresi siano attaccate perché incomprese e celebrate in luoghi periferici e in comunità troppo piccole per essere *interessanti* dal punto di vista elettorale. L'idea minoritaria, in questo senso, diviene orgoglio e senso di appartenenza, forza oppositiva, carica contestativa, persino, e caratterizza i 'partiti' che si muovono nell'ordine del cerimoniale non solo come gruppi di devoti disposti a ogni sacrificio pur di portare a termine il proprio atto cerimoniale, ma come *comunità di pratica* che condividono oltre ai gesti, ai saperi, agli spazi, alle relazioni interspecifiche, anche una precisa idea politica e giuridica, un codice interno che li protegge e al tempo stesso, come loro stessi a volte ripetono, li isola.

Restituire

Palumbo chiude il suo lavoro riferendosi alla nozione di *shifting contexts*, impiegata da Marilyn Strathern per descrivere le continue «contestualizzazioni e ricon-testualizzazioni dei fenomeni culturali»³³ che hanno permesso a Palumbo stesso di individuare

le modulazioni performative (delle retoriche) del sé, attraverso le quali si costruiscono/ esibiscono soggetti manipolatori e dissimulatori, calcolatori e appassionati, abili giocatori del gioco sociale, capaci di posizionamenti multipli attraverso confini concettuali,

³³ B. Palumbo, *Politiche dell'inquietudine*, cit., p. 389.

sociali e politici, e nello stesso tempo presi all'interno di rapporti di forza e di poteri che, in alcuni scenari, sembrano irrigidirne drasticamente gli spazi di manovra³⁴.

Ciò cui Palumbo punta, con il suo scavo etnografico, è rendere possibile una critica «delle partizioni concettuali che, definite, rendono possibile la stessa opera di contestualizzazione»³⁵, uscire dalla facile tentazione di definire una omogenea «cultura siciliana»³⁶ o di muoversi tra

comparti (istituzionali: la Chiesa, lo Stato, l'Antimafia, la Mafia) troppo nettamente differenziati e contrapposti: immaginario criptofunzionalista messo in crisi da pratiche e poetiche sociali (da modalità e stili di agency) che di continuo sfilano tra le maglie delle tassonomie disciplinari, sfidandone la disciplinata coerenza e la legittimità conoscitiva³⁷.

Se la festa è comunque e sempre uno spazio-tempo performativo, istituzionalizzato e formalizzato, quanto al tempo stesso emozionale e soggettivo all'interno del quale negoziare identità e appartenenze, scelte di comportamento e azioni di contrasto, ciò che cambia davvero è la postura dell'etnografo rispetto al campo, la relazione che esso elabora con le diverse componenti e soggettività incontrate sul campo, il suo responsabile e non conforme interrogarsi sulle forme della restituzione di quanto osservato, elaborato, discusso e rivalutato sul campo. La posizione sul campo, nella sua smerigliata complessità, la capacità di restituire il caleidoscopio delle molteplici rappresentazioni e soggettività presenti, diviene il cuore e l'obiettivo, a maggior ragione, dello sforzo etnografico di maneggiare creativamente e senza pregiudizi «i dilemmi e i pericoli dello stare in mezzo»³⁸. Non è forse un caso, così, che il termine «inquietudine» tornasse anche nelle riflessioni che ho provato io stessa ad avanzare in un recente lavoro dedicato proprio ai temi della restituzione etnografica³⁹ in cui provavo a mettere in evidenza come le scelte dell'etnografo pongano sempre domande di natura non solo metodologica o retorica, ma anche politica, in dinamica tensione con le rappresentazioni di sé che gli individui, i gruppi più o meno formalizzati ci restituiscono a loro volta,

un'inquietudine etnografica: quell'inquietudine con cui proprio Bensa e Fassin⁴⁰ aprivano la loro riflessione citando la *uneasiness* che John Locke (1690) definiva il solo e

³⁴ Ivi, p. 390.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Ivi, p. 420.

³⁷ Ivi, p. 421.

³⁸ R.A. Orsi, *The Madonna of 115th Street. Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950*, New Haven, Yale University Press, 1985, p. 12.

³⁹ K. Ballacchino, L. Bindi, A. Broccolini (a cura di), *Ri-tornare. Pratiche del Patrimonio*, Bologna, Pàtron, 2021, p. 13.

⁴⁰ D. Fassin, A. Bensa (éds.), *Les politiques de l'enquête. Épreuves ethnographiques*, Paris, La Découverte, 2008.

vero motore di ogni attività umana associandola al pungolo (*spur*) che sospinge e tiene accesi in ogni momento la nostra attenzione e il nostro movimento⁴¹.

Così, ancora una volta ci troviamo a riflettere su una immagine che è essa stessa una retorica: l'idea ambivalente, cioè, della posizione mediana dell'etnografo che forse beneficia, a volte, sul piano della comprensione, di alcuni improvvisi scarti come, ad esempio, imparare a tirare un botto o salire su un carro, non tanto per schierarsi, prendere posizione o segnalare il proprio impegno in favore. Piuttosto per stare là, *in mezzo*: osservatori osservati, narranti interrogati, autori attesi e poi giudicati e poi ancora, semmai, messi in discussione: «la tenda al centro del villaggio» per realizzare o tentare di realizzare, inestinguibilmente, l'obiettivo condiviso di ogni etnografia – come sintetizza chiudendo Palumbo – «continuare a dare forma alle nostre società, con le loro articolazioni, le loro contraddizioni e le loro speranze»⁴².

Un archeologo dentro al rito (e a un libro) [Gian Luca Grassigli]

Il libro di Dino Palumbo, un amico, mi implica su diversi livelli, a cominciare da quello affettivo. Non so se riuscirò a dare conto, in maniera corretta, di queste differenti prospettive che innesca nella mia riflessione; ma, intanto, è bene dichiararle. Faccio l'archeologo, e tendo a percorrere un'archeologia attenta più alle immagini e alle pratiche sociali che alla "cultura materiale" (sono costretto subito alle virgolette: un discorso che accavalla più discipline è anche un incontro/scontro di linguaggi tecnici inesorabilmente prossimi, ma mai pienamente sovrapponibili: il rigore terminologico di Dino, che corrisponde ovviamente a griglie concettuali dalle forme ben definite, lucide e dagli spigoli acuti, non può essere il mio, individualmente meno incline al rigore, e costretto comunque e soprattutto al confronto con definizioni e categorie che hanno forme costruite all'interno del meno autoriflessivo discorso archeologico. In altre parole: se scrivessi per archeologi non avrei bisogno di virgolette per il magmatico concetto di cultura materiale, che devo, al contrario, immediatamente porre al riparo tra gli apici in un contesto pluridisciplinare, che potrebbe subito sciogliere il vago perimetro, che dà forma a quella stessa categoria).

Rileggo e vedo che molto più spazio ho assegnato alla riflessione tra parentesi che al discorso principale. Forse da qui, dunque, devo ricominciare, ossia dalla sfida/difficoltà di avviare un discorso capace di definire uno spazio di intersezione tra insiemi (discipline), che altrimenti vivrebbero di semplice tangenza, se non di una prossimità incapace di ritagliare uno spazio comune. Allora, un'archeologia delle pratiche sociali si ritrova (può ritrovarsi) spesso – in maniera più generale – con le domande e con lo sguardo proposti da Dino, e anche sovente con le sue risposte,

⁴¹ K. Ballacchino, L. Bindi, A. Broccolini (a cura di), *Ri-tornare. Pratiche del Patrimonio*, cit., p. 13.

⁴² B. Palumbo, *Politiche dell'inquietudine*, cit., p. 431.

ma nello stesso tempo sente da un lato il limite di un dibattito teorico interno meno serrato e dall'altro si ritrova addosso la caratteristica, inevitabile per una disciplina il cui oggetto di studio è necessariamente mediato, e più spesso plurimediato, da oggetti, produzioni letterarie, produzioni artistiche, stratigrafie, che appaiono per altro di norma sotto forma di frammenti, si ritrova la caratteristica – dicevo – di doversi muovere entro griglie ermeneutiche dai confini più fluidi, dagli spigoli meno acuti, dalle definizioni più lasche.

Senza contare il fatto che il concetto stesso di pratica sociale, o per lo meno la possibilità di porsi in relazione con esso, fortemente diverge: impossibile per me, archeologo, essere parte viva del mondo del rito, incorporante quelle pratiche sociali che studio, posizione che invece costituisce una necessità imprescindibile, se non un obbligo metodologico, per una certa etnografia. Sono costretto a ricostruire quelle pratiche mediante i frammenti di dati più diversi: in questo senso la conoscenza prodotta direttamente dall'etnografia (da una certa etnografia), però, mi mette a disposizione una serie di variabili concettuali, di griglie ermeneutiche che assumono una funzione essenziale per i miei tentativi di lettura delle pratiche sociali dell'antichità classica. Nello stesso tempo, tuttavia, il mio sguardo è necessariamente fissato verso un orizzonte più ampio, in cui la prospettiva e le risposte dell'etnografia devono lavorare accanto a prospettive e categorie legate a discipline altre, la storia in primo luogo. E questo, come forse (spero) si vedrà più avanti, viene a costituire uno spazio di discussione con l'etnografia stessa.

Intanto torniamo ai miei livelli di implicazione, di cui il primo, appunto, è la sovrapponibilità sempre parziale e mobile, sdrucchiola, di categorie, prospettive, sguardi, tra chi può vivere dentro alle pratiche (o comunque cercare di vivere dentro alle pratiche) e chi quelle *stesse* pratiche, deve prima di tutto fare lo sforzo di ricostruire, sovente sulla base di frammenti indiretti.

Detto questo, l'idea espressa e concretata da Dino che il rituale non è un fatto in sé, dato una volta per sempre, bensì uno spazio/tempo in cui ha luogo una mai definitivamente risolta contrattazione sociale nelle sue varie forme possibili, diventa per me fondamentale, anche se risulterà assai improbabile che io possa mai avere una quantità di dati così connessi da capire come, all'interno di una certa città, di una certa epoca, in quel determinato rituale si giocasse una complessità così intrecciata di dimensioni della vita collettiva. Forse anche per questo, nelle intense pagine di riflessione metodologica, maturata evidentemente nell'ambito di un pensare polemico tutto interno alla pratica etnografica, di cui, è ovvio, sono assolutamente estraneo, si coglie a tratti l'idea di una prospettiva così serrata, che può suggerire, in alcuni momenti, l'idea, che non credo appartenga a Dino, che non via sia altra possibilità di conoscenza di quella così chiaramente, lucidamente e passionalmente definita dalla sua riflessione. Ma questo, forse, è solo lo strascico di chi viene da una disciplina assai più pigra nel rivolgere lo sguardo su stessa e che, nei momenti in cui lo fa, sembra destinata a smarrire la propria specificità e a confluire o a trasformarsi in una disciplina altra (si trarrà immediatamente da queste mie considerazioni la conseguenza che a differenza di Dino per ciò che

riguarda l'etnografia, la mia archeologia è molto più latina – francese/italiana – e in parte germanica, che di stampo anglosassone, nella quale ultima stento perfino a riconoscere un'identità di disciplina). Nello stesso tempo il discorso scientificamente polemico che conduce nei confronti di certi modi, peculiarmente italiani, di vedere la festa, potrebbe essere trasportato, senza troppi cambiamenti, nell'ambito di una ancor troppo diffusa letteratura archeologica (soprattutto italiana anche questa): e l'archeologia ne trarrebbe un grande giovamento. Quante volte, infatti, anche in archeologia, lo spazio di una festa viene congelato nella impossibile idea di *tradizionale* e di momento di sospensione di ogni conflitto sociale, poiché la comunità si riconoscerebbe, integra e solidale, in essa. Bastano le osservazioni del primo capitolo del libro di Dino (*come il Palio di Siena*) a spingere a ripensare dalla radice molte pagine di antichistica.

Nello stesso tempo a chi in quanto storico (archeologo) e per di più di un altrove molto lontano, corporalmente inaccessibile (e in gran parte anche culturalmente inaccessibile), vuole e insieme è obbligato a uno sguardo che abbracci un orizzonte più esteso, e ha bisogno di trarre una sintesi che interpreti in un discorso unitario fenomeni grandi e piccoli entro una narrazione unica, rimane il problema di come far tesoro di acquisizioni importanti degli studi come questo, nel momento in cui oltre a rilevare l'impraticabilità di categorie/opposizioni nette (pubblico-privato, politico-religioso, ecc.), porta così bene alla luce come esista un «velo dell'intimità [...] al di sotto del quale donne e uomini di luoghi come Catalfaro sembrano ostinarsi a nascondere alcune 'dimensioni' segrete del proprio vivere il mondo»⁴³. Risulta ben chiaro che tali *dimensioni* segrete esistono ed agiscono, e ancor più vengono sovente fatte agire e manipolate da chi esercita un rapporto di forza da una posizione dominante nell'ambito della società, ma diventa molto difficile riuscire a usarle come categoria sostanziale per un'interpretazione storica. Temo che per l'antichista sia una dimensione immaginabile, piuttosto che utilizzabile, o meglio utilizzabile come variabile ipotetica, mentre per lo storico appaia legata alla microstoria, risultando pertanto complesso un suo inserimento in un discorso di lettura storica più ampia. In questo senso si percepisce anche la differenza nel carattere serrato e perspicuo dell'analisi di Dino eseguita direttamente nella sua esperienza etnografica, e quella necessariamente più morbida, dalle maglie più larghe, contenuta nella pagine in cui deve affidarsi alla ricostruzione storico-documentaria (penso in particolare ad alcune parti del capitolo 7, *Sotto le vare*).

Ma è ora di una pausa in questo riflettere disciplinare e metodologico, trasformato in scrittura sotto un caldo torrido, perché il libro mi implica anche dal punto di vista personale, per aver vissuto a Palermo per più di quattro anni, non da etnografo, certo, ma comunque costretto, e magari intenzionato, dopo un primo momento di assestamento nel comodo e disimpegnante ruolo di estraneo, di ospite permanente, a un movimento costante sui mobilissimi confini dell'agire sociale, a vincere prove mai enunciate, funzionali a guadagnare una progressiva

⁴³ B. Palumbo, *Politiche dell'inquietudine*, cit., p. 317.

integrazione, impegnato nel tentativo di decifrare comportamenti, segni, situazioni, varie volte impensabili o incredibili per un essere banalmente bolognese arrivato lì sulla scorta dei casi della vita. Senza mai giungere, è ovvio, ai confini descritti in maniera così aderente e coinvolta dell'intenso quarto capitolo (*Tano, per non morire*), riconosco dentro di me, non senza tratti di affanno, l'idea che «la vita sociale può assumere allora il carattere di una costante ricerca di segni»⁴⁴, e i miei tentativi, spesso impacciati, di capire e di farmi entrare dentro (forse dovrei dire incorporare), pratiche e significati, segni e soluzioni, sovente guidati dalla *mediazione culturale* di mia moglie, una mediazione ora divertita, ora imbarazzata, ovvero incuriosita, e a volte sofferta e forse censurata. E implica anche senso di sconfitta, nella convinzione di non aver capito abbastanza, di non aver saputo muovermi a sufficienza, su quei confini che richiedono e presuppongono una ridefinizione continua e codici complessi che troppe volte ho solo intuito, sfiorato e mai agguantato con forza e decisione; o che forse, a volte, ho semplicemente rifiutato.

In questo senso è curiosa l'esperienza *para-etnografica*, che ho potuto vivere in una rassegna cinematografica estiva palermitana, in cui venne proiettato *Tano da morire*, il film di Roberta Torre⁴⁵, di cui anche Dino si serve nella sua analisi⁴⁶. Mi trovai coinvolto in un'atmosfera di assoluto straniamento per me, per il carattere insolitamente popolare del pubblico quella sera, così che la situazione si trasformò in un dialogo quasi surreale fatto di rimandi apparentemente paradossali, in cui non era quasi più possibile stabilire se fosse il film a costituire uno sguardo ironico e *deviante* sulla quotidianità mafiosa, o al contrario fosse quella quotidianità contigua alla mafia accorsa alla proiezione a ironizzare sulla propria *deviata* rappresentazione filmica. In quel moltiplicarsi di segni, di *svelamenti di intimità*, prodotti in un crescendo frenetico, certo avrei voluto essere etnografo, ma insieme misuravo drammaticamente un'incapacità a superare i meccanismi dell'estraneità.

Nello stesso tempo, proprio questa estraneità, insieme alla forza argomentativa del pensiero e della narrazione di Dino, mi consente di pensare che abbia fortemente ragione nel momento in cui, in contrasto con tutta una tradizione di analisi locale, sostiene che:

È su questa compenetrazione tra 'religiosità' (intesa come pratica rituale, devozionale e giurisdizionale) e 'società' (colta attraverso le concrete forme che le pratiche assumono in un concreto contesto socio-politico) e non sulla scissione tra 'religione (vista come modello astratto e quasi ideal tipico) e 'società civile (anch'essa immaginata come un dato strutturale della contemporanea convivenza politica e civile) che occorre [...] concentrare l'attenzione se si vuol sperare di comprendere, in termini non riduttivi e non ideologicamente connotati, i significati che le pratiche 'religiose' e 'devozionali' di

⁴⁴ Ivi, p. 220.

⁴⁵ R. Torre (regia di), *Tano da morire*, San Paolo, 2013.

⁴⁶ B. Palumbo, *Politiche dell'inquietudine*, cit., pp. 167 e sgg.

persone interne o vicine all'universo mafioso assumono per chi le compie e per chi le vede mettere in atto⁴⁷.

Considerazione che costituisce un passo indispensabile per la comprensione di un fenomeno assai complesso, che Dino porta alla luce con grande efficacia, ossia una comunanza di linguaggio (detto alla maniera di un archeologo) ovvero di un'agency, di azioni performanti comuni rispondenti a un modello unitario tra realtà mafiosa e movimento civile anti-mafia, nel momento in cui

l'istituzione ecclesiale, con il suo complesso e storicamente sedimentato apparato di simboli, di pratiche devozionali e rituali e al di là delle definizioni formali o teologiche che essa stessa, di volta in volta, si dà, appare in grado di fornire simboli, modi di dire e forme dell'azione tanto al mondo di Cosa Nostra, quanto al contrapposto universo dell'Antimafia siciliana⁴⁸.

E mi pare che sia un'intuizione foriera di molta nuova e profonda conoscenza nelle dinamiche di situazioni così vive e di ferite così ancora aperte.

Trovo molto corretta, peraltro, e anche molto bella la lettura, profonda, delicata e intensa che Dino offre, *Il sorriso di Paolo*⁴⁹, dell'azione plasmante la figura di Paolo Borsellino, dopo la sua morte, all'interno di quello stesso spazio rituale che la ricerca aveva definito, come luogo dell'azione sociale e di definizione del sé. Ma su questo vorrei tornare dopo. Aggiungo solo che, dal punto di vista dell'analisi e dei meccanismi di costruzioni iconografiche e iconiche dei protagonisti, dei martiri laici della lotta alla mafia, le pagine di Dino segnano spunti importanti, e suggeriscono il bisogno e il desiderio di molto studio ancora da compiere.

Ancora a livello personale, il libro mi ha implicato come lettore in sé, col gusto per la parola e per il racconto letterario. In questo senso il capitolo 4, *Tano per non morire*⁵⁰, col sesto paragrafo che rinvia a un libro che amo molto, *Storia notturna*, mi ha fatto superare la dimensione del saggio, mettendo in gioco la passione per una persona, che a questo punto percepisco come personaggio, ossia come *il protagonista*, vale a dire Tano, narrato, e non studiato, vissuto prima ancora che analizzato. Credo che Dino sappia che questo è un apprezzamento vero, profondo (lo dico, perché non è un registro che sarebbe caro alla maggior parte degli studiosi). E la mia implicazione a livello letterario è stata così forte, da rimanerci male quando, nel capitolo successivo, l'incontro con Nella⁵¹, donna che non lascia certo indifferenti, la cui figura Dino non riesce (fortunatamente) a trattenere nell'ambito di una scrittura saggistica, e che pertanto ai miei occhi

⁴⁷ Ivi, p. 423.

⁴⁸ Ivi, p. 417.

⁴⁹ Ivi, pp. 428 sgg.

⁵⁰ Ivi, pp. 167-234.

⁵¹ Ivi, pp. 249 sgg.

assume la forza di un personaggio, che coinvolge nel profondo, per gli sguardi, i gesti, il non detto, si rivela essere la moglie di Tano, ma di un Tano che appare come se non avesse già dato vita a un capitolo molto bello e molto intenso del libro (lo so, troppo lavoro avrebbe implicato la ristrutturazione del discorso, in funzione poi del desiderio di un lettore, che è contento quando la scrittura di un saggio tracima nella dimensione letteraria, e quindi di un lettore in qualche modo *sbagliato*; ma lo dico per rendere giustizia della scrittura fortemente partecipata che in diversi momenti Dino raggiunge).

Torniamo, ora, a un'implicazione di tipo professionale, che – al di là della questione terminologica e delle prospettive di indagine, di cui ho detto sopra – passa, per quel che mi riguarda, sulla possibilità e sulla probabilità di far fruttare dal punto di vista della comprensione, della produzione della conoscenza, non l'aspetto interdisciplinare, ma la pluridisciplinarietà, ossia l'intreccio, non necessariamente organizzato, di saperi e di prospettive utili a una conoscenza che – dal mio punto di vista – sarebbe da concepire come storica. In questo senso il libro di Dino mi appare molto importante da due punti di vista. Il primo, innanzi tutto, è quello della conoscenza in sé e della riflessione relativa all'atto e ai modi della conoscenza che il libro di Dino porta dentro. E su questo, penserei, non mi pare nemmeno che ci sia da dire. Il secondo è costituito, invece, da quello del dialogo possibile tra discipline diverse, che Dino stesso intreccia, anche se sovente in senso del rimprovero (lo posso pure capire) con produzioni altre (tralascio la sua giusta polemica verso una tradizione antropologica/etnografica italiana, con cui capisco la difficoltà a misurarsi, per quanto estraneo alla disciplina, e che trova forti corrispondenze con un'analogia situazione maturata in archeologia).

In questo senso vorrei riflettere sul dibattito che Dino instaura con gli studi di D. Puccio, in particolare in relazione al festino di Santa Rosalia a Palermo e al suo recupero/manipolazione durante gli anni della giunta Orlando. Fermo restando la condivisione assoluta nell'osservazione fondamentale di Dino, che è patrimonio comune a una certa archeologia, che non è possibile condurre un'analisi approfondita senza mettere in discussione le dimensioni di Politica, Religione, Rito ecc., e quindi senza metterne in luce la fluidità di confini e la sostanziale ampia sovrapposizione, agli occhi di uno storico le conquiste di D. Puccio pongono domande, le quali comunque meritano una risposta; una risposta che, diversamente da Dino, troverei non necessariamente all'interno dello spazio del rituale. Voglio dire che, al di là di una evidente insufficienza probatoria documentaria, se è vero che con la giunta Orlando vi è stata una maggiore affluenza di pubblico al Festino, occorre ragionare sulle cause di un'inclusione nello spazio del rito di un ampio gruppo di persone, che per scelta, per abitudine, o per un'ampia serie di motivi possibili al Festino non partecipava più. Ancora, è vero, come dice Dino, che l'analisi di Puccio è incentrata non tanto sullo spazio del rito agito, bensì piuttosto su «un testo scenografico, progettato razionalmente a tavolino da intellettuali in qualche modo esterni alla pratica del rituale festivo, con la sua organizzazione concettuale

e la sua logica interna»⁵², ma lo storico si chiede come sia stato possibile che il gruppo/i gruppi sociali che controllavano e agivano il Festino si siano lasciati sottrarre questo spazio, e abbiano permesso che vi fosse sovrapposto *un testo scenografico*: diventa chiaro che, per quanto lo spazio del rito risulti ancor più uno spazio di contrattazione/scontro sociale, esistono rapporti di forza esterni al rito stesso, capaci di divenire protagonisti nello spazio/tempo del rito, che anzi scelgono di occupare con evidenza massima quello spazio/tempo, ma che vivono, e vanno pertanto indagati, in altre plaghe del vivere sociale, in altri spazi/tempi, dunque, non da considerare come categorie chiuse, ma senza dubbio concretamente definibili e altrettanto agite. Infine, fermo restando la necessità di superare il livello di analisi proposto da D. Puccio, troppo generico in una serie di affermazioni, e in particolare nella fissazione di nessi simbolici quali Falcone/Santa Rosalia ovvero pellegrini dell'Antimafia/agenti del cristianesimo primitivo ovvero albero di Falcone/Crocifisso, proprio tali nessi simbolici – che vanno, ripeto, meglio stabiliti – non appaiono né improbabili, né inverosimili, proprio rispetto alle considerazioni di Dino sul modello offerto dalla ritualità della Chiesa. Per quanto da indagare meglio, tali associazioni simboliche vivono e possono vivere senza una loro traduzione esplicita, e possono esistere semplicemente nell'*agency* di chi all'albero di Falcone si rivolge come luogo di preghiera, o come deposito di immagini/parole che funzionano nella pratica come un ex-voto. Un'indagine che sarebbe bella da fare insieme, tessendo in un dibattito progressivo e costante, saperi intrecciati ma non coincidenti, quali i nostri (che sia una proposta?).

E ora chiudo, da dove, forse, ci si aspettava che avrei cominciato, ossia dal capitolo 2, *Poetiche del se*⁵³, nel quale protagonisti quasi esclusivi figurano alcuni abitanti di Catalfaro che, nell'ambito di un complesso rapporto coi defunti, operano anche come “tombaroli”. Al di là del fatto che, come è ovvio, mi riferisco a *questi specifici* agenti di pratiche performative che hanno a che fare coi defunti, eseguite all'interno del contesto territoriale sentito come proprio, e di cui si è depositari di una conoscenza peculiare costruita nel tempo, nel cui ambito è prevista anche la sottrazione di parti di corredi funerari, a scopo di collezionismo, a scopo di conoscenza, sociale e privata insieme, e anche a scopo di lucro, mi interessa prima di tutto individuare i terreni di sovrapposizione tra l'agire di tali tombaroli e quello mio di archeologo, e quindi di depositario e di attore di un sapere ufficiale e accademico, in qualche modo istituzionalizzato. Una sovrapposizione importante, credo, per la riflessione, e che forse non è stata sufficientemente evidenziata dalle pratiche etnografiche, più interessate a capire, è ovvio, l'agire dei tombaroli, demandando invece la descrizione dell'azione dell'archeologia ufficiale o ai tombaroli stessi o all'autoriflessione (di norma, scarsa) prodotta dall'archeologia medesima.

«Nel corso delle nostre passeggiate – scrive Dino – mi hanno sempre colpito i

⁵² Ivi, p. 408.

⁵³ Ivi, pp. 73-112.

modi in cui i loro corpi occupavano lo spazio: tesi, attenti ad ogni minimo dettaglio, pronti a cogliere ogni segnale proveniente dal terreno»⁵⁴. Se Dino mi avesse accompagnato in un qualche sopralluogo, in una qualche ricognizione, non avrebbe colto differenze tra l'agire del mio corpo, o quello dei miei colleghi, e quello dei tombaroli. E anche il tipo di rapporto intimo, affettivo, che si instaura con una terra che indaghi nel tempo, sia che sia la tua (come capitò a me agli inizi, quando facevo ricognizioni nelle campagne intorno al mio paese), sia che stia diventando tua, proprio attraverso il rapporto di conoscenza che fissi con quella terra *nuova*, che a poco a poco si lascia scoprire, svelando adagio i suoi, specifici, peculiari segni, è un rapporto che non è semplicemente inscrivibile completamente ed esclusivamente nell'ambito di un sapere accademico tutto razionale e strutturato, ma mette in gioco una dimensione emozionale ed affettiva, di cui gli archeologi non danno conto, ma che – almeno in una parte di loro – esiste e, immagino, venga messa in gioco in una qualche maniera nel loro agire performante. Pur avendo percorso in lungo e in largo la campagna della mia terra da piccolo, mi parve di cominciare a conoscerla davvero, di possederla effettivamente, e in un modo nuovo, solo quando – giovane archeologo – cominciai a indagarla.

Un'altra considerazione, importante, presentata da Dino come elemento di separazione invalicabile tra *tombaroli* e archeologi, può inaspettatamente costituire, invece, anche un altro luogo/tempo di parziale sovrapposizione. Mentre i *tombaroli* – almeno quelli di Catalfaro – vivrebbero entro una dimensione di comunicazione con i morti, e quindi in un ambito di sovversione di una meccanica e accademica successione di tempi storici, mescolando al contrario e facendo interagire nelle loro pratiche defunti e viventi, nel discorso archeologico ufficiale e accademico «il rapporto con i defunti e le loro tracce si fonda su una separazione non rinunciabile tra presente e passato. A partire da tale cesura i morti, le loro ossa, le suppellettili, sono materiali di scavo»⁵⁵. È vero, naturalmente, ma al contempo non è vero. Infatti, nelle pratiche dello scavo, e dello studio, come si realizza tale, evidente ed esistente, cesura? Sarebbe un aspetto interessante per un'etnografia dell'archeologia.

Premetto che non amo scavare necropoli, e che di norma preferisco scavare abitati. Mi piace di più, insomma, dissotterrare strutture che persone. Così, quando per due campagne, ho portato i miei studenti a scavare una necropoli (per tutti loro era la prima volta), ero interessato a come avrebbero reagito di fronte alla scoperta delle tombe, a quali strategie avrebbero messo in atto, per operare quella necessaria e indispensabile *separazione tra presente e passato*.

Dopo qualche giorno, non appena affiorarono i primi resti umani, sullo scavo calò il silenzio. Si erano radunati tutti attorno alla prima tomba, che stava mettendo in luce ossa umane. Erano percorsi da curiosità, ma soprattutto da tensione e disagio. L'idea di fondo era quella di stare facendo una cosa che non si sarebbe dovuta

⁵⁴ Ivi, p. 81.

⁵⁵ Ivi, p. 80.

fare (è possibile, evidentemente, che io per primo abbia problemi col mettere in opera tale cesura tra presente e passato).

Trovarono un modo quasi paradossale per operare la cesura presente-passato, che consisteva nel gettare un ponte che mettesse in qualche modo in comunicazione loro e i defunti. Trasformarono, infatti, i singoli morti che via via trovarono, in altrettanti personaggi, di cui cominciarono – sempre in chiave ironica – a disegnare relazioni e avventure. La chiave fu data da uno di loro che, dopo il primo lungo imbarazzo di fronte al primo scheletro scoperto, se ne uscì con «assomiglia a mio zio Toni»; uno zio vivo, naturalmente. Quel defunto, il primo scoperto, divenne ovviamente *lo zio Toni*; e così anche gli altri, man mano che venivano alla luce, venivano presto denominati, o per una particolare espressione che ritenevano di vedergli sul viso, o per la posizione, o per elementi del corredo. I singoli defunti, tutti nominati con nomi correnti, o buffi, e in qualche maniera affettivi, divennero protagonisti di storie immaginarie, sempre sospese tra un presente assurdo e un'antichità ricostruita fantasticamente; erano personaggi che agivano, che entravano in relazione tra loro. L'espedito decisivo, credo, consisteva nel carattere comico e di commedia che i defunti avevano assunto, sia nei nomi che nelle loro vicende, così che tale spazio emotivo in cui si eseguiva lo scavo consentiva agli studenti da un lato di superare il disagio del rapporto quotidiano con la morte e insieme, familiarizzando con i defunti, di superare l'idea che si stava profanando la dimensione funeraria.

Naturalmente questa non è una regola, è semplicemente una situazione. Ma ciò che è importante, è che di tale situazione non esiste né sarebbe mai esistita una documentazione dal punto di vista della letteratura archeologica, perché è un problema che l'archeologia non si pone. Al termine dell'operazione, che invece è costata non poco dal punto di vista delle emozioni messe in gioco, si produce semplicemente uno studio del materiale scavato e delle situazioni di sepoltura. La spersonalizzazione, o se si vuole la cesura tra antico e presente, dunque, gioca piuttosto nel momento dello studio, mentre il momento dello scavo, quello del contatto vero, e quello che *condividiamo* con i tombaroli, in verità ci implica (può implicarci) in una maniera molto profonda, che porta in qualche modo a una parziale sovrapposizione della nostra *performance* con quella dei tombaroli di Caltafaro. Non voglio dire, naturalmente, che sia così per tutti gli archeologi. Per me, per quel gruppo di studenti, è stato così.

Ma il discorso di Dino, riguardo a questo aspetto, è molto importante, perché tocca una questione cruciale, ossia il rapporto tra l'archeologia ufficiale, espressione dello Stato, *che scava sopra i tombaroli* e la *pratica archeologica* locale. Al di là della questione della legalità, che è fin troppo ovvia, e che comunque porterebbe verso una direzione non interessante in questa sede, ciò che viene a porsi è, invece, il rapporto tra un sapere ufficiale e un sapere locale, tra le necessità della disciplina istituzionale e la proprietà, l'incorporazione – anche collettiva – del bene culturale all'interno della comunità locale.

In questo senso l'archeologia può apparire come un sopruso, come una sottra-

zione da parte dello stato di un bene che partecipa, invece, al gioco della definizione delle identità della comunità a cui appartiene, così come il restauro, sovente, rischia di risultare una restituzione asettica, a-storica, di un bene culturale che così rinnovato e in un certo modo immobilizzato, rischia di risultare estraneo alla comunità che prima lo percepiva come un agente vivo.

Mi sembra chiaro che non si tratta di stabilire una rete di ragioni o di torti, ma di aprire una riflessione sulle possibilità di incontro e di dialogo tra esigenze così diverse, e soprattutto di riflessione da parte delle discipline interessate, su obiettivi, traguardi, esigenze che non siano definite esclusivamente all'interno delle discipline stesse, ma che creino una possibile comunicazione col contesto, coi contesti, in cui quelle discipline esistono.

Esiste lo Stato che *scava sopra i tombaroli*; e di norma, direi, per fortuna che esiste, perché esiste anche un'attività di *tombaroli* che vive esclusivamente nel e per il malaffare. Nello stesso tempo, tuttavia, non dovrebbe esistere la situazione, l'espressione dello Stato che *agisce sopra*: intendo dire, che è evidente il fatto che l'archeologia-istituzione non ha ancora trovato le strade per incontrarsi nel e col sapere locale, che pure, in una nazione come la nostra, in cui il bene culturale può essere pensato non in quanto singolo elemento, ma piuttosto come parte di un contesto, parrebbe definirsi come l'unica strada possibile.

Allora, in chiusura, torno su una questione che vuole essere anche un ringraziamento a Dino per il suo libro. Riprendo il paragrafo 7 dell'ultimo capitolo, *Il sorriso di Paolo*, dalla cui analisi appare come il valore simbolico assunto dalla figura eroica di Paolo Borsellino, sia espressione, abbia dato corpo – in senso simbolico e in senso tragicamente concreto – a uno stato che non *agisce sopra*, bensì esiste accanto, o al servizio di.

Dovrebbe essere un esempio profondo e drammaticamente intenso anche per quella parte di Stato che produce sapere.

Un'isola nella modernità? Politica e religione nella Catalfaro di Berardino Palumbo [Luca La Rovere]

Il mio primo incontro con il lavoro di Berardino Palumbo risale alla fine degli anni '90. Frequentavo allora un seminario sui riti e le liturgie del potere, organizzato da Gérard Delille presso l'École française di Roma. Forte (si fa per dire) dei miei recenti studi di storia, tentavo di capire quale fosse stato il reale impatto delle ideologie novecentesche sulla vita delle persone. Mi chiedevo in quale maniera e fino a che punto la programmatica e, parzialmente attuata, volontà della politica, che aveva raggiunto il suo culmine con l'esperienza dei regimi totalitari, di plasmare i quadri identitari e comportamentali degli individui, perfino di ergersi a principio-guida della morale dei singoli sostituendosi a quella religiosa, avessero agito sull'esperienza concreta di milioni di uomini e di donne. E quali potessero essere le fonti storiche per ricostruire gli effetti della progettata colonizzazione delle coscienze. Una questione, quest'ultima, che poneva non pochi problemi metodologici, se si voleva tentare di mettere alla

prova l'efficacia del messaggio politico-ideologico calandolo nel contesto locale, per verificarne la capacità di penetrazione nei diversi settori della società.

In quella sede Palumbo presentò alcuni risultati del suo terreno a Catalfaro, che costituirono per me una fonte inaspettata di suggestioni, di curiosità e di problemi, dando un salutare scossone alle mie (poche e faticosamente acquisite) certezze di giovane studioso. In effetti, il caso del piccolo centro siciliano segnalava un forte scollamento con la dimensione della modernità politica della quale mi andavo interessando. Che sorta di luogo era Catalfaro? Era un'isola perduta nel tempo? La manifestazione del persistere nella contemporaneità di pratiche ereditate da una secolare tradizione e, dunque, solo *folclore*? Messa in scena, spettacolarizzata, di rituali arcaici? Oppure apriva il campo a riflessioni di carattere più generale sul rapporto tra politica e religione, sui processi di secolarizzazione e laicizzazione del potere pubblico, sulle relazioni intercorrenti tra identità collettive moderne e modalità di costruzione dello spazio pubblico nella dimensione locale?

È sulla scorta dei ricordi e delle riflessioni di allora che mi sono immerso nella lettura del denso volume di Palumbo. Se si volesse riassumere il senso del lavoro, il filo conduttore seguito dall'autore, direi che questo è rintracciabile nel tentativo di individuare una connessione tra quelle che l'autore definisce, sulla scorta dei più recenti orientamenti della ricerca etnografica (Ortner, Bourdieu, De Certeau, Herzfeld), le «poetiche del sé» e le forme di costruzione dello spazio pubblico. L'indagine dei processi di strutturazione della soggettività attraverso l'attenzione alle «pratiche» e alle «poetiche» sociali. Come ci spiega Palumbo, l'attenzione si indirizza verso le «persone reali che fanno cose reali», portando in primo piano le dimensioni espressive, retoriche e poetiche, dell'*agency* attraverso le quali prende forma la costruzione del sé. Un simile approccio ha l'obiettivo di indirizzare lo sguardo verso la ricerca delle «dimensioni pragmatiche, quotidiane e concrete delle relazioni sociali»⁵⁶.

Concentrando l'attenzione sulle pratiche festive e sui conflitti politico-religiosi del piccolo centro siciliano, la ricerca vuole mettere alla prova alcune categorie concettuali (modernità, secolarizzazione, razionalità) e invita a ripensare alcune dicotomie classiche (nazionale/locale, politica/religione, sfera pubblica/dimensione privata, religione ufficiale/pietà popolare). Categorie spesso date per scontate, ma che finiscono, per la loro portata astratta e normativa, per lasciare in ombra le azioni, le credenze, le convinzioni dei protagonisti. L'etnologia alla quale Palumbo fa riferimento mira, perciò, a destrutturare quel discorso normativo sulla modernità – ampiamente diffuso nella cultura italiana, antropologica e non solo – che adopera categorie culturali ipostatizzate e reificate come dati naturali. Operazione prettamente ideologica che ha l'obiettivo di costruire un discorso egemonico sulla modernità in virtù del quale definire inclusioni ed esclusioni, cosa è centrale e cosa periferico, corretto o sbagliato. Per cogliere il nesso intimo e nascosto tra costruzione identitaria e conflitto fazionale, per disvelare le «passioni incorporate» degli

⁵⁶ B. Palumbo, *Politiche dell'inquietudine*, cit., p. 20.

attori sociali, l'autore procede a una necessaria operazione di decostruzione delle categorie con le quali siamo abituati a ragionare, giacché applicare una razionalità di tipo «moderno» in una realtà come quella di Catalfaro renderebbe impossibile cogliere e decifrare i complessi percorsi di costruzione del sé e delle relazioni di potere.

Sulla base dei risultati della propria esperienza nel piccolo centro siciliano, Palumbo si propone apertamente di «sovvertire» le nozioni stesse di modernità, di società civile, di Stato nazionale, di Chiesa. E, allo stesso tempo, di indagare le complesse strategie di posizionamento degli attori sociali (occultamento e rimozione) quando operano in scenari istituzionali e/o nazionali nei quali prevale l'ordine discorsivo della modernità⁵⁷. L'autore fornisce una quantità di materiali etnografici, che toccano una pluralità di questioni – anche storiografiche – e che, in ultima analisi, rinviano alla questione della modernità, politica e non solo. La ricerca non costituisce soltanto un contributo originale all'etnologia della festa, che, sia dal punto di vista metodologico sia interpretativo, si distacca decisamente dalla tradizione antropologica italiana degli studi sul tema⁵⁸.

Attraverso il racconto delle pratiche devozionali a Catalfaro, il lettore è stimolato a riflettere soprattutto sulle modalità di funzionamento, di articolazione, di rappresentazione del potere e sulla natura propriamente «politica» delle azioni rituali. L'intento, dunque, è quello di prendere le distanze da una lettura funzionalista ed essenzialista delle pratiche festive per meglio «indagare i nessi che legano tra loro devozione e potere, disciplina e violenza, *religione* e *politica*, insieme ai meccanismi che producono la loro rimozione dalla discorsività pubblica», perché appunto incompatibili con il quadro dei comportamenti e dei valori considerati «moderni⁵⁹».

Di fronte a una serie di enunciazioni impegnative e di propositi indubbiamente ambiziosi si impongono alcune considerazioni, che, date le competenze di chi scrive, saranno necessariamente limitate alla questione del rapporto tra politica e religione in età contemporanea.

In primo luogo, mi pare si debba porre la questione della capacità dell'ambito analitico prescelto di fornire indicazioni immediatamente generalizzabili in merito alla questione dello strutturarsi delle identità come al rapporto politica-religione. Non mi riferisco alla dimensione locale dell'osservazione, ché, sulla scorta della tradizione microstorica italiana ma anche della *Alltagsgeschichte* tedesca, sappiamo che la riduzione della scala di osservazione permette di evidenziare la complessa trama di conflitti, resistenze e mediazioni tra poteri, saperi, culture e identità che si sviluppano nella dialettica nazionale/locale⁶⁰. La questione è un'altra e può es-

⁵⁷ Ivi, p. 40.

⁵⁸ Ivi, pp. 42 e sgg.

⁵⁹ Ivi, p. 40.

⁶⁰ Per un inquadramento generale si rinvia a G. Levi, *A proposito di microstoria*, in P. Burke (a cura di), *La storiografia contemporanea* [1991], Roma-Bari, Laterza, 2000, pp. 111-134. Inoltre, J. Revel (a cura di), *Giochi di scala. La microstoria alla prova dell'esperienza*, Roma, Viella, 2006, in particolare il saggio di B. Palumbo, *Scuola, scala, appartenenza. Problemi di identità tra storia e antropologia*, pp. 251-300.

sere così enunciata: è possibile cogliere attraverso le sole pratiche festive-religiose e il conflitto tra «partiti-religiosi» la maniera multidimensionale e complessa nella quale si costruiscono sia le identità sia lo spazio pubblico in età contemporanea?

Indubbiamente, il ricorso a una concezione giurisdizionale del potere, mutuata dagli studi di Angelo Torre sul Piemonte in età moderna, appare decisivo per fare emergere la natura innanzitutto politica del conflitto fazionale-religioso⁶¹. Ossia per mettere in luce come le dinamiche di costruzione-contrattazione-contestazione del potere costituiscano la reale posta in gioco dei rituali festivi. In questo scenario i movimenti dei corpi e delle statue nelle processioni, lo sparo dei *botti*, le manifestazioni di violenza verbale e fisica, gli eccessi devozionali, a lungo valutate come puro folclore dalla tradizione italiana di studi sulle feste, assumono un significato affatto diverso. Di rinegoziazione continua e, per così dire, regolata di spazi di potere, di status sociali, di appartenenze, con una rilevanza non solo locale. Le pratiche devozionali e festive, lungi dall'esprimere una visione del sacro «arcaica» e «premoderna», costituirebbero invece una specifica modalità di costruzione dello spazio pubblico e delle identità sociali, proprie non della sola Catalfaro, ma di più ampie aree della Sicilia contemporanea⁶².

Come sappiamo, l'antropologia religiosa ha da tempo riconosciuto che, malgrado «l'accanimento con il quale lo spirito moderno ha cercato di dissociare, fino a pretendere di separarle, la religione dalle altre forme dell'esistenza», il fatto religioso, che tenta di «accorda[re] il razionale e l'irrazionale tanto quanto gli è possibile» resta decisivo e centrale nell'esperienza umana. E che, dunque, tra le diverse espressioni della società resta quella più profondamente radicata, anche in età contemporanea⁶³. Più in generale, gli studiosi hanno evidenziato come la modernità non sia stata un'epoca di progressiva e irreversibile secolarizzazione della società, nella quale si sia realizzato un univoco e lineare processo di «disincanto del mondo», per usare la nozione weberiana, che avrebbe emancipato completamente gli individui dalla dimensione del sacro⁶⁴.

Mi pare, tuttavia, che nell'effettuare l'operazione di mutamento del contesto dell'osservazione, di mettere in relazione scenari differenti (*shifting context*), apertamente teorizzata dall'autore come essenza stessa della pratica antropologica⁶⁵, non si possa non tenere conto dell'importanza del fattore diacronico. Nel caso specifico, di una differenza sostanziale che rende incerta l'immediata applicabilità

⁶¹ L'A. si riferisce, in particolare, ad A. Torre, *Il consumo di devozioni. Religione e comunità nelle campagne dell'Ancien Régime*, Venezia, Marsilio, 1995.

⁶² B. Palumbo, *Politiche dell'inquietudine*, cit., pp. 38-39.

⁶³ A. Dupront, *L'antropologia religiosa*, in J. Le Goff, P. Nora (a cura di), *Fare storia. Temi e metodi della nuova storiografia* [1974], Torino, Einaudi, 1981, p. 159.

⁶⁴ Il testo di riferimento è indubbiamente M. Eliade, *Il sacro e il profano* [1957], Torino, Boringhieri, 1964. Si veda anche M. Gauchet, *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Torino, Einaudi, 1992.

⁶⁵ B. Palumbo, *Politiche dell'inquietudine*, cit., pp. 19, 389; il riferimento dell'autore è a Marilyn Strathern (ed.), *Shifting context. Transformations in Anthropological Knowledge*, London-New York, Routledge, 1995.

degli studi di Torre alla realtà della Sicilia contemporanea: nell'*Ancien régime* la religione costituiva l'unica maniera per "dire" la politica e, dunque, appare perfettamente legittima l'identificazione, per così dire, senza residui, dei conflitti che attraversavano le comunità, delle «inquietudini politiche» e, in ultima analisi, della competizione per il potere con il discorso e le pratiche religiose. Quando ci spostiamo nell'età contemporanea – in un'epoca nella quale, volenti o nolenti, si realizza, pur in gradi diversi e almeno a livello del discorso pubblico ufficiale, l'autonomia della politica dalla religione, anche se non la fine del sacro, ma piuttosto la sua trasformazione⁶⁶ – non possiamo non considerare il fenomeno del moltiplicarsi dei linguaggi, dei codici culturali e, dunque, dei fattori di produzione delle identità, individuali e collettive, delle culture e delle mentalità, degli universi di significati che prescindono da una visione religiosa del mondo.

In altri termini, si tratta di capire se e in quale misura la dimensione religiosa, l'appartenenza a una delle due fazioni a Catalfaro sia capace di strutturare *in toto* l'identità degli attori sociali, di determinare l'intero campo del *politico*, di rappresentare tutte le modalità di definizione dello spazio pubblico e i conflitti che in esso si sviluppano e, in ultima analisi, di definire il rapporto con la modernità dei suoi abitanti. È possibile ipotizzare che gli uomini e le donne di Catalfaro siano immersi completamente nel gioco fazionale, che si identifichino pienamente e senza residui con le sue regole e con le sue logiche?

Pur comprendendo la necessaria focalizzazione dell'analisi sul momento festivo e rituale – ché questo costituisce il fuoco della ricerca – il lettore si domanda innanzitutto quale sia il livello di partecipazione, quantitativo e qualitativo, alla dimensione politico-rituale e se lo spazio pubblico costruito intorno al conflitto dei «partiti religiosi» esaurisca l'intera scena d'azione della società civile. Una questione che si ripropone, direi in forma accentuata, anche per l'estensione delle osservazioni desunte dal caso di studio alla vicina Catania. A fronte di una popolazione di circa diecimila abitanti⁶⁷, vediamo che il conflitto politico-religioso è agito da piccoli gruppi (i comitati organizzatori delle celebrazioni, le confraternite, il clero locale), i quali sono costituiti, chiaramente, dalle persone più appassionate al gioco festivo-rituale. Anche se l'autore non fornisce dati in merito, possiamo immaginare un vasto concorso popolare in occasione dei momenti culminanti delle festività. Ma, probabilmente, non possiamo dare per scontato uno stesso coinvolgimento emotivo dei partecipanti, una sola maniera di agire, intensa e totalizzante, delle «passioni devozionali» e delle «inquietudini politiche». Sappiamo, da una relazione del 1870, che la celebrazione era vissuta dagli individui che vi partecipavano in maniera diversa: per alcuni era un momento effettivamente legato alla devozione, per altri celebrazione del «culto della patria» e della «libertà», per tutti un momento festivo⁶⁸. Insomma, accanto ai protagonisti diretti del gioco rituale sembra di

⁶⁶ Cfr. P.E. Hammond (ed.), *The Sacred in a Secular Age. Toward revision in the scientific study of religion*, Berkeley, University of California Press, 1985.

⁶⁷ B. Palumbo, *Politiche dell'inquietudine*, cit., n. 22, p. 227.

⁶⁸ Ivi, p. 297.

potere scorgere una folla di individui che a quel gioco non partecipano o lo fanno con una intensità e motivazioni indubbiamente diverse. Nel riferimento alla celebrazione dei culti patriottici e della libertà vediamo, inoltre, un chiaro indizio del sovrapporsi alle appartenenze di fazione e alle passioni religiose locali di identità e riferimenti ideologico-politici di rilevanza nazionale.

Facendo un salto temporale notevole, questa diversa tipologia di Catalfaresi è rappresentata, per esempio, da Salvo, militante comunista, il quale struttura la propria identità e appartenenza politica a partire da una concezione, per così dire, laica della politica. La sua valutazione delle vicende municipali è, di conseguenza, pienamente allineata con il discorso «normativo» e «razionale» della modernità, in base al quale la religione e le sue manifestazioni più estreme sono liquidate come «cose da medioevo»⁶⁹. Un altro indizio del fatto che la dimensione religiosa sembri contribuire solo in parte a strutturare l'identità e le pratiche degli individui, anche di coloro che la vivono attivamente e intensamente, è fornito dal caso di Nella. Palumbo ce la descrive come un esempio della natura «incorporata» delle passioni devozionali: si commuove alla vista dei penitenti che strusciano la lingua sul pavimento della chiesa, pratiche devozionali «arcaiche», considerate degradanti e barbariche da una «economia morale» moderna, ma che a lei appaiono come manifestazioni di una fede autentica e intensamente vissuta. All'interno di *questa* «economia morale», la donna si rivolge al Cristo del Calvario per ottenere la grazia di un figlio che non arriva. Allo stesso tempo, però, si affida alle cure di cliniche specialistiche per curare l'infertilità. Vale a dire a una «pratica» che testimonia della contemporanea interiorizzazione di una razionalità di tipo moderno, che fa riferimento a una diversa «economia morale», che appare inconciliabile con la pratica devozionale.

Probabilmente si tratta della stessa contraddizione tra la morale sancita dalle gerarchie ecclesiastiche e la pratica, decisamente più «moderna» e pragmatica, dei cattolici che caratterizza quella che viene definita la religiosità «fai da te» degli italiani⁷⁰. Ma se è vero – come è vero – che le «pratiche» ci dicono la verità sull'individuo, mettendo a nudo le molteplici connessioni esistenti tra le sfere dell'azione religiosa, politica, culturale, economica⁷¹, appare evidente che la sola dimensione delle pratiche religiose e del conflitto tra fazioni ad esse legato non sia sufficiente a delineare la complessità delle identità degli individui, che appare piuttosto il risultato di pratiche diverse, spesso contraddittorie, che esprimono la tensione tra i valori della modernità e quelli di un universo di senso che affonda la sua legittimazione nella tradizione e/o in dimensioni abitudinarie e inconsapevoli dell'agire.

Come nota Palumbo, si tratta di economie morali difficili da conciliare, soprattutto alla luce del discorso pubblico «moderno». Antonio, comunista (come Salvo), ma allo stesso tempo *marianese* convinto, partecipa attivamente al gioco fa-

⁶⁹ Ivi, p. 292.

⁷⁰ Cfr. U. Beck, *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, Roma-Bari, Laterza, 2009.

⁷¹ B. Palumbo, *Politiche dell'inquietudine*, cit., pp. 255-256.

zionale e tuttavia, in un contesto diverso da quello siciliano, non riesce a dare conto di questa patente contraddizione. Rifiuta infatti di fornire, prima di tutto a se stesso, una spiegazione dei propri comportamenti, che appaiono incomprensibili agli intellettuali milanesi che lo interrogano («Ié accusì. E basta più») ⁷². Diversamente, l'osservatore dovrebbe tentare di valutare anche gli effetti identitari di pratiche e di credenze che non si collocano nella dimensione religiosa. Questo perché la stessa difficoltà di rendere espliciti nello spazio pubblico quei piani di senso incorporati nelle pratiche, che Palumbo coglie, anche e soprattutto, nei testi degli intellettuali che osservano il mondo festivo e cerimoniale siciliano (Pitré, Verga, Capuana ⁷³) mi pare che possa essere considerata come un indizio della capacità del «discorso moderno» di retroagire sulle identità stesse, sulla dimensione del senso comune, se non, addirittura, sulle pratiche, ossia sui comportamenti concreti degli individui. Mi chiedo, cioè, se la retorica della modernità, oltre a produrre un indubbio effetto di occultamento delle «dimensioni segrete del vivere», in quanto non congruenti con il discorso e la sensibilità del «moderno» ⁷⁴, che per Palumbo costituisce il principale effetto di quella contraddizione, non produca in effetti modificazioni dell'*agency* stessa degli individui e non contribuisca, in qualche misura e non solo tra le élite intellettuali, a strutturare le «poetiche sociali» e le «economie morali» degli attori, al pari della dimensione liturgico-sacrale e della contrapposizione tra partiti religiosi.

Un altro aspetto problematico emerge dall'osservazione dell'intreccio e della dialettica tra parrocchie, fazioni e partiti politici ufficiali, che l'autore esamina – sia pure in maniera episodica – nel lungo periodo, con particolare attenzione alla fase postunitaria ⁷⁵. Seguendo la ricostruzione, notiamo la difficoltà di stabilire o anche solo di intravedere una connessione decifrabile e stabile tra l'appartenenza a una delle due parrocchie-partito e un determinato orientamento politico ⁷⁶. Se in età liberale la contrapposizione tra partito «nicolino» e partito «marianese» sembra ricalcare quella tra Destra e Sinistra storica, negli anni successivi alla seconda guerra mondiale la fazione marianese esprime gli interessi e il potere di raggruppamenti di volta in volta autonomisti, comunisti, democristiani. Su questo fronte, la principale acquisizione mi sembra essere quella secondo cui la passione devozionale non sia utilizzata in maniera puramente strumentalmente dagli attori del conflitto fazionale in funzione politica (anche se si osserva che il conflitto devozionale monta, raggiungendo vertici di parossismo e sfociando in atti di violenza, proprio in coincidenza del crescere delle tensioni politiche interne alla comunità), ma sia piuttosto sentita anche dai presunti «manipolatori»: dunque «passione devozionale» e «inquietudine politica» si fondono, fino al punto in cui violenza religiosa e violenza politica diventano indistinguibili. Tuttavia in questo quadro, ci avverte

⁷² Ivi, p. 325.

⁷³ Cfr., per esempio, ivi, pp. 284 e sgg.

⁷⁴ Ivi, p. 217.

⁷⁵ Ivi, pp. 279 e sgg.

⁷⁶ Ivi, n. 5, p. 318.

l'autore, le stesse nozioni di politica, di partito, di religione, alle quali siamo abituati, diventano inservibili e devono essere piuttosto calate anch'esse nel quadro di una diversa «economia morale», estranea all'ordine discorsivo della modernità⁷⁷.

Sembra di capire che l'«inquietudine politica» sia il risultato della «passione religiosa» che ha come posta in gioco la costruzione dello spazio pubblico e la definizione dei rapporti di potere all'interno della comunità, ma sia scarsamente influenzata dagli schemi di lettura della politica nazionale, dalle sue ideologie, dalle sue forme di organizzazione. Insomma, ci si chiede quale sia stato e sia il ruolo giocato dalle ideologie, dalla diffusione di nuove culture politiche, dall'organizzarsi e strutturarsi della forma-partito nel corso di una vicenda plurisecolare in quello che Palumbo definisce come un «iperluogo»⁷⁸. Come si è detto, l'autore esclude che si tratti del rivestimento, occasionale e incerto, del conflitto fazionale-religioso. Resta, tuttavia, da capire se si siano prodotte – con quali effetti complessivi – forme di interazione e contaminazione tra culture fazionali e culture politiche, per così dire «moderne». Se e come l'appartenenza ideologica abbia intersecato e/o modificato quella ai «partiti religiosi»? E dunque se l'inquietudine politica sia anche l'effetto della politica, per così dire, «moderna». A dire il vero, l'impressione è che Caltafaro abbia attraversato l'era del «primato della politica» senza che si sia prodotto alcun effetto apprezzabile. Come sappiamo, le ideologie – al pari della religione e, particolarmente, nella forma delle religioni della politica⁷⁹ – sono state anch'esse «passioni incorporate», fedi vissute come verità integrali capaci di rispondere al bisogno di senso degli individui, di fornire una concezione della storia e del destino individuale e collettivo. Insomma, di determinare le rappresentazioni, gli universi simbolici, i valori, ma anche le azioni concrete, di milioni di uomini e donne in ogni angolo del pianeta. Una simile pretesa delle ideologie di diventare fattore di regolazione unico della vita degli individui, di definirne non solo la sfera d'azione politica, ma quella della morale e dei comportamenti privati, ha determinato a sua volta un modificarsi del rapporto dei singoli e delle masse con la religione tradizionale. Così come un processo di adattamento delle istituzioni religiose alla nuova dimensione assunta dal potere pubblico⁸⁰.

Studi recenti sull'azione del fascismo a livello locale hanno persuasivamente dimostrato la capacità del regime di inserirsi, attraverso il partito, nel conflitto tra le fazioni locali, mutandone stili e linguaggio e riuscendo, in parte, a scardinarne gli equilibri e le dinamiche conducendo una vera e propria offensiva contro il potere locale nella «ossessiva tensione alla devitalizzazione politica delle periferie»⁸¹. In

⁷⁷ Ivi, p. 283.

⁷⁸ *Ibid.* e B. Palumbo, *L'Unesco e il campanile*, cit.

⁷⁹ Il riferimento è, ovviamente, a E. Gentile, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Roma-Bari, Laterza, 2001.

⁸⁰ Per limitarci al caso italiano negli anni del regime fascista, si veda E. Gentile, *Contro Cesare. Cristianesimo e totalitarismo nell'epoca dei fascismi*, Feltrinelli, Milano 2010. Inoltre, L. Ceci, *L'interesse superiore. Il Vaticano e l'Italia di Mussolini*, Roma-Bari, Laterza, 2013.

⁸¹ S. Lupo, *Il fascismo. La politica in un regime totalitario*, Roma, Donzelli, 2000, p. 319.

questo contesto, anche il conflitto fazionale ha assunto forme nuove, per esempio con la pratica degli esposti anonimi inviati dai gruppi locali al centro per delegittimare i contendenti tramite l'adozione di un repertorio retorico che attingeva, però, al patrimonio ideologico del fascismo⁸². Assistiamo, cioè, a un sensibile spostamento delle fonti stesse della legittimazione del potere locale, che deriva sempre più dall'identificazione con il discorso e le pratiche del potere nazionale, nel caso specifico con l'ideologia dello Stato-partito.

Alla luce di simili acquisizioni, non ci si può non chiedere cosa sia successo a Catalfaro in quegli anni cruciali per l'evoluzione del rapporto locale/nazionale e per lo strutturarsi di una dimensione politica nazionale. Mi rendo conto, ovviamente, che non si può chiedere all'etnologia di occuparsi di aspetti che non sono propri della disciplina. Tuttavia, vale la pena di considerare la possibilità di condurre un'osservazione più dettagliata del più ampio contesto politico (ricostruito attraverso i dati sulla militanza, i comportamenti elettorali, le politiche istituzionali, gli orientamenti programmatici e ideologici, i linguaggi politici), per comprendere se e come il conflitto fazionale, le «passioni devozionali» e le forme di azione ad esse legate si siano trasformate in età contemporanea, se il conflitto di potere si sia manifestato anche attraverso altri canali e se vi siano state forme di interazione tra le due dimensioni. Tale necessità di contestualizzazione è ben presente all'autore, che la richiama nell'Introduzione⁸³ e più volte nel testo, ma essa appare successivamente più come elemento di sfondo che come dimensione integrante dell'analisi.

Più in generale, si ha l'impressione che seguendo esclusivamente il conflitto tra i partiti religiosi e trascurando la dimensione politico-ideologica e politico-istituzionale si corra il rischio di riproporre quell'interpretazione stereotipata della lotta politica italiana, intesa come espressione di una eterna contrapposizione tra guelfi e ghibellini, bianchi e neri, Montecchi e Capuleti. Concentrandosi sulla conflittualità cerimoniale e religiosa locale non si riporta in vita, pur sostanzinandola di nuovi e diversi argomenti, l'idea della connaturata incapacità degli italiani di concepire la dimensione politica altrimenti che come un «premoderno» conflitto tra fazioni, visto da una consolidata tradizione pubblicistica e letteraria, come un tratto tipico – si direbbe «antropologico» – dell'italianità (e non solo della «sicilianità») ?⁸⁴ Di perpetuare e magari di legittimare scientificamente quello stereotipo secondo il quale la nostra gente sarebbe incapace di autentiche passioni politiche e, dunque, di riconoscersi in una dimensione pubblica che travalichi l'ambito del *particolare*, degli interessi individuali e famigliari?⁸⁵ Cosa resta dell'appartenenza politica, nelle

⁸² Cfr. T. Baris, *Il fascismo in provincia. Politica e società a Frosinone (1919-1940)*, Roma-Bari, Laterza, 2007, pp. 68-69. Per una ricognizione sugli studi relativi al fascismo locale cfr. anche Id., *Esperienze locali e ridefinizione del fascismo: il recente dibattito storiografico su classe dirigente e fascistizzazione*, in «L'Annale Irsifar», 2009, pp. 7-24.

⁸³ B. Palumbo, *Politiche dell'inquietudine*, cit., p. 36.

⁸⁴ Sul mito del «carattere degli italiani» il riferimento è a G. Bollati, *L'italiano. Il carattere nazionale come storia e come invenzione* [1972], Torino, Einaudi, 1983.

⁸⁵ Il riferimento non può che essere a E.C. Banfield, *Le basi morali di una società arretrata* [1961], Bologna, Il Mulino, 2010.

sue diverse manifestazioni storiche, quando viene privata di qualsivoglia schietto convincimento ideale che trova in se stessa le sue ragion d'essere? Forse una spiegazione dell'eterno trasformismo italiano, a cui ci ha abituato una lunga tradizione letteraria, da Di Lampedusa a Brancati, su basi etnologiche? E ancora: una simile visione, configurando una sorta di coazione a riprodurre le appartenenze di fazione sulla base della tradizione familiare, non comporta una inaccettabile riduzione della libertà di scelta degli individui? Insomma, se l'idea di una politica completamente sganciata dalla religione è troppo rigida per dar conto della mobilità e varietà delle forme di strutturazione dell'identità individuale la stessa considerazione non può valere anche per le «passioni politiche» troppo univocamente legate alle appartenenze religiose?

Un'altra parte del lavoro di Palumbo che merita di essere segnalata è quella in cui egli prende le distanze da una interpretazione essenzialista della devozione religiosa isolana, che, per essere intrisa di paganesimo, si presterebbe a forme di rispecchiamento con i codici e la mentalità delle organizzazioni mafiose. L'autore mostra, al contrario, come sia proprio la percepita centralità della pratica devozionale e rituale nella vita pubblica siciliana a far sì che essa costituisca uno spazio praticato da tutti gli attori della società locale, dunque la mafia, ma anche l'antimafia, la società civile e quella «incivile». Nell'affrontare la questione e nel quadro dell'azione di demistificazione del contenuto ideologico e/o prescrittivo dell'ordine discorsivo moderno, Palumbo discute la nozione di «cattolicesimo municipale», introdotta nel dibattito storiografico da Alberto Stabile⁸⁶, vedendo in essa il riflesso di un giudizio di valore delle pratiche devozionali alla luce dell'universalismo teologico della Chiesa contemporanea⁸⁷.

Da un punto di vista storiografico, si può notare che, pur volendo aderire ai rilievi critici mossi alla tesi di Stabile, restano tuttavia da spiegare le ragioni per le quali a Catalfaro e in Sicilia non si realizzi, come altrove, il superamento delle valenze giurisdizionali legate alle pratiche rituali e, dunque, il motivo per cui la particolare «declinazione della religiosità cattolica» illustrata nella ricerca abbia continuato a strutturare i rapporti sociali e politici, dal XVI secolo fino ai nostri giorni e mentre tutto intorno avveniva – pur con i limiti dei quali si è detto – il processo di laicizzazione/secolarizzazione della società e del potere pubblico. Né sembra che sia sufficiente a fornire risposte adeguate a un simile interrogativo – senza cadere in un discorso tautologico – il riferimento alle particolari modalità di costruzione dello spazio pubblico in Sicilia, caratterizzato da una forte presenza della Chiesa e della Mafia e della centralità dei rapporti che esse hanno avuto con lo Stato⁸⁸. O, ancora, le ragioni per le quali l'innovazione rappresentata, anche sul piano liturgico, dal Concilio Vaticano II, decisivo per la diffusione dell'universalismo teologico della Chiesa e la sua apertura alla

⁸⁶ F.M. Stabile, *Cattolicesimo siciliano e mafia*, in «Synaxis», 14, 1, 1996, pp. 13-56.

⁸⁷ B. Palumbo, *Politiche dell'inquietudine*, cit., p. 406.

⁸⁸ Ivi, p. 405.

«modernità», non abbia prodotto effetti di rilievo nella pratica devozionale del piccolo centro siciliano.

Il merito indiscutibile del lavoro di Palumbo è quello di aiutarci a comprendere come dietro categorie interpretative generalizzanti si nascondano processi complessi e non lineari, cronologicamente e culturalmente accidentati, di interazione e conflitto tra contesto sociale e istituzioni locali e nazionali. La ricerca fornisce nuovi elementi di conoscenza per ricostruire in maniera più ravvicinata le modalità di costruzione della cittadinanza e della sfera pubblica in età contemporanea, evidenziando come esse seguano percorsi meno lineari di quanto la retorica della modernità abbia lasciato intendere e come siano il risultato dell'incontro tra fenomeni di portata più generale e le specifiche condizioni socioeconomiche politiche e culturali degli ambiti locali nei quali quei processi si sviluppano. Palumbo ci mostra come a Catalfaro si costituisca uno «spazio pubblico specifico», che, lungi dall'essere un residuo del passato, appare piuttosto come il risultato di una diversa «economia morale», rivelata da pratiche che assumono per gli attori significati precisi e una grande forza evocativa, nella quale la sfera religiosa e cerimoniale costituiscono lo spazio nel quale viene messo in scena il conflitto politico tra partiti-fazioni in regimi di *agency* complessi, lontani da una «economia morale» di tipo moderno.

Tuttavia, lo stesso Palumbo, forse per mancanza di definizioni alternative altrettanto univoche ed evocative allo stesso tempo, non può fare a meno di utilizzare quelle categorie che mette in discussione, se non altro come referente negativo, come contro-modello. Per esempio, quando deve indicare la diversità e la specificità delle «economie morali» nelle quali si iscrivono le azioni degli attori della scena rituale non può che definirle per differenza rispetto al modello della razionalità moderna. Nelle parole dell'autore, quelle pratiche si iscrivono in «altri regimi morali» o all'interno di «un'economia morale diversa da quella esibita nella retorica ufficiale», senza che si pervenga tuttavia a una definizione alternativa di queste diverse economie morali⁸⁹. Ancora, «in posti come Catalfaro» categorie come politica, religione, violenza, devozione si costruiscono «in forme non ortodosse» rispetto alla logica e alla retorica della modernità⁹⁰.

Pur nella consapevolezza che nel piccolo centro siciliano le nozioni di «società civile», «politica», «religione», «Chiesa», «Stato» debbano essere indagate da vicino e, così facendo, perdano quella connotazione univoca che siamo soliti attribuire loro, la ricerca, che parte, come abbiamo visto, con il proposito di «sovertire» completamente quelle categorie, arriva a descrivere delle pratiche che si iscrivono in una «economia morale» e in una visione del tempo e della storia che, «pur non del tutto assimilabili a quelli di una modernità astrattamente definita», si definiscono attraverso un confronto costante con quest'ultima, e,

⁸⁹ Ivi, p. 301.

⁹⁰ Ivi, p. 377.

dunque, sono capaci di strutturarsi «in relazione ad essa e, almeno in parte, al suo interno»⁹¹.

E, aggiungerei, venendone in parte condizionate. Questa consapevolezza dell'autore mostra che quelle categorie, lungi dall'essere completamente inservibili, mantengono, nonostante tutto, una loro funzione euristica, quanto meno per misurare lo scarto tra quel che fanno le persone reali e più ampi e generali processi storici la cui portata generale non può essere certo revocata in dubbio.

Etnografia sulla soglia [Andrea Filippo Ravenda]

Ogni tentativo di ripensare lo spazio politico dell'occidente deve esordire dalla chiara consapevolezza che della distinzione classica fra *zoé* e *bios*, fra vita privata ed esistenza politica, tra l'uomo come semplice vivente, che ha il suo luogo nella casa, e l'uomo come soggetto politico, che ha il suo luogo nella città, noi non sappiamo più nulla⁹².

Oscillazioni

Politiche dell'inquietudine. Passioni, feste e poteri in Sicilia è la seconda monografia dell'antropologo Berardino Palumbo a partire dalla sua prolungata ricerca etnografica nel comune di Catalfaro nella Sicilia sud-orientale (comprensorio degli Iblei), un'area questa, in cui l'intreccio tra politica, patrimonializzazione dei beni culturali, pratiche amministrative, convivenze criminali e *intimità culturali*⁹³, definisce un campo politico-intellettuale altamente conflittuale, giocato costantemente nella misura di complessi rapporti tra legalità e illegalità, pubblico e privato, passato e presente. Con una prospettiva etnografica intesa come prassi della ricerca antropologica, la monografia attraversa diversi (e apparentemente distanti) aspetti della vita politica e sociale del territorio in questione i quali, come insieme di pratiche storicamente determinabili ed etnograficamente osservabili, appaiono agiti su quelle che, con Agamben, vorrei definire «soglie di indecifrabilità»⁹⁴ ovvero, spazi politici dell'eccezione in cui è difficile (se non impossibile) distinguere tra esterno e interno, privato e politico, rito e quotidianità, violenza e diritto, legge e fuori dalla legge. Facendo riferimento al libro di Palumbo, in questo mio intervento, vorrei provare a riflettere metodologicamente su queste oscillazioni (come il muoversi della statua di un santo o di una candelora sorretta dai membri di una confraternita), e sulle possibilità che, un'etnografia di lunga durata, ha di attraversare tale movimento in un continuo confronto sul campo, tra dato etnografico, modalità di produzione di esso e dibattito teorico.

⁹¹ Ivi, p. 335.

⁹² G. Agamben, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995, p. 210.

⁹³ Cfr. M. Herzfeld, *Cultural Intimacy. Social poetics in the Nation State*, Oxford, Routledge, 1997.

⁹⁴ Cfr. G. Agamben, *Homo Sacer*, cit.

Campo

In un saggio apparso nel 1991 sulla rivista *l'Uomo*, Palumbo, con riferimento al dibattito teorico-metodologico successivo all'emergere delle antropologie statunitensi cosiddette dialettiche, dialogiche o post-moderne, proponeva alcune considerazioni sull'etnografia e sulla ricerca sul campo a partire dal suo terreno tra gli Nzema del Ghana⁹⁵. Alla riflessione post-moderna, interessata più che "al lavoro sul campo", ad un'analisi critica del testo etnografico, alle forme, alle strategie di scrittura e ai rapporti di forza in cui è preso l'autore nell'atto dello scrivere⁹⁶, l'antropologo affianca un'etnografia «intesa come pratica, in senso Bourdieiano, ed inscritta in "campi" di azione sociologica, scientifica, politica, dinamici, processuali e, dunque, conflittuali»⁹⁷. In maniera programmatica, l'etnografia è pensata come «lotta regolata per la produzione di significati all'interno del campo scientifico e lotta controllata per la gestione di comportamenti nella scena locale»⁹⁸. In una tale prospettiva, il campo diviene un permanente laboratorio di antropologia, uno spazio relazionale – dialogico e conflittuale – dove l'etnografo negozia costantemente il proprio posizionamento in maniera performativa e nella consapevolezza di una costante analisi riflessiva (osservare e auto-osservare), tanto in relazione ai contesti locali, quanto al dibattito ed alle produzioni scientifiche. È proprio da tali posizioni di *teoria pratica*⁹⁹ e da una etnografia intesa come azione politica e di critica culturale, nella misura delle scelte, delle azioni, delle posture corporee¹⁰⁰, delle valutazioni giocate tra l'etnografo e gli attori sociali sul campo, che va considerato lo studio della vita sociale e politica di un paese della Sicilia orientale, in un programma teorico-metodologico che si concretizza nel movimento di una etnografia di lunga durata.

Conosciamo già Catalfaro, come luogo (o forse *iperluogo*) di patrimonializzazione e politica culturale per quel che concerne il barocco in Val di Noto¹⁰¹. Riconosciamo alcuni dei nomi, le feste, le fazioni e le parrocchie, descritte ed attraversate nel percorso etnografico di lunga durata – come se etnografia e vita vissuta andassero a collimare o sovrapporsi – in cui passioni, immaginazioni, violenza, poetiche e politiche stabiliscono le coordinate spazio temporali di un campo sempre in trasformazione, all'interno del quale sono elaborati e ripensati gli stessi stru-

⁹⁵ Cfr. B. Palumbo, "You are going really deep": conflitti, pratica e teoria in etnografia. Alcune riflessioni a partire dal caso Nzema, in «L'Uomo», IV, nuova serie, 2, 1991, pp. 235-270.

⁹⁶ Queste le parole di Palumbo «Dal punto di vista delle antropologie post-moderne, la riflessione sull'etnografia diviene analisi critica del testo etnografico [...]. Riflettere sull'etnografia significa quindi studiare le forme di scrittura, le strategie retoriche ed autoriali che sono poste a fondamento di tale attività di scrittura, e i rapporti tra produzione etnografica, "committenza", contesti storici, sociologici, politici nei quali operano gli autori» (B. Palumbo, "You are going really deep", cit., pp. 235-236).

⁹⁷ Ivi, p. 237.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ Cfr. P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica con tre studi di etnologia cabila*, Milano, Raffaello Cortina, 2003.

¹⁰⁰ Cfr. G. Pizza, *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Roma, Carocci, 2005.

¹⁰¹ Cfr. B. Palumbo, *L'Unesco e il campanile*, cit.

menti teorico-metodologici così come le categorie interpretative. Senza astrazione alcuna, l'etnografia di lunga durata di Catalfàro – ricostruita in due corpose monografie¹⁰² – permette di riflettere sull'essenza di categorie come *religione/devozione, rito, politica, spazio pubblico, festa, patrimoni, legalità, mafia, etnografia*, non come univoche entità astratte, ma come sfere – del vissuto e dell'azione – costantemente ridefinite e attraversate performativamente dagli attori sociali – o *actant* con riferimento alla capacità di agire¹⁰³ – in contesti quotidiani che sempre più si svelano come eccezionali.

Contesti

Catalfàro, grosso centro degli Iblei, non distante dalla città etnea. Ero vissuto in paese per due anni e mezzo di seguito (aprile 1995 - settembre 1997), tornandovi negli anni successivi anche per periodi piuttosto lunghi, ma in maniera saltuaria, perché volevo comprendere da una prospettiva antropologica ed etnografica cosa volesse dire, per la gente del posto, la contrapposizione tra i due *partiti* (quello *nicolino* e quello *mariano*), legati a due parrocchie (quella di San Nicola - SS. Salvatore e quella della Madonna della Stella) i cui membri si contendevano da alcuni secoli il controllo della scena rituale, sociale e politica locale¹⁰⁴.

Questa parte estratta dall'introduzione a *Politiche dell'inquietudine*, fornisce le prime coordinate per il contesto etnografico sul cui sfondo è Catalfàro, un grosso paese del comprensorio degli Iblei (nel Val di Noto), conosciuto per le bellezze del suo barocco, per la ricchezza di reperti archeologici e che, di tali bellezze e di questo patrimonio, fa un capitale da giocare, immaginare, manipolare nelle relazioni e nei rapporti di forza locali. Uno spazio pubblico dominato dall'alternanza conflittuale o di schismogenesi tra due fazioni/partiti che, legati a due parrocchie cittadine e ad altrettante feste, sembrano contendersi il controllo della scena rituale, sociale e politica locale. Tale contesto però, nello spazio della scrittura, viene gradualmente svelato e problematizzato nella misura di nuovi elementi, di nuovi attori sociali, di specifiche azioni, di fatti che, etnograficamente descritti, costituiscono quel reticolato di definizione del campo. Tombaroli, falsari, storici, mafiosi, intellettuali e politici locali, parroci, barbieri, morti, fuochisti, ecc. – l'etnografo – sull'asse del conflitto generativo tra le fazioni, costruiscono segmenti di azione e relazione intersecati, alternativi, nuovi, che «definiscono sia i contorni categoriali e sociali, i contesti molteplici e interconnessi, del proprio agire, sia il proprio posizionamento al loro interno»¹⁰⁵. Allo stesso modo, azioni e fatti come le corse clandestine di cavalli, le processioni, i fuochi d'artificio, atti violenti e/o mafiosi, rapporti di intensa amicizia, appaiono connessi in contesti comunicanti fra “vita privata ed

¹⁰² Cfr. *ibid.*; B. Palumbo, *Politiche dell'inquietudine*, cit.

¹⁰³ M. Strathern, *Afterword. Relocations*, in Id. (ed.), *Shifting Context*, cit., pp. 177-185.

¹⁰⁴ B. Palumbo, *Politiche dell'inquietudine*, cit., p. 14.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 18.

esistenza politica”. In un tale quadro, la vita sociale e politica di Catalfàro pare essere costantemente ridefinita e ripasmata da questi segmenti di esistenza e di azione – come più volte sottolineato nel testo – giocati nel computo di economie della rappresentazione, della morale, del sé e dell’agency. Dove la nozione di economia morale coniata dallo storico inglese Thompson¹⁰⁶, in una prospettiva politico-etnografica¹⁰⁷ assume il significato delle continue negoziazioni e contese dentro rapporti di forza e spazi rituali sistematicamente secolarizzati, storicamente determinati e localmente agiti. Le pratiche legate all’attività dei tombaroli, ad esempio, divengono paradigmatiche, tanto in funzione del dato etnografico, quanto come prospettiva analitico/interpretativa dello stesso contesto etnografico. Un’attività questa, storicamente diffusa nell’area degli Iblei che, nel suo pratico esercizio e in un contesto in cui il radicamento al passato è un capitale determinante per la connotazione del prestigio culturale e politico locale, confonde i piani del pubblico/privato, del passato/presente, del legale/illegale, eccezionale/quotidiano entrando nella scena pubblica nella misura di «appigli concreti, di strumenti retorici che consentono di rappresentare/articolare/manipolare, di giocare contestualmente e tatticamente i rapporti tra i livelli differenti del quadro politico e tra piani diversi di lealtà delle “persone”»¹⁰⁸.

Per essere più chiari, i tombaroli di cui parla Palumbo, il noto e scomparso Paolo Volpi, e gli altri (Lino, Totò, Marco) che conoscono il territorio e *posseggono il tempo*, riescono con grande disinvoltura a maneggiare le *tracce* e i *segni* del passato, le fonti, gli oggetti, i documenti – a parlare coi morti e tramite loro – e al contempo si posizionano tra le fazioni, interloquiscono (dialogando e contrapponendosi) con archeologi, sovrintendenze e con l’etnografo, potendo infine, anche guadagnare illegalmente con il commercio (ponderato) dei reperti. Allo stesso modo, gli *actant* di Catalfàro – etnografo compreso – nella capacità di valutare tatticamente il proprio agire in contesti condivisi e ri-definiti, attraversano le sfere della vita pubblica, rituale e privata – delle stesse fazioni contrapposte – manipolandole. In una tale prospettiva gli *actant* – etnografo e interlocutori sul campo – appariranno come «attori in grado di muoversi con sapienza e leggerezza tra molteplici maschere a loro disposizione»¹⁰⁹ proprio dentro quelle economie della rappresentazione, della morale, del sé e dell’agency.

¹⁰⁶ E.P. Thompson, *The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century*, in «Past & Present», n. 50, 1971, pp. 76-136.

¹⁰⁷ Cfr. T. Asad, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 1993; D. Fassin, *Compassion and Repression: The Moral Economy of Immigration Policies in France*, in «Cultural Anthropology», vol. 20, issue 3, 2005, pp. 362-387; M. Taussig, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*, Chicago, Chicago University Press, 1987.

¹⁰⁸ B. Palumbo, *Politiche dell’inquietudine*, cit., p. 79.

¹⁰⁹ Ivi, p. 95.

Maschere

Nel volume *La scrittura dell'altro* Michel de Certeau, riflettendo sul rapporto tra etnografia (e scrittura etnografica) e tempo, osserva come quest'ultimo tenda sistematicamente ad imprimersi sul testo antropologico «attraverso le insufficienze dell'informazione, i deficit dell'argomentazione, una dimostrazione che ha soltanto l'aria di essere coerente»¹¹⁰. La potenza espressiva del gesuita francese, articolata tra complesse digressioni teorico-letterarie, pare suonare come un campanello d'allarme per ogni etnografo e qualsiasi etnografia, rilevando l'impossibilità di fissare in modelli teorici o di scrittura, realtà fenomeniche di per sé cangianti e trasformative. Affermazione perentoria questa e difficilmente contestabile, poiché qualunque etnografo è ben consapevole, volendo banalizzarlo, che ogni processione (ogni rito) ripetuta nel tempo è sempre uguale e completamente diversa rispetto alla precedente, così come nel teatro, Amleto muore sempre allo stesso modo e ogni volta diversamente, per ciascuna compagnia teatrale, per ciascuno spettacolo, per ogni istante/gesto storico riguardi la messa in scena. Il rapporto con il tempo e la trasformazione tuttavia, non appare soltanto come un limite *quantitativo* per l'etnografia ma può anche presentarsi come una sua possibilità teorico-metodologica. Poiché se è vero che dati, materiali e analisi saranno valutati come tasselli di una realtà dinamica e in continua trasformazione, è altrettanto vero che l'etnografia, e soprattutto quella di lunga durata – intesa come esperienza prolungata, profonda e quotidiana – parallelamente ai dati, materiali, analisi, produce sempre nuove (come qualità e quantità) relazioni che possono ramificarsi ben oltre i tempi dell'osservazione e gli spazi della scrittura, verso nuove linee di ricerca che tengano conto delle continue *trasformazioni sul campo*¹¹¹. In una tale prospettiva, oltretutto, volendo insistere un'ultima volta sulla metafora teatrale, lo sguardo non indugerà necessariamente sulla morte di Amleto ripetuta e diversa nel tempo, ma avrà l'accortezza, ad esempio, di spostarsi su gesti apparentemente irrilevanti, spiazzanti, sulle figure marginali di Rosencrantz e Guildenstern – come peraltro è già stato fatto dal commediografo inglese Tom Stoppard nel 1990¹¹² – che sullo sfondo della tragedia nel regno di Danimarca, discuteranno di vita e morte, di cibo, di scienza e di arte “riempiendo il tempo” nell'attesa che arrivi il finale. Sguardi periferici, dunque, concessi al tempo e alla trasformazione che, nel pratico esercizio etnografico, non si soffermano sui fuochi d'artificio (guardando al cielo) ma osservano/ascoltano le reazioni degli attori presenti, i loro commenti. Un'attenzione che non si rivolge al santo o alla candelora ma sotto *la vara* per studiare i movimenti tattici che ne generano l'oscillazione. Nell'orientamento im-

¹¹⁰ M. De Certeau, *La scrittura dell'altro*, Milano, Raffaello Cortina, 2005, p. 22.

¹¹¹ Cfr. J.G.A. Goulet, B. Granville Miller (eds.), *Extraordinary Anthropology. Transformation in the Field*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2007.

¹¹² Il riferimento è al film di Tom Stoppard, del 1990, *Rosencrantz e Guildenstern sono morti* tratto dalla commedia del 1964 *Rosencrantz and Guildenstern Meet King Lear* sempre di Tom Stoppard, in cui il commediografo sullo sfondo dell'*Amleto* si concentra sulle azioni delle due figure marginali dell'opera Shakespeariana.

presso da tali scelte, pertanto, la profondità etnografica non sarà diretta verso una chiarificazione/semplificazione delle relazioni sul campo ma verso tutta la loro potenziale complessità e contraddittorietà generativa. Le parentesi *mafiose*, ad esempio, si presentano come intermezzi connessi agli altri tasselli del contesto etnografico nella direzione di una analisi dei complessi e contraddittori rapporti di contatto tra mafia e quotidianità, tra violenza e diritto, descritti su un duplice livello etnografico e microstorico-antropologico. La prospettiva adottata, però, è quella del film del 1997 *Tano da morire* di Roberta Torre, dove una disarticolazione degli stili narrativi, del montaggio, della fotografia e del sonoro, spingono a riflettere su aspetti meno evidenti e studiati della criminalità organizzata, solitamente riferiti alle sfere storiche, politiche, economiche, giuridiche, ecc. Al contrario il film esplora le dimensioni intime e quotidianamente banali della vita dei mafiosi, delle loro famiglie, dei loro amici o nemici. Allo stesso modo al centro dell'esplorazione etnografica non vi è la "mafia", ma il modo in cui essa si frazioni implicitamente ed esplicitamente in un gioco di continue corrispondenze con la quotidiana esperienza di chi vive a Catalfaro.

A tale proposito è di grande interesse ritornare sull'esempio dello sparo e della visione dei fuochi d'artificio – o *bummi* – durante le feste legate alle due fazioni (festa del Salvatore e della Madonna). Queste pratiche sono parte fondamentale della festa su molteplici livelli spettacolari, emotivi/devozionali e di competizione tali da richiedere grandi sforzi organizzativi e precise competenze. Il botto (che si sente nel petto), il fuoco (che si maneggia), il luccichio (che svanisce) accompagnano gli spostamenti delle statue, scandiscono il tempo della festa, contribuiscono alla costruzione della "mascolinità" (di chi spara ma anche di chi vive lo sparo), innescando tutta una serie di movimenti (prima, durante e dopo), di commenti, di prove di forza anche aggressive e violente che coinvolgono fuochisti, spettatori, membri delle confraternite, intere famiglie. Passioni incorporate, momenti rituali e di competizione tra le fazioni, spettacoli puri per un pubblico anche extra cittadino, che da una prospettiva pragmatico/politica dello *sparare, vedere, sentire*, parlare di *bummi* sono descritte come azioni oscillanti tra legalità e illegalità, ufficialità e intimità, formalità e informalità.

Soglia

In questo breve contributo ho provato a rileggere la monografia *Politiche dell'inquietudine* di Bernardino Palumbo da una prospettiva teorico-metodologica, rivolta al rapporto tra l'etnografia di lunga durata e l'attraversamento delle diverse sfere della vita pubblica e privata nel comune di Catalfaro, eseguito sistematicamente dagli *actant* individuati sul campo. Oscillazioni e crocevia di passaggi che sono apparsi come

tentativi di posizionamento, molteplice e ambiguo, tra Stato nazionale e comunità locale, tra un "io" pubblico e legale e forme nascoste, intime e consapevolmente non

legali di autorappresentazione, tra piani espliciti, ufficiali, di appartenenza comunitaria e livelli meno formali, segmentari e fazionali, di aggregazione sociale¹¹³.

Un'attenzione nei confronti di un'etnografia delle oscillazioni e del loro attraversamento che nasce dalla lettura incrociata dei lavori di Palumbo¹¹⁴ e quelli di Agamben¹¹⁵ che ho avuto modo di effettuare durante una mia recente esperienza etnografica di lunga durata in Puglia, rivolta ad uno studio del trattenimento coercitivo di migranti privi di permesso di soggiorno dentro appositi centri/campi¹¹⁶. Durante la ricerca ho provato a riflettere sulle categorie di legalità e illegalità utilizzate per definire i migranti nelle prassi quotidiane e al contempo eccezionali – come il trattenimento coercitivo – di gestione del fenomeno a livello normativo, osservando, anche in questo caso, come esse siano giocate su soglie di indecifrabilità costantemente attraversate e manipolate dagli attori sociali individuati sul campo. Un approccio questo che, in una prospettiva più generale, permette di riflettere su diversi aspetti di ciò che, con Agamben, ho definito come gli spazi politici dell'eccezione propri della nostra quotidianità, all'interno dei quali vita privata ed esistenza pubblica, violenza e diritto, legge e fuori dalla legge, appaiono inscindibili. Negli ultimi anni, l'opera di Giorgio Agamben ha raggiunto una particolare importanza ed incisività nella ricerca antropologica in un dialogo con la disciplina che, più o meno esplicitamente, è diventato sempre più profondo. Per questo motivo, volgendo alle conclusioni, i riferimenti alle oscillazioni tra norma e stato di eccezione, tra violenza e diritto, tra legge e fuori dalla legge, non possono più essere considerate come pure intuizioni filosofiche utili a “spiegare fatti”, ma proprio nella misura dei continui riferimenti ad avvenimenti concreti propri anche della nostra contemporaneità, esse devono essere seguite come tracce verso una etnografia di quella stessa “soglia dell'indecifrabilità”. A tale proposito, così come nel libro *L'Unesco e il campanile* del 2003 Palumbo evidenzia il legame tra il terremoto del 1990 che colpì la Sicilia sud-orientale e il processo di patrimonializzazione del barocco siciliano in Val di Noto¹¹⁷, sempre nel 2003 Agamben nel libro *Stato di eccezione* ricorda come un altro terremoto avvenuto in Sicilia, questa volta nel 1908 abbia contribuito a sviluppare la tesi della necessità come fonte primaria del diritto elaborata da alcuni giuristi italiani: il decreto legge¹¹⁸. Lo stesso *stato di eccezione* proprio dalla gestione dell'emergenza – e probabilmente sarebbe anche il caso di riflettere sul più recente terremoto aquilano – diviene da un lato fonte d'ispirazione giuridica, dall'altro veicolo di una patrimonializzazione culturale ed esperienziale da giocare e da rinegoziare tanto a livello locale che nazionale. In una

¹¹³ Goulet J.G.A. Goulet, B. Granville Miller (eds.), *Extraordinary Anthropology*, cit.

¹¹⁴ Cfr. B. Palumbo, “*You are going really deep*”, cit.; Id., *L'Unesco e il campanile*, cit.; Id., *Politiche dell'inquietudine*, cit.

¹¹⁵ Cfr. G. Agamben, *Homo Sacer*, cit.

¹¹⁶ A.F. Ravenda, *Ali fuori dalla legge. Migrazione, Biopolitica e Stato di eccezione in Italia*, Verona, ombre corte, 2011.

¹¹⁷ B. Palumbo, *L'Unesco e il campanile*, cit.

¹¹⁸ Cfr. G. Agamben, *Stato di eccezione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

tale prospettiva, il compito dell'antropologo parrebbe essere quello di esplorare la dimensione etnografica propria di questa quotidiana e contraddittoria soglia di indecifrabilità tra necessità/eccezione e nomos, regola, in cui "fatto", pratiche, azioni e diritto sembrano diventare inscindibili.