

Si parla di...

NATALE TRA I CIPRESSI

ALESSANDRA GASPARRONI

Recarsi al camposanto nel periodo di Natale offre sensazioni particolari. Per le festività ho fatto visita, come tanti, al cimitero della mia città, Teramo, e una tristezza venata di allegria ti accoglie già prima dell'entrata. Lungo il viale all'esterno, i fiorai offrono, insieme agli esemplari più accreditati, composizioni di pungitopo, stelle di natale, orchidee avvolte in carte natalizie. Dimenticando la prospettiva del cancello monumentale si potrebbe immaginare di trovarsi in una via cittadina alle prese con gli ultimi regali natalizi da comprare... Poi la realtà ti richiama all'ordine e procedi verso l'ingresso.

La stagione invernale prepara la scena con colori uniformi che vanno dal bruno della terra al grigio dell'asfalto, dal verde cupo dei cipressi alla scala tonale dei marmi dal bianco abbacinate al rosa e al grigio, solita atmosfera... ma non in questo periodo. Lo sguardo viene attratto da macchie di colore insolite per la stagione vegetale. Un profusione di fiori natalizi inonda cappelle e sepolcri, dalla terra scura esplodono i rossi delle stelle di natale, ancora più rosse se artificiali ma, si sa, resistono più a lungo. Ognuno decora la propria tomba con qualcosa che evochi, anche a chi non è più con noi, il tempo della festa.



Teramo, 24 dicembre 2013. Cimitero della città, decorazioni natalizie delle tombe.

E ognuno lo fa segnalando a se stesso e agli altri che passano, vedono e ammirano o criticano, la motivazione *ad personam*: decorazione sobria per una signora in età, rosso e oro a profusione per i giovani, alberi di Natale illuminati e presepi per i più piccoli. L'allegria struggente che pervade i visitatori non fa che sottolineare, nei cuori, l'idea del contatto con i propri defunti. La convinzione sentita o cercata di un ponte ideale tra i due mondi crea l'esigenza di ridefinire la loro presenza qui, nel mondo terreno come esistenze alle quali noi, i viventi, siamo stati

legati e che vorremmo non si allontanassero mai, almeno nel pensiero e nel cuore. Legami analizzati da Lombardi Satriani e Meligrana in riferimento alle descrizioni dei cimiteri dei paesi meridionali dove:

Le visite ai morti nei giorni anniversari o in quelli della commemorazione collettiva, come il ritorno dei morti nel paese e nelle loro case, si rifanno a una sporgenza temporale, in cui sono sospese le cautele e le divisioni abituali e si realizza sia per la famiglia che per il paese un'unità mitica di spazi e di tempi. (Lombardi Satriani-Meligrana 1982: 36)

Rapporto con il mondo "altro da noi" cercato nel passato e nel presente, come ho potuto registrare nella recente visita fatta al Cimitero delle Fontanelle a Napoli dove "la capuzzella di Donna Concetta" è meta di colloqui quotidiani (Piedimonte 2003, Niola 2003). Così come ho rilevato nelle cripta della Basilica di Santa Maria di Pugliano, a Ercolano, dove i sacelli del "o Notaro" e "a Signora" vengono continuamente visitati.

Iniziato in sordina negli anni passati, come riferito da un quotidiano veneto che descrive lo stesso fenomeno nel 2011 all'interno del cimitero di San Michele a Venezia (Sandri 2011)¹, l'uso di decorare le tombe a Natale si è manifestato in modo palese nell'ultimo periodo. La situazione sociale di

profonda crisi non ha fatto che accelerare il fenomeno, forse perché nella disperazione di tanti ridefinire il legame tra i congiunti, sia vivi che morti, sancisce il ritorno alla famiglia, unica ancora di salvezza. Da molti tacciato come apoteosi del cattivo gusto, il decoro funerario natalizio si scontra certamente con i dettami della religione cristiana che insegna il distacco dalle cose terrene e dagli orpelli, nel momento in cui si allestisce un sepolcro.



Teramo, 24 dicembre 2013. Cimitero della città, decorazioni natalizie delle tombe.

Conoscendo però la storia dell'uomo e delle sue usanze in riferimento alla scansione del ciclo della sua vita, si affacciano, in questa maniera, universi simbolici relativi al culto dei morti di ancestrale memoria della quale anche noi abbiamo perso le tracce ma che tratteniamo nel nostro DNA cultura-

¹ Il cimitero monumentale di Venezia è uno dei luoghi inseriti nei tours proposti dalle agenzie turistiche, è visitato da molti stranieri per le tombe illustri che vi si trovano.

le, senza rendercene conto. In Europa sono molte le località dove si lascia del cibo sulla tavola di Natale per i propri defunti, come in Portogallo con la tradizionale *consoda*. In molte aree italiane si continua a celebrare il Natale con i morti, si pongono cibi sulle tombe e, come una volta², si consuma insieme a loro il pasto che ridefinisce la vita “qui e ora” con il ricordo di loro che sono “lì e per sempre”.

In generale, si tende a instaurare, attraverso le varie procedure, un regime di comunicazione tra lo spazio dei vivi e quello dei morti, una condizione controllata di similarità che annulla provvisoriamente la separatezza. Nel cimitero vengono immessi elementi della vita: la luce, il fuoco, il cibo, altri oggetti di vita rompono simbolicamente il buio, il freddo, la cessazione della vitalità, vale a dire attraggono per un breve intervallo nella dimensione della vita la condizione della morte (Lombardi Satriani-Meligrana 1982: 37).

La partecipazione dei due mondi si sostanzia anche con la celebrazione della Messa di Natale nel cimitero, in molti paesi della nostra penisola. Le antiche tradizioni, molto più profane che sacre, trovano nuovi spazi interpretativi nel mondo degli internauti nel quale vengono reclamizzati illuminazioni cimiteriali adatte al Natale: “... perché la memoria non si spenga nei pensieri è buona abitudine recarsi

al cimitero per adornare le loro tombe”, cita la pubblicità di un sito dove si possono acquistare “Decorazioni natalizie per tombe”³. Non so se, nel cimitero di Teramo, qualcuno avrà acquistato questi reclamizzati ornamenti. Percorrendo i viali delle cappelle o i campi dove i sepolcri sono inumati a terra, si ha la sensazione che ognuno abbia comprato o portato da casa, proprio le stesse decorazioni che addobbano i terrazzi, gli abeti, le finestre e i presepi casalinghi,



Teramo, 24 dicembre 2013. Cimitero della città, decorazioni natalizie delle tombe.

² In riferimento alla condivisione del cibo con i defunti in Abruzzo, Antonio De Nino (1963: 121-122) registra nell’800 vari aspetti di questa ritualità.

³ www.lumanda.it, il sito propone illuminazioni e decorazioni per tutte le occasioni di celebrazioni nei cimiteri, è corredato da fotografie che descrivono le forme e la luminosità di ogni impianto elettrico.

Si parla di...

quasi fossero una prosecuzione delle proprie abitazioni “da una croce, penzola un guanto da forno con cucito un babbo natale di pezza, e altri pupazzetti rossi con barbe bianche si vedono qua e là” descrive la giornalista veneta nel suo reportage, come se essere al cimitero volesse significare essere a casa con il proprio caro per le festività. Nel camposanto teramano, a ogni angolo brilla un ramo natalizio con le lucine rosse, più in là occhieggia un albero illuminato d’azzurro, in un altro è inserito un piccolo presepio, di qua una decorazione di stelle di natale a intermittenza sembra volgersi sorridendo al campo dei bambini dove la fantasia non ha fine. “Vento, gelo, pioggia non incideranno minimamente sul corretto funzionamento delle nostre candele LED, capaci di resistere ai fenomeni atmosferici in modo del tutto sicuro. Le tombe rischiareranno di una luce avvolgente che si irraderà in ogni piccola fessura” incoraggia il sito di decorazioni natalizie. In uno dei blocchi dove sono tanti loculi, nella penombra dei lumini fiochi, una ghirlanda di piccoli fiori accesi incornicia l’immagine di un giovane...

Bibliografia

- De Nino Antonio
1963, *Usi Abruzzesi*, Firenze, Olschki, (ed. or. 1879).
- Lombardi Satriani Luigi M., Meligrana Mariano
1982, *Il ponte di San Giacomo. L’ideologia della morte nelle società contadina del Sud*, Milano, Rizzoli.
- Piedimonte Antonio E.
2003, *Il cimitero delle Fontanelle. Il culto delle anime del Purgatorio*, Napoli, Electa.

- Niola Marino
2003, *Il Purgatorio*, Roma, Meltemi.
- Sandri Anna
2011, *È Natale, gli addobbi anche al cimitero di San Michele*, “La Nuova Venezia” online.

Sitografia

- www.lumanda.it, sito visitato il 21 dicembre 2013
- www.nuovavenezia.gelocal.it, sito visitato il 25 marzo 2014

LES TRADITIONS EN EUROPE: MODIFICATION, INVENTION ET INSTRUMENTALISATION DES TRADITIONS XXVII COLLOQUE EURETHNO, BELGRADO-SIROGOÏNO, 6-9 SETTEMBRE 2013

FIORELLA GIACALONE

Eurethno è una rete di etnologi europei francofoni, patrocinata dal Consiglio d’Europa, fondata da Jocelyne Bonnet Carbonell dell’Università di Montpellier nel 1996. Alla rete aderiscono docenti di diverse università dell’Europa occidentale e orientale, che si incontrano ogni anno in un convegno internazionale proposto da uno dei docenti della rete presso la propria sede universitaria.

Nel 2013 il XXVII Convegno è stato organizzato da Senka Kovač dell’Università di Belgrado (Serbia) su *Les traditions en Europe: modification, invention et instrumentalisation des traditions*. Lo scopo del convegno è stato quello di riflettere sul tema delle tradizioni popolari, sul loro senso politico-culturale, in un momento in cui le discipline

antropologiche s'interrogano sui propri strumenti d'indagine, sulle trasformazioni relative agli oggetti di ricerca e sul concetto di tradizione. Il gruppo degli antropologi di Eurethno da anni riflette sul concetto di patrimonio e sul suo possibile uso (e abuso) all'interno della ricerca demologica nei diversi contesti europei. Il convegno è stato, dunque, l'occasione di confrontarsi sulle definizioni, sui concetti, sugli approcci epistemologici tra studiosi di diverse realtà universitarie e di differenti ambiti politico-istituzionali.

Nell'Europa dell'Est il concetto di tradizione assume un valore collettivo-popolare, relativo all'identità nazionale, e gli studi sono prevalentemente centrati sulle dinamiche storiche che definiscono il concetto di cultura popolare.

Kincső Verebélyi, (presidente Eurethno), dell'Università di Budapest, ha cercato di evidenziare come i "fatti etnografici", in quanto rappresentazioni sociali, siano espressioni dell'ideologia e delle forme di potere, e hanno assunto significati diversi nei paesi socialisti e capitalisti dopo la seconda guerra mondiale. Nell'Europa dell'Est il concetto di patrimonio è molto legato all'identità nazionale e ai diversi modi di "sacralizzare" la nozione di trasmissione, quale forma che permette alle società di perpetuarsi, cercando di conciliare continuità e differenze.

È la prima volta che Eurethno si tiene a Belgrado, città oggi molto vivace sul piano culturale e giovanile. Sono stata a un convegno internazionale del gruppo "Women's Mediterranean" su *Women in the City* a Dubrovnik nel 2001, e lì erano ancora evidenti i segni

della guerra in Croazia, pur in una città turistica come Dubrovnik, tra palazzi sventrati e un'economia in crisi: forte era la critica alla politica serba e al suo nazionalismo. A Belgrado, passati più di vent'anni dalla guerra, la città appare molto europea nella vita culturale, ma un forte riferimento alla dimensione nazionale (e nazionalista) sembra avere ancora peso nelle discipline sociali.

Mi riferisco ad alcune relazioni delle colleghe serbe, come quella di Senka Kovač, organizzatrice del convegno, che ha trattato il tema dell'invenzione della tradizione trattando della nuova festa nazionale della Serbia (*Sretenja: La festa dello Stato*) che si celebra dal 2002. Tale festa è organizzata in forma solenne in diverse città, divenendo il segno politico che ottiene il suo significato attraverso l'articolazione di simboli e messaggi facilmente riconoscibili dai partecipanti all'evento. La ricerca effettuata nella città di Orašac dimostra come la festa serva a consolidare il regime attraverso un cerimoniale al quale partecipano i ministri e anche l'erede al trono, il principe Karadjordjević. Questo non impedisce le polemiche legate allo scontro politico, evidenziato dai gruppi contrari al governo, che esprimono pubblicamente il loro dissenso. La "Festa dello Stato" vuole diventare luogo della memoria a livello pubblico-mediatico; ma per le persone anziane non ha un carattere festivo, come quelle celebrate durante il socialismo; per i giovani è una festa cui non si sentono particolarmente legati, ma che il governo vuole radicare anche nella memoria delle nuove generazioni.

Per Slobodan Naumović (Università di Belgrado) l'uso della tradizione in Serbia si può trovare anche in casi, apparentemente distanti, come la riattivazione delle processioni religiose rurali (reinvenzione della tradizione), recuperate agli inizi degli anni '90, o nella retorica politica nazionalista serba di quegli anni (definito "eufemismo pseudo nazionalista"): in entrambi i casi il termine tradizione viene utilizzato politicamente, in quanto si attribuisce autorità alla tradizione in senso lato, più che al suo uso corrente. Si pone, così, la questione se il termine tradizione possa essere applicato a entrambi gli eventi, o se non si assista a un uso legittimo del termine solo nel caso delle processioni rurali. A mio avviso non esiste un concetto "legittimo" o "illegittimo" del concetto di tradizione, ma solo coerente o incoerente con il contesto politico-culturale nel quale viene utilizzato.

Appare evidente che in Serbia è presente una tendenza alla "folklorizzazione", intesa come recupero o valorizzazione di danze contadine o della pittura religiosa, sempre vissute e mostrate in chiave nazionale (lo spirito del popolo di stampo romantico-nazionalistico), cui oggi si aggiunge il concetto di patrimonializzazione, secondo i criteri Unesco. È altrettanto evidente, come si apprende dalle relazioni delle colleghe serbe, l'importanza del fare i conti con il passato socialista e la transizione al post-socialismo, individuando e studiando fenomeni specifici, come "Le azioni operaie della giovinezza" (che ricordano, anche nel nome, le attività dell'Opera Nazionale Dopolavoro in Italia), che tanta

importanza hanno avuto nel periodo socialista, e che ancora dimostrano un valore nella memoria orale di chi vi ha partecipato come identità collettiva e politica (Gordana Gorunović).

In questa veste si è mossa anche la relazione di Lidija Radulović, che ha ricordato quanto ha pesato, nella memoria collettiva, la repressione del culto ortodosso durante il socialismo; la sua ricerca ha riguardato le storie e i racconti individuali dei tanti che sono tornati alla pratica religiosa, repressa in passato e oggi espressione di una esperienza positiva nelle chiese rurali e nei culti ufficiali.

Alcune relazioni hanno riguardato gli eventi organizzati ne *Le village d'autrefois* (*Muzej na otvorenom "Staro selo"*) di Sirogoïno, dove il convegno si è spostato nei giorni successivi. Sirogoïno è un piccolo centro montano-rurale, a sud-ovest, nella regione di Užice, dove è stato allestito da diversi anni un Museo a cielo aperto nel quale sono state riprodotte le antiche case coloniche, con gli attrezzi agricoli e la struttura abitativa interna, in una sorta di grande museo della cultura contadina, sparso su una vasta area che comprende diverse costruzioni adibite a usi differenziati (uomini o animali). Il museo ha anche una struttura che ospita mostre e convegni, e alcune abitazioni di recente costruzione, riprodotte sul modello delle antiche case contadine, che sono divenute per due giorni le abitazioni dei convegnisti. Alcuni conservatori del Museo hanno sottolineato alcune delle iniziative messe in campo dal Museo stesso, come il festival *Mondo della musica*, che sono l'occasione per una rassegna

delle tradizioni musicali e strumentali della Serbia. Altri funzionari del museo hanno ricordato le diverse forme d'arte della regione, sia quelle vocali e coreutiche, sia le attività artigianali, in particolare la manifattura di maglioni e cappotti di lana con motivi decorativi tradizionali (morivi geometrici e lineari, paesaggi stilizzati e animali). Questa produzione è stata lanciata da una stilista serba nel mercato nazionale e internazionale, attraverso sfilate di settore in alcuni grandi centri della moda, divenendo una sorta di marchio identitario di Sirogoiño. Il lancio di questi manufatti, ben oltre il mercato locale, è la dimostrazione di come una specifica produzione locale possa entrare nei grandi circuiti della moda, dando lavoro a quasi tutte le donne del paese, in un interessante intreccio tra motivi decorativi tradizionali, reinterpretazioni stilistiche contemporanee e promozione del lavoro femminile.

I colleghi rumeni si sono invece concentrati su aspetti specifici della cultura rurale, nella sua complessa articolazione territoriale tra villaggi con popolazione rumena e/o ungherese, evidenziando l'importanza dell'arte popolare nella regione di Kalotaszeg (legni e tessuti), oggi recuperata e valorizzata dalla borghesia europea e diventata un fiorente mercato turistico, che ha consentito alla manifattura di continuare la produzione locale, diventando un'importante fonte di reddito (Tekla Tótszegi, Museo etnografico Cluj-Napoca, Romania).

Vilmos Keszeg, dell'Università di Cluj-Napoca, ha ricordato come la patrimonializzazione del passato, in

Transilvania, si articola negli ultimi decenni intorno alle feste di paese delle diverse comunità locali. La redazione delle storie locali, tratte da documenti ecclesiastici e amministrativi pubblici, ha il compito di far emergere le storie locali attraverso l'esposizione delle reliquie della memoria, divenendo fonte di patrimonializzazione pubblica.

Per quanto riguarda la Polonia, i colleghi dell'Università di Lodz, hanno messo in evidenza come le tradizioni (e le reinvenzioni delle tradizioni) si sottomettono alle regole del mercato e del profitto economico: i simboli delle diverse identità locali vengono trasformati in beni mercantili, in particolare per quanto riguarda i musei a cielo aperto, i particolare dalle ONG presenti sul territorio (Inga Kuzma).

Mettendo in evidenza le differenze teorico-metodologiche in merito al concetto di tradizione rispetto ai colleghi dell'Est, le relazioni dei colleghi dell'Europa occidentale sono state improntate, in prevalenza, sull'analisi di specifici eventi locali che hanno subito variazioni significative alla luce della patrimonializzazione, o sulle diverse forme che le feste popolari hanno assunto sotto la lente del turismo culturale; altri ancora hanno riflettuto sulle nuove feste urbane di recente invenzione.

Sébastien Fournier (segretario di Eurethno) dell'Università di Nantes, ha svolto una ricerca etnografica comparativa sulle diverse forme di utilizzazione del concetto di patrimonio, nell'ambito dell'invenzione delle feste locali, in Francia e nel Regno Unito. La problematica dell'invenzione della

tradizione obbedisce a logiche specifiche, che cambiano in base al contesto politico-culturale e della storia locale. Queste differenze contribuiscono a spiegare il successo, l'attrattività, l'impatto economico e turistico in differenti aree geografiche.

Jocelyne Bonnet, che da anni si occupa della produzione e valorizzazione dei prodotti vinicoli nella zona di Montpellier, ha affrontato quanto e come il turismo sia diventato una fabbrica di tradizioni enogastronomiche, in particolare per il patrimonio vinicolo francese.

Anche gli italiani presenti hanno posto al centro delle relazioni le diverse reinterpretazioni turistiche di alcune feste tradizionali, come quella, da me analizzata, del "Cantamaggio" di Terni, nell'800 simile alle "maggiolate" toscane, poi divenuta una festa urbana sotto il fascismo, successivamente festa operaia di una città famosa per le acciaierie, infine festa turistica con carri allegorici stile carnevale di Viareggio. Alfonsina Bellio (Groupe Sociétés, Religions, Laïcités di Parigi) ha evidenziato come la Calabria, negli ultimi decenni, abbia conosciuto profondi processi di modificazione e di strumentalizzazione delle tradizioni, in particolare da parte delle élite locali. Si assiste alla continua messa in scena dell'identità collettiva attraverso modificazioni o introduzioni di manifestazioni collettive per moltiplicare l'offerta turistica. Vincenzo Spera (Università del Molise) ha invece messo in evidenza come una festa tradizionale, quale il "Maggio" di Accettura in Basilicata, da anni presentata quale "matrimonio degli alberi", sulla

scia di altri eventi simili del maggio, sia in realtà una festa che ha una sua specifica genesi in merito al recupero delle reliquie di S. Giuliano. L'analisi della festa evidenzia come gli attori locali, per valorizzare l'evento, puntino su elementi di arcaicità e su una sua presunta quanto seducente origine pagana, piuttosto che evidenziarne gli elementi storico-contestuali.

Michèle Simosen (Università di Copenhagen) ha svolto una ricerca su una recente pratica sociale prematrimoniale, chiamata *polterabend*, comparsa negli anni '80 del Novecento in Danimarca. Originalmente designava un rito di passaggio che si svolgeva la notte precedente le nozze, ma il *polterabend* attuale assume oggi forme diverse, che consistono in una farsa messa in atto dagli amici dello sposo, una sorta di rito carnascialesco, che vede protagonisti persone sconosciute alla "vittima". L'evento esige che abbia l'effetto della sorpresa, anche se viene preparato dettagliatamente, nelle diverse sequenze e nella scelta degli attori. La relazione mette in risalto come elementi folclorici possano essere trasformati e riattualizzati in forme urbane e moderne, rimettendo in discussione anche il concetto di rito di passaggio, che trova nuove definizioni nel mondo urbano contemporaneo.

In linea con la creazione di nuovi ritualità, Anaïs Vaillant, (Idemec, Aix-en-Provence) ha relazionato sulla sua ricerca etnografica riguardante la festa di "Santa Capelina" a Nizza. Ogni primo maggio, la comunità festeggia la Santa Capelina: un fantoccio presentato come una statua oggetto di culto, confezionato con materiali riciclati e

poveri, che troneggia al centro della spiaggia di Rauba Capeau, statua che vuole ricordare, in forma ironica, un antico spirito creatore della Langue d'oc. La festa, inventata negli anni '90 del Novecento da un gruppo di attori locali che voleva farne una tradizione, è diventata nel tempo un evento locale molto seguito dai giovani della città, che a lei dedicano cappellini di varia forma che poi vengono bruciati, ricordando altre feste tradizionali in cui l'elemento catartico è legato al fuoco: è una specie di contro-festa (un nuovo mondo alla rovescia) divenuta segno del maggio nizzardo.

Un convegno dunque particolarmente denso di contributi (42 relazioni) e di riflessioni teoriche, che ha messo in luce le profonde variabili con cui oggi viene riletta e interpretata la tradizione, in particolare con elementi differenziati tra Europa dell'Est e dell'Ovest, ma nei quali appare evidente l'uso politico che le élites, locali o nazionali, fanno della dimensione festiva tradizionale quale strumento di mercificazione turistica o, nel migliore dei casi, di proposizione di una possibilità economica e di acquisizione di visibilità dei piccoli centri. La differenza più rilevante è quanto nei paesi dell'Est la dimensione post-socialista giochi ancora un ruolo centrale nel riflettere sulle complesse questioni identitarie e politico-nazionali, anche in antropologia. A mio avviso gli interventi più innovativi sono stati quelli che hanno analizzato i nuovi riti collettivi, espressione della vita urbana postcapitalistica, vale a dire quanto possa sembrare più lontano dall'idea stessa di tradizionale.

I FEMMINIELLI NAPOLETANI TRA REALTÀ STORICA, IMMAGINARIO E MEMORIA

LUIGI M. LOMBARDI SATRIANI

...sono uomini che vivono da donne: vestiti, truccati da donne. Sovente prostitute ma non necessariamente. Ogni vicolo ha il suo *femminiello*, accettato dalla comunità. Vive in famiglia e attende ad occupazioni riservate tradizionalmente alle donne: cucinare, cucire, lavare la biancheria. Si sposano tra di loro, secondo un rituale coniugale preso dal matrimonio in chiesa; giungono persino a mimare scene di parto e di battesimo, come lo ha raccontato Malaparte ne *La pelle*. Intelligente e saggio modo di regolare la questione del terzo sesso (Fernandez 1983).

Così Dominique Fernandez coglie acutamente un tratto della vita della città e della cultura che questa ha elaborato attraverso una plasmazione plurisecolare.

In una versione napoletana ottocentesca de *Il Barbiere di Siviglia* (Cammarano-Rossini 1818) viene gioiosamente affermato: "Penso che per esser felice in questo mondo tutti i ragazzi dovrebbero essere ragazze, tutte le ragazze dovrebbero essere ragazzi e non dovrebbero più esistere né ragazzi né ragazze allo scopo di poter tutti condurre una vita tranquilla".

Secoli prima Giovanni Battista Della Porta in *De Humana Physiognomonia* (1586) scriveva:

Nell'isola di Sicilia sono molti effeminati. Et io ne viddi uno in Napoli di pochi peli in barba o quasi niuno; di piccola

bocca, di ciglia delicate e dritte, di occhio vergognoso, come donna; la voce debole, sottile, non poteva soffrir molta fatica; di collo non fermo, di color bianco, che si mordeva le labra; et insomma con corpo e gesti di femina. Volentieri stava in casa e sempre con una faldiglia come donna attendeva alla cucina et alla conocchia; fuggiva gli omini, e conversava con le femine volentieri, e giacendo con loro, era più femina che l'istesse femine; ragionava come femina, e si dava l'articolo femmineo sempre: 'trista me, amara me'.

I *femminielli* non possono essere relegati *tout court* nell'area dell'omosessualità, come pure a volte è stato fatto, né equiparati familisticamente ad altre realtà storiche e culturali, come per la condizione dei *berdache*, categoria ampiamente utilizzata dagli antropologi di cultura anglosassone e ripresa anche nella riflessione antropologica italiana.

È che a Napoli si è dispiegato un *unicum* con proprie modalità, tratti rituali, norme regolatrici che sollecitano per la comprensione una molteplicità di punti di vista, di angolazioni disciplinari; non è certamente un caso che i *femminielli* napoletani abbiano attirato l'attenzione di viaggiatori stranieri, di scrittori, di antropologi e di appartenenti ad altri settori delle scienze umane.

I *femminielli* rinviano alla problematica del corpo, a quella delle innumerevoli modalità di manipolazione di esso, come a quelle del mascheramento e del travestimento. Il corpo, lo sappiamo bene, è sempre e comunque un prodotto culturale, come ha posto in risalto una vastissima letteratura scientifica, a partire dal celeberrimo

saggio di Marcel Mauss (1965), e ancora di più l'abbigliamento.

E contrariamente a quanto sostiene un diffuso proverbio, si può legittimamente affermare che "l'abito fa il monaco", che l'abbigliamento, cioè, fornisca una serie di indicazioni su chi lo indossa, delineando nella figura, il ruolo sociale, i valori che ritiene essenziali. Si ricordi, esemplificativamente, l'opulenza, lo sfarzo dell'abito aristocratico, sia quello di cerimonia che quello della "normale quotidianità", e analogamente, pur nell'indubbia diversità di classe, la ricchezza dell'abito cerimoniale contadino così lontano dal misero abito di fatica dei lavoratori tradizionali della terra.

Perciò le scienze demoeoantropologiche hanno rivolto la loro attenzione all'universo dell'abbigliamento, com'è testimoniato, anche in questo ambito, da un'ampia letteratura scientifica; mi limiterò a ricordare, al riguardo, l'ottima monografia antropologica di Ernesta Cerulli (1999), da poco riedita da Sellerio.

Lo spogliarsi, il velarsi, il travestirsi sviluppano tutta la loro carica di seduzione, come le recenti cronache politiche e giornalistiche documentano, spesso con notevole drammaticità e con finalità a volte strumentali indubbiamente discutibili.

Il crescente successo della moda testimonia la sempre maggiore consapevolezza della centralità dell'abbigliamento.

Anche il vestire le statue della Vergine, del Cristo morto, dei santi ha forti valori rituali e simbolici, come ho avuto modo più volte di sottolineare in altra sede (Lombardi Satriani 1971;

Lombardi Satriani-Meligrana 1996; Lombardi Satriani 2000).

Connessa a tale tematica è quella delle maschere, lungamente indagata dall'antropologia e dalla demologia: anche qui limitandomi soltanto ad alcune citazioni di Claude Lévi-Strauss (1985) e di Paolo Toschi (1955). Le maschere rinviano a un universo in cui dimensione mitica, orizzonti della classicità, piani psicopatologici si intrecciano continuamente, ponendo in risalto analogie e differenze, come hanno mostrato esemplarmente Bruno Callieri e Laura Faranda (2001).

La complessità della tematica dei *femminielli* determina la conseguente necessità di un accostamento a essa da molteplici angoli disciplinari, purché nessuno di essi sia tentato da pulsioni di supremazia scientifica o di improbabile esaustività: in ciò consiste la riuscita operazione di metodo con cui Eugenio Zito e Paolo Valerio hanno curato la raccolta delle molteplici e diversificate voci di cui si compone il volume dal titolo *Genere: femminielli. Esplorazioni antropologiche e psicologiche* (2013) intorno a cui ruotano le presenti riflessioni.

Gli autori, Patricia Bianchi, Mariella Miano Borruso, Gabriella D'Agostino, Annalisa Di Nuzzo, Corinne Fortier, Gianfranca Ranisio, Pino Simonelli assieme a Gennaro Carrano, nei loro saggi, forniscono una serie di notazioni critiche e suggestioni, oltre che un'ampia gamma di riferimenti alla letteratura etnoantropologica, storico-religiosa, psicologica e psicoanalitica, con significative citazioni teatrali, letterarie, cinematografiche, giornalistiche e di cronaca.

Risultano estremamente illuminanti anche i contributi critici di altre specializzazioni scientifiche, quali quelli della psicologia clinica e della psicoanalisi dell'identità di genere (Eugenio Zito, Nicola Sisci, Paolo Valerio), della psicoanalisi di gruppo (Francesca Verde) e della letteratura.

È superfluo, in questa sede, riprendere, tali notazioni critiche e suggestioni, mi sembra opportuno, però, segnalare la loro originalità e carica problematica.

Il lettore potrà rapportarsi direttamente a questi scritti cogliendo così, sulla scorta di essi, le molteplici sfaccettature della realtà dei *femminielli*, con cui ebbi l'opportunità di venire in contatto nei primi anni Settanta, quando ottenni l'incarico di Antropologia culturale all'Università Federico II di Napoli e iniziai con entusiasmo l'attività di insegnamento trovando una platea di studenti reattiva e desiderosa di confrontarsi criticamente con il proprio territorio.

Ritenni in quel tempo che fosse doveroso da parte mia avviare ricerche e riflessioni su tematiche napoletane o sulle modalità che assumevano in Campania tratti rituali presenti anche in altre aree. Con il sostegno di studiosi che allora collaboravano con la cattedra da me tenuta – Lello Mazzacane, Gianfranca Ranisio, Pino Simonelli – elaborai una serie di progetti di ricerca su Napoli e la Campania che portammo avanti in diverse direzioni. Tra le altre pensai di avviare una ricerca anche sui *femminielli*. Ne parlai con i miei più assidui collaboratori, tra i primi Pino Simonelli, che da tempo aveva focalizzato su di loro la pro-

pria attenzione. Andammo assieme e con Lello Mazzacane a osservare dei *femminielli* (ne ricordo uno particolarmente attraente a Corso Vittorio Emanuele o altri in Via Marina ai piedi del Maschio Angioino) e ci recammo più volte in alcuni ristoranti "specializzati" sul Vesuvio, dove si celebravano i festeggiamenti in occasione dei loro "matrimoni". Ne ricordo uno iniziato al mattino e che si sarebbe protratto per tutta la giornata e la notte successiva, scandito dalla musica eseguita da "complessini" composti pure da *femminielli*. Lo stesso Pino m'informò che spesso al "matrimonio" seguiva il "parto", cerimonia nella quale uno dei due *femminielli* restava a letto con accanto un bambolotto o un neonato prestato loro; il festeggiamento prevedeva che la "puerpera" ricevesse le visite del vicinato secondo un protocollo e regali dettagliatamente codificati.

Fu Pino Simonelli, fra l'altro, a seguire nella preparazione della sua tesi di laurea, dedicata alla *Cantata dei pastori*, Annibale Ruccello. Il suo lavoro, di notevole spessore, fu pubblicato con il titolo *Il Sole e la Maschera* (1978) nella collana "La terra deportata", da me diretta presso l'editore Guida. Nella *Cantata* un personaggio è, appunto, un *femminiello*. Lo stesso Ruccello rappresenterà nei suoi lavori teatrali l'amore, la solidarietà, la solitudine, la tragicità incombente che marciano l'esistenza dei travestiti: si pensi, per tutti, a *Le cinque rose di Jennifer* (1980)¹. Certo, *femminielli* e

travestiti sono notevolmente diversi, ma, spesso, nell'immaginario dei più sono sostanzialmente coincidenti. Il candore e l'estrema tolleranza presenti nell'universo dei *femminielli* sono testimoniati, fra l'altro, dall'inserimento nel presepe napoletano di questa figura, trasgressiva e profana, accanto alle "figure della sacralità".

Andai anche a Montevergine in occasione del tradizionale pellegrinaggio dei *femminielli*, con le macchine bardate a festa, che avevo già visto a metà degli anni Cinquanta da studente di Scienze Politiche.

Tutto ciò si concluse bruscamente perché la mia personale vicenda accademica mi portò all'Università di Messina come titolare di cattedra, mentre una docente incaricata aveva fatto domanda per l'insegnamento di Antropologia Culturale al mio posto, con la conseguente interruzione della mia attività didattica e di ricerca a Napoli. Ricordo dettagliatamente tutto questo non per acre desiderio di rivalsa, ma perché la ricerca sui *femminielli* da me progettata non poté aver luogo per le impreviste difficoltà sopraggiunte. Con i collaboratori continuai ad avere ottimi rapporti di colleganza e amicizia che ancora oggi permangono in tutta la loro saldezza, ma l'impegno di ricerca sulle diverse modalità della cultura campana, ebbe un'indubbia battuta di arresto. Solo in questi ultimi anni, essendo stato sollecitato a insegnare all'Università Suor Orsola Benincasa di Napoli, ho ripre-

¹ Il testo di questo lavoro è pubblicato nella

raccolta *Teatro* (2005) che comprende tutte le opere di Ruccello.

so un rapporto di presenza settimanale in città, guidando di nuovo ricerche anche per tesi di laurea. Sono stato nella valle dove si celebrava il culto di Mephite² e ho continuato le peregrinazioni campane tra feste popolari, culti e monumenti del passato.

Pino Simonelli purtroppo non c'è più. Restano il ricordo di quanti fummo a lui legati da vincoli di affetto e stima, la memoria della sua dolcezza e capacità affabulatoria. Restano i suoi scritti, i suoi racconti, le sue poesie, le sue intuizioni su Napoli, sui *femminielli*.

Per tale complesso di ragioni, qui schematicamente indicate, il volume dedicato ai *femminielli*, intorno a cui sto orientando le mie riflessioni e rievocando una passata stagione di studi e ricerche, mi sembra opportuno omaggio alla sua figura e, assieme, uno strumento indispensabile per la comprensione di un dato culturale così significativo e dai complessi universi simbolici. È una realtà, questa, che è in trasformazione, com'è in trasformazione tutto il suo contesto sociale e culturale. Non possiamo quindi irrigidirlo in un passato immobile, dobbiamo comprenderlo nelle sue molteplici valenze e nelle sue nuove possibili evoluzioni.

² La dea Mephite è una divinità italica invocata per la fertilità. I luoghi di culto, a lei dedicati, erano in genere caratterizzati dalla presenza delle acque. Divinità importante del *pantheon* sannita, era anche collegata agli Inferi.

Bibliografia

- Callieri Bruno, Faranda Laura
2001, *Medusa allo specchio: maschere tra antropologia e psicopatologia*, Roma, Ediz. Universitarie Romane.
- Cerulli Ernesta
1999, *Vestirsi, spogliarsi, travestirsi*, Palermo, Sellerio.
- Fernandez Dominique
1983, *Le Volcan Sous la Ville. Promenades dans Naples*, Paris, Plon.
- Lévi-Strauss Claude
1985, *La via delle maschere*, Torino, Einaudi.
- Lombardi Satriani Luigi M.
1971 (a cura di), *Santi, streghe e diavoli. Il patrimonio delle tradizioni popolari nella società meridionale e in Sardegna*, Firenze, Sansoni.
- 2000 (a cura di), *Madonne. Pellegrini e santi. Itinerari antropologico-religiosi nella Calabria di fine millennio*, Roma, Meltemi.
- Lombardi Satriani Luigi M., Meligrana Mariano
1996, *Il ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*, Palermo, Sellerio (prima ed. 1982).
- Malaparte Curzio
1949, *La pelle*, Milano, Oscar Mondatori (1978).
- Mauss Marcel
1965, *Tecniche del corpo*, in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi, pp. 385-409.
- Rucello Annibale
1978, *Il Sole e la Maschera. Una lettura antropologica della Cantata dei Pastori*, Napoli, Guida (rist. 2008).
- 2005, *Teatro*, introduzione di E. Fiore, Milano, Ubulibri.
- Toschi Paolo
1955, *Le origini del teatro italiano*, Torino, Einaudi.
- Zito Eugenio, Valerio Paolo (a cura di)
2013, *Genere: femminielli. Esplorazioni antropologiche e psicologiche*, Napoli, Dante & Descartes.

ANTROPOLOGIE VISIVE ONLINE

ANTONELLO RICCI

Nel corso degli ultimi anni la pratica dell'editoria *online* si è ampiamente diffusa a offrire spazi e possibilità che sempre più spesso sono negati ai progetti editoriali di contenuto impattato commerciale. In Italia, le pubblicazioni di ambito antropologico sono di sicuro tra quelle più penalizzate per una scarsa penetrazione e una limitata capacità di attrazione nei confronti di un pubblico più ampio di quello degli "addetti ai lavori". Ricordare Ernesto de Martino come uno dei referenti della casa editrice Einaudi e di altre realtà editoriali italiane ancora oggi di primissimo piano testimonia quanto l'antropologia culturale abbia perduto in termini di visibilità e di incisività nell'immaginario e negli orientamenti culturali dell'Italia contemporanea. Le riviste, tra i prodotti editoriali, sono di sicuro quelle di più difficile collocazione nel catalogo di una casa editrice per il loro limitato e poco espandibile campo di diffusione. Di contro oggi le procedure di valutazione della ricerca scientifica hanno evidenziato la posizione di primissimo piano attribuita alla pubblicazione di un articolo su una qualificata rivista di settore. Prendendo a modello gli ambiti delle "scienze dure" i criteri di valutazione collocano al primo posto per importanza scientifica gli articoli su rivista, al punto da equipararli a una monografia, com'è successo nell'ultima VQR (Valutazione della qualità della ricerca) dell'ANVUR. Questa equipa-

razione ha suscitato degli interrogativi e dei dubbi e ha dato luogo a ipotesi di revisione dei criteri di valutazione: sono state molte, infatti, le proteste e le critiche a sostegno dell'opinione che la quantità e la qualità del lavoro necessarie a produrre una monografia sono, con evidenza, molto al di sopra di quelle che servono per scrivere un articolo, almeno nell'ambito delle discipline umanistiche.

Tuttavia ormai la strada è stata aperta. I comitati editoriali, le case editrici hanno avviato processi di adattamento alle nuove richieste per adeguare gli standard editoriali e per mantenere alto il livello qualitativo della produzione scientifica da pubblicare. Le riviste, dunque stanno vivendo una nuova stagione di attrazione per l'importanza che ricoprono nei sistemi di valutazione della ricerca scientifica. Permane, comunque, la difficoltà economica per una casa editrice a produrre i fascicoli di una rivista in forma cartacea, senza aggiungere che alcuni dei criteri di qualità sollecitati prevedono pure, per la loro attuazione editoriale, dei costi economici. Lavorare alla messa in forma redazionale di un numero di una rivista richiede l'utilizzo di risorse professionali sempre più specializzate e, dunque, anche dispendiose; a questo si aggiungono i costi vivi di produzione tipografica, molto alti anche soltanto per realizzare pubblicazioni prive di immagini. Il settore dell'antropologia visiva, per sua stessa natura, sarebbe così tagliato fuori da qualsiasi ipotesi di pubblicazione su supporti cartacei, anche perché la stampa delle immagini fotografiche, realizzata con un

livello di qualità accettabile, aumenta ancora di più i costi di produzione. La soluzione *online* sembra, alla fine, poter risolvere alcuni dei problemi editoriali: la visualizzazione su uno schermo di computer, anche senza raggiungere standard da studio grafico, restituisce una brillantezza e una resa cromatica, una definizione e un dettaglio delle immagini irraggiungibili con sistemi di stampa che non abbiano costi proibitivi. Inoltre la lavorazione degli articoli per realizzare un file pdf da condividere tramite internet può già produrre gli elementi base richiesti per raggiungere i livelli necessari alla valutazione della qualità della ricerca scientifica, senza dimenticare la facilità di accesso e di distribuzione-commercializzazione a livello internazionale.

Di recente mi sono imbattuto in tre esempi di riviste di antropologia visiva che esistono soltanto *online*: "Anthrovision", "Revista Sans Soleil. Estudios de la Imagen" e "Visual Ethnography".

La prima è l'organo della Vaneasa (Visual Anthropology Network of the European Association of Social Anthropologists) una sezione della European Association of Social Anthropologists (EASA) associazione professionale che, com'è noto, ha come intento quello di riunire tutti gli antropologi sociali che si sono formati o che lavorano in Europa. Nella sintetica nota di presentazione è evidenziato l'intento di offrire a una comunità pluridisciplinare di studiosi una piattaforma su cui poter scrivere in maniera innovativa e multimediale in un contesto di carattere accademico.

La prospettiva da cui si osserva la realtà è quella della consapevolezza che l'azione di ricerca antropologica e sociale si svolge oggi in un "post digital world" caratterizzato e condizionato da multiformi aspetti, pratiche e rappresentazioni di carattere audiovisuale.

Il sito della rivista è molto chiaro e intuitivo fornendo tutte le informazioni per capire come funziona la pubblicazione. Il Comitato editoriale comprende un nutrito gruppo di studiosi di varia nazionalità: Roger Canals (Spagna), Peter I. Crawford (Danimarca), Beate Engelbrecht (Germania), Thomas Fillitz (Austria), Barbara Glowczewski (Francia), Cristina Grasseni (Italia), Alan Grossman (Irlanda), Felicia Hughes-Freeland (Inghilterra), László Kürti (Ungheria), Metje Postma (Paesi Bassi), Arnd Schneider (Norvegia), Nadja Valentinčič Furlan (Slovenia), Florian Walter (Germania), Nadine Wanono (Francia). La selezione e la verifica dei testi avviene tramite un processo di *peer review* chiaramente descritto.

Mentre è in preparazione questo intervento (luglio 2014) sul sito compaiono i primi due numeri del 2013, tutti ad accesso libero e scaricabili, articolo per articolo, in formato pdf.

L'Editoriale del numero 1 (Engelbrecht 2013) espone in maniera diretta e ancora più incisiva della presentazione della rivista sopra riassunta la portata ampia e multidisciplinare del progetto editoriale:

The title of our journal stands in certain ways for our programme and this first issue reflects some important points:

Visual Anthropology is the focal point of the journal, but academic discussions are becoming more interdisciplinary and more complex, so the journal wants to publish quite diverse contributions using visual material in multiple ways. This issue discusses art, art practice, social media, media technology, indigenous media, participatory approaches, exhibition design, and film production. Being an online journal the articles integrate online material as images, photos, graphics, videos and interactive applications in one way of the other. We want to support this way of creative writing with visuals and are looking forward to receive corresponding contribution in future.

Il primo numero, come scrive Engelbrecht, comprende, dunque, una panoramica ampia di aspetti con cui è possibile coniugare i diversi approcci visivi nei differenti ambiti disciplinari: un sistema complesso di orientamenti e di prospettive di studio attraverso le quali continuare a costruire il senso di un'antropologia visiva e del visivo.

Seguendo la medesima impostazione, il secondo numero contiene anche un contributo di carattere teorico-metodologico di Katia Ballacchino (2013) sull'uso performativo della ripresa audiovisiva nelle ricerche etnografica sulla base dell'esperienza dell'autrice riguardante lo studio della festa dei Gigli di Nola (NA).

"Revista Sans Soleil. Estudios de la Imagen" ha come base geografico-territoriale Buenos Aires in Argentina, ma i riferimenti culturali e scientifici abbracciano un panorama più ampio soprattutto di ambito linguistico spagnolo e latino. Anche in questo caso

la "missione" della rivista è sintetizzata in una nota di presentazione disponibile nella *home page* del sito e gli intenti, le prospettive appaiono vicine a quelle di Anthrovision più sopra riportate:

Por tanto el objetivo principal de la publicación será la reflexión crítica y el estudio interdisciplinar de todas aquellas manifestaciones visuales acontecidas tanto en nuestra contemporaneidad como en tiempos pasados. Creemos firmemente que la imagen (y la cultura) hoy día debe ser sometida a un debate continuo, apartado sin duda de cualquier dogmatismo, ya que ésta presenta un carácter altamente lábil que precisa de un estudio riguroso y atento. Decía Mitchell en 1994 que vivimos en una cultura de imágenes, en una sociedad del espectáculo y en un mundo de semejanzas y simulacros; casi dos décadas después, y sobre todo tras la llegada de Internet, resulta preciso revisar todas estas ideas adaptándolas a las nuevas circunstancias que nos rodean.

La storia della rivista argentina, tuttavia, è diversa: nasce nel 2008 con interessi specifici per la storia dell'arte e con la sola denominazione "Sans Soleil"; dal 2011 è avviato un cambio d'impostazione e di qualità del livello scientifico e dal 2013 il gruppo del Centro de Estudios de la Imagen Sans Soleil si associa all'Área de Antropología Visual dell'Università di Buenos Aires dando luogo all'edizione attuale della rivista trasferita completamente *online*.

Il Comitato editoriale è composto da: José María Aguirre Oraá, Universidad de la Rioja; Arturo Álvarez

Roldán, Universidad de Granada; Graciela García, Universidad Complutense de Madrid; Marina G. DeAngelis, Universidad de Buenos Aires; Gorka López de Munain, Universidad de Buenos Aires; Ander Gondra Aguirre, Universidad de Buenos Aires; Marta Piñol Lloret, Universitat de Barcelona; Luis Vives Ferrándiz, Universitat de València. Anche in questo caso per la selezione e la verifica dei testi è praticato un processo di *peer review* chiaramente descritto.

Tramite i menu del sito è possibile accedere all'archivio della rivista dove sono elencate e accessibili le annate finora pubblicate. Al momento della scrittura di questo testo, i numeri più recenti sono quelli relativi al 2013, vol. 5 nn. 1 e 2, anche questi ad accesso libero e scaricabili, articolo per articolo, in formato pdf. Ogni numero presenta parti monografiche e miscellanee, mentre periodicamente vengono preparati numeri speciali come il n. 2 del 2013 dedicato a *El poder de las imágenes. Exvotos, ofrendas y otras prácticas votivas*. Un particolare interesse per il collezionismo post-moderno confluisce periodicamente in una sezione della rivista denominata *Bric-à-brac*. Scorrendo gli indici dei numeri si nota una ricorrenza di tematiche e di autori italiani, per esempio nell'ultimo numero sono presenti Roberta Coglitore (2013) e Francesco Faeta (2013b), quest'ultimo presente anche nel numero precedente (2013a).

La terza e ultima rivista *online* di cui si parla è "Visual Ethnography" una realtà editoriale fondata e diretta da Francesco Marano e che ha l'Università della Basilicata come contesto

territoriale di riferimento, ma, come è ormai chiaro dagli esempi precedenti, i riferimenti culturali e scientifici per le riviste *online* si dilatano a un territorio molto più vasto e dai confini non certamente valutabili in termini di geografia fisica. Nella presentazione della rivista si legge:

Gli interessi di *Visual Ethnography* incrociano antropologia visuale, antropologia dei media, museografia, arte, *cultural studies*, filmologia, fotografia, antropologia del paesaggio, storia del cinema, cultura materiale, antropologia dei sensi, culture digitali, teorie dell'antropologia.

Si tratta, anche in questo esempio, di un ventaglio di prospettive molto ampio entro cui l'antropologia visiva sembra essere il nodo di una serie d'intrecci con un vasto spettro di prospettive di studio; a esse si aggiungono anche interessi di carattere teorico e metodologico della ricerca antropologica specificamente individuati nella presentazione. Il Comitato scientifico da conto delle molteplici aperture globalizzanti che un prodotto editoriale presente sul *web* consente di intrattenere: Anna Grimshaw (USA), Janet Alison Hoskins (USA), Sylvia Caiuby Novaes (Brasile), Sylvaine Conord (Francia), Elizabeth Edwards (Gran Bretagna), Francesco Faeta (Italia), Paolo Silvio Harald Favero (Belgio), Steven Feld (USA), Melinda Hinkson (Australia), Francesco Marano (Italia), Ferdinando Mirizzi (Italia), Vincenzo Padiglione (Italia), Thierry Roche (Francia). Gli articoli recepiti sono sottoposti a un processo di *peer review*.

La rivista è nata nel 2012. Pubblica

due numeri l'anno, pertanto, nel momento della scrittura di questo testo, nell'archivio troviamo le prime due annate, la più recente delle quali è il 2013. Anche questo prodotto editoriale è ad accesso libero, con una registrazione che consente di entrare all'interno dei contenuti della rivista stessa e navigarvi. Ogni numero contiene testi scritti e contenuti multimediali, questi ultimi considerati veri e propri testi e non supporti della scrittura. Infatti, il sommario della rivista è così scandito: "Articoli" vale a dire convenzionali testi scritti visionabili e scaricabili in pdf, "Video" una sezione di materiali audiovisivi visionabili e accompagnati da supporti scritti, "Foto-reportages" una o più gallerie di immagini accompagnate da didascalie, alcune rubriche. Di particolare interesse l'attenzione retrospettiva con la pubblicazione, accompagnata da un corredo di testi di commento critico, di film d'annata, come, per esempio, *La Madonna della Bruna* di Mario Carbone del 1978 (Coretti 2012, Carbone 1978 [2012]). In tal senso Visual Ethnography sembra essere la più attenta alla presentazione dei contenuti audiovisivi come testi autonomi.

Le tre riviste esaminate presentano risorse per l'esplorazione e la ricerca dei contenuti all'interno del sito, così come sono possibili forme d'indicizzazioni; soltanto Anthrovision fornisce anche la referenza bibliografica digitale di ogni testo già pronta per l'eventuale citazione.

Tutti e tre gli esempi editoriali *online* qui considerati sono sostanzialmente versioni elettroniche di testi a stampa, vale a dire che il tipo

di pubblicazione non mostra alcuna differenza d'impostazione rispetto a una rivista cartacea, neanche quando sono presenti contenuti audiovisivi perché la loro fruizione non si discosta da come potrebbe essere in un volume con disco allegato, a parte Visual Ethnography nella quale è possibile, alla maniera di un *blog*, interagire e lasciare un commento dopo la visione di un contenuto audiovisivo. Sarebbe che il passaggio all'editoria *online* sia stato fatto per abbattere i costi di stampa e semplificare i procedimenti di produzione e realizzazione, non per sperimentare nuovi percorsi di scrittura e, soprattutto, di rappresentazione dell'etnografia che, invece, la struttura reticolare del *web* potrebbe consentire. Eppure i ripensamenti critici e le riflessioni sulla scrittura etnografica non sono una pratica recente: a titolo esemplificativo e con diverse angolazioni basti ricordare Clifford-Marcus 1986, in particolare il saggio di Tyler nel quale l'autore sollecita a uscire fuori dal sistema visualista della scrittura per abbracciare una poliformità e una polifonia di incroci sensoriali, e poi Geertz 1988, Matera 1991, Faeta 1993. In quest'ultimo, in particolare, l'autore pone delle sollecitazioni a sperimentare e a verificare le potenzialità dei nuovi *media* digitali per costruire un'etnografia – non soltanto visiva – diversamente orientata rispetto all'univettorialità sequenziale, autoritaria-autoriale e definitiva delle pagine di un libro; al contrario, invece, bisognerebbe abbracciare tutte le possibili variazioni di percorso in senso orizzontale e verticale che consente l'utilizzo di piattaforme di

gitali: scomposizione e ricomposizione, secondo un'idea di montaggio di warburghiana memoria, potrebbero anche essere lasciate alla curiosità e all'inventiva del lettore-fruitori-collega. Nelle tre riviste di cui si parla, a parte l'indicizzazione delle parole chiave e qualche "timido" collegamento esterno per raggiungere filmati presenti su altre piattaforme, non c'è traccia di possibilità alternative di lettura. La vera sfida editoriale, ma soprattutto, scientifica verso un nuovo modello di etnografia potrebbe essere proprio il superamento del codice libro che le tecnologie digitali sarebbero in grado di consentire se fossero utilizzate davvero come nuova frontiera della ricerca scientifica e non soltanto come supporto elettronico per la lettura.

Bibliografia

- Ballacchino Katia
2013, *Is watching the feast making the feast?*, "Anthrovision" [Online], 1/2, Online dal 1 agosto 2013, contatto del 8 luglio 2014. URL: <http://anthrovision.revues.org/586>.
- Clifford James, Marcus George F. (ed. by)
1986, *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley Los Angeles London, The University of California Press, (trad. it. 1997).
- Coglitore Roberta
2013, *Il dispositivo dell'ex voto nei Miracoli di Dino Buzzati*, "Revista Sans Soleil – Estudios de la Imagen", 5/2, pp. 7-24, contatto del 8 luglio 2014. URL: <http://revista-sanssoleil.com/wp-content/uploads/2013/10/Coglitore.pdf>.
- Carbone Mario
1978 [2013], *La Madonna della Bruna*, film 16 mm, colore, "Visual Ethnography", 2/1, contatto del 8 luglio 2014. URL: [http://www.vejournal.org/?journal=vejournal&page=issue&op=view&path\[\]=6](http://www.vejournal.org/?journal=vejournal&page=issue&op=view&path[]=6).
- Coretti Ciriaca
2013, *Mario Carbone. Un fotografo con la macchina da presa*, "Visual Ethnography", 2/1, contatto del 8 luglio 2014. URL: [http://www.vejournal.org/?journal=vejournal&page=issue&op=view&path\[\]=6](http://www.vejournal.org/?journal=vejournal&page=issue&op=view&path[]=6).
- Engelbrecht Beate
2013, *Editorial Anthrovision issue 1.1*, "Anthrovision" [Online], 1/1, Online dal 1 luglio 2013, contatto del 7 luglio 2014. URL: <http://anthrovision.revues.org/605>.
- Faeta Francesco
1993, *Memoria, immagini, scritture. Appunti sull'etnografia e i sistemi multimediali*, "L'Uomo. Società, tradizione, sviluppo", VI/1-2 n. s., pp. 107-133 (ripubblicato con ampliamenti in F. Faeta, 2003, *Strategie dell'occhio. Saggi di etnografia visiva*, Milano, Angeli).
- 2013a, *Crear un objeto nuevo, que no pertenezca a nadie. Campo artístico, antropología, neurociencias*, "Revista Sans Soleil – Estudios de la Imagen", 5/1, pp. 18-29, contatto del 7 luglio 2014. URL: <http://http://revista-sanssoleil.com/wp-content/uploads/2013/03/Art-faeta.pdf>.
- 2013b, *Preliminary Remarks about Anatomical Ex votos of Southern Italy*, "Revista Sans Soleil – Estudios de la Imagen", 5/2, pp. 25-31, contatto del 7 luglio 2014. URL: <http://revista-sanssoleil.com/wp-content/uploads/2013/10/Faeta.pdf>.
- Geertz Clifford
1988, *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Stanford (CA), Stanford University Press, (trad. it. 1990).
- Matera Vincenzo
1991, *La scrittura etnografica*, Quaderni del Dipartimento di Studi Glottoantropologici 7, Roma, Bagatto Libri.

SANTA MARIA FRANCESCA DELLE CINQUE PIAGHE. DA VERGINE "BIZZOCA" A SANTA DELLA FAMIGLIA E DELLA VITA

HELGA SANITÀ

1. Essere madri fra biologia e mistica

Nel maggio 2013, a pochi mesi dalla sua intronizzazione, il papa gesuita Jorge Mario Bergoglio accoglie, nell'aula "Paolo VI" in Vaticano, 800 rappresentanti dell'Unione internazionale delle Superiori generali. Nel corso dell'udienza ammonisce le suore delegate di tutti gli ordini religiosi diffusi nel mondo: "Siate madri, non zitelle!". Subito dopo, difendendo la castità come prezioso carisma, e a scanso di facili equivoci, aggiunge: "La castità deve essere una castità feconda che genera figli spirituali. La consacrata è madre, deve essere madre e non zitella"¹.

Bergoglio propugna come socialmente egemonico ed eticamente corretto il modello della donna madre ma, al fine di enfatizzare questo modello, si serve di un'antitesi e individua nella "zitella" un modello femminile negativo che finisce per essere stigmatizzato in una impervia trappola retorica.

Se pensiamo anche solo al senso iconico del termine "zitella" – scegliendo di non considerare qui la

possibilità della fecondazione artificiale – vediamo come storicamente, nelle rappresentazioni letterarie e cinematografiche, uno degli attributi ricorrenti di queste "mancate" madri biologiche sia invece proprio l'esercizio della maternità sociale attraverso il ruolo di custodi della famiglia. Esse sono spesso "madri" dei propri genitori che curano amorevolmente fino alla morte e possono essere misticamente madri come vedremo più avanti. Più che essere un modello negativo, le zitelle rappresentano perciò, tanto quanto le suore, la perfetta incarnazione dell'ossimoro della "castità feconda" propugnato dal Papa.

Fra XVII e XVIII secolo nel Regno di Napoli e in tutto il Mezzogiorno, lo status di zitella si riassume nel fenomeno del "bizzocaggio" che rappresenta un aspetto interessante della storia della condizione femminile (Boccardo 1991: 351). Le bizzoche, anche dette "monache di casa" erano donne che sceglievano di votarsi a Dio restando fuori dalle mura conventuali. Questa loro condizione liminale non era ben vista dall'autorità ecclesiastica che ne aveva delegato il controllo ai superiori degli Ordini religiosi locali, i quali erano tenuti ad accertarne la vocazione e la probità di vita e di costumi per poi chiedere alla Curia Arcivescovile il consenso alla vestizione. Di fatto l'abito religioso garantiva libertà e privilegi giuridici altrimenti negati alle donne e le bizzoche, unite alle religiose professe e consacrate, erano così numerose da superare gli appartenenti al clero maschile regolare e secolare, costituendo così una pericolosa maggioranza di genere (Boccardo

¹ *La Repubblica.it*, 8 maggio 2013.

1991: 351-394). Nonostante i disordini, uno dei più noti maestri spirituali del Settecento, Alfonso Maria de Liguori, nel suo *Discorso alle zitelle devote* (1760) indica lo stato di bizzoca come preferibile sia allo stato maritale che a quello claustrale. Nella Napoli del tempo, e in particolar modo nell'area urbana dei *Quartieri spagnoli*, luogo dell'acquantieramento delle truppe spagnole e centro abitativo di una popolazione composita, tali modelli di femminilità, abbinati alle frequenti visite pastorali, rappresentavano forme di controllo sociale per arginare la piaga della prostituzione dilagante. Santa Maria Francesca delle cinque piaghe, al secolo Anna Maria Rosa Nicoletta Gallo (1715-1791), nacque e crebbe proprio nei *Quartieri spagnoli*. Dalle sue agiografie si desume che fu una bizzoca professa ma ebbe una condotta eversiva rispetto alle regole ecclesiastiche. Ricevette in casa invece che in chiesa la vestizione di terziaria alcantarina a soli 16 anni, in deroga ai 40 previsti. Convisse per 38 anni con Don Giovanni Pessiri nella casa di quest'ultimo, oggi sede del Santuario che le è stato intitolato, dove, in deroga alle prescrizioni e ai divieti ecclesiastici, riceveva prelati, confessori, laici di ogni classe sociale. Si faceva chiamare suora e anche il suo abito non era conforme nella foggia a quello di bizzoca perché, come quello dell'ordine regolare francescano, era completo di velo, sottogola e pazienza. Il corpo è il fulcro della sua esperienza religiosa. A 16 anni rifiuta di sposare l'uomo scelto per lei dal padre e dichiara di voler seguire la via del sacrificio prescritto dall'ordine alcantarino, iniziando un

percorso di mortificazioni fisiche e spirituali. Pratica l'astinenza totale dal cibo assimilandosi a quei modelli anoressici che sono peculiare attributo delle "sante vive" (Zarri 1990). Scegliendo di prendere il nome di *Maria Francesca delle Cinque Piaghe di Nostro Signore Gesù Cristo* fa della mistica del Crocifisso il suo marchio di santità e il suo programma di vita. Pratica ogni giorno la *via crucis*, patisce la coronazione di spine, le piaghe alle mani, ai piedi, e al costato, la *transverberatio*, ovvero la rottura di alcune costole dovuta alla eccessiva dilatazione del cuore. Vive estasi, levitazioni, trasfigurazioni luminose, apparizioni del Signore, nozze mistiche, psicocinesi dell'eucarestia, è dotata di profezia e discernimento degli spiriti. Per questi aspetti la sua esperienza del divino è vicina a quella di Teresa D'Avila, ma la mistica delle due sante è comparabile soprattutto per quella che è stata definita la "dimensione dell'accoglienza" del dono di Dio, ovvero della comunione totale con il Cristo. Come ha notato il teologo Luigi Borriello – che ha parlato della mistica teresiana in termini di accoglienza e di ospitalità (Borriello 1983: 56) – uno dei grandi meriti di Teresa D'Avila è stato quello di superare l'astrattismo degli schemi mistici tradizionali rendendoli più umani, concentrandoli sulla persona viva del Salvatore. Maria Francesca rende il suo Cristo ancora più umano di quello di Teresa. Cristo le appare spesso e le parla sotto le spoglie di un uomo che lei chiama Don Salvatore. Il suo desiderio di morire definitivamente per vivere da risorta in Lui è espresso come annientamento

del corpo e, proprio in questo “patire gioioso”, nella predisposizione all’accolgenza fino all’annientamento di sé, il corpo di Maria Francesca si può leggere anche come modello di corpo materno. La scelta di negarsi la maternità biologica non concedendosi a nessun uomo per la riproduzione, indica nella santa un modello di femminilità “deviante” riscattata in nome di una “maternità mistica”. Il corpo della santa – come quello di una madre – diventa infatti, in questo senso, “teatro della ierofania di un idolo” (Duden 1994). Quell’“idolo” che per le madri è il feto, per la santa è il Cristo, e in entrambi i casi esso si incarna in un’esperienza intima che diviene “luogo pubblico”. Entrambi, sia il figlio biologico che quello divino, diventano espressione della Vita come *sacrum* (Duden 1994:122). L’esperienza di Maria Francesca indica però un modello di maternità diverso da quello mariano. Il suo corpo non si limita all’accoglienza passiva del figlio in grembo, ma si fonde con lui in una passione che è autoconsunzione consapevole. Questa interpretazione può forse aiutarci a capire anche perché la casa-santuario di Maria Francesca sia diventata, molti anni dopo la sua beatificazione (12 novembre 1843) e canonizzazione (29 giugno 1897), un luogo di culto frequentatissimo dalle donne sterili che arrivano da ogni parte del mondo a Napoli, in vico Tre Re a Toledo, per chiedere la grazia della maternità, sottoponendosi a un particolare rituale. Esso prevede di sedere sulla “sedia miracolosa” dove la santa riposava dai suoi patimenti e di ricevere, da parte di una delle suore denomina-

tesi *Figlie di Santa Maria Francesca*, una benedizione praticata avvicinando al petto delle devote un reliquiario contenente un osso e alcuni capelli della santa. Pur individuando nella casa-santuario una tappa imprescindibile del proprio itinerario terapeutico contro l’infertilità, la maggior parte delle aspiranti madri mostrano di non conoscere l’agiografia della santa napoletana, ma solo la fama del suo speciale potere taumaturgico appresa attraverso i media. Solo una volta giunte alla sua casa-santuario le donne possono contemplare nelle teche espositive le tracce tangibili dei suoi martiri quotidiani: le bende con cui copriva le sue stimmate, le cordicelle, i cilici, le catene con le quali si fustigava, i materassi dove patì le frequenti malattie. Questo contesto evoca una dimensione di sacrificio e sofferenza che spesso le devote riconoscono come familiare: “L’ho sentita vicina perché come me era donna e come me pativa un calvario” – dice Paola – giovane donna romana che sta sottoponendosi al sesto ciclo di inseminazione intrauterina, venuta a chiedere alla Santa di favorire il buon esito della fecondazione². Le aspiranti madri non sanno spiegare perché la santa detenga questo speciale potere se non facendo riferimento

² Questa particolare reciprocità fra scienza e fede nella gestione del desiderio di maternità riscontrata in molte testimonianze è stata in parte affrontata da chi scrive nel saggio *Nel nome della madre. Fertilità e devozione a Napoli. Il culto di Santa Maria Francesca delle Cinque Piaghe*, atti del convegno *Il Corpo in scena: rappresentazioni, tecniche, simboli*, Padova, 24-26 settembre 2013, in corso di stampa.

all'altissima percentuale di successo nelle richieste di grazia delle donne sterili che le hanno precedute. Fatto quest'ultimo che è testimoniato dalla presenza nel santuario di numerosissimi *ex voto* in forma di coccarde rosa e azzurre accompagnate da accorate lettere e dalla presenza frequente di bambini, battezzati col nome della santa, che vengono portati a renderle grazia per averli fatti venire al mondo.

2. Palinsesti di santità

Seguendo le prime agiografie di Maria Francesca non troviamo in effetti alcun nesso immediato fra la sua esperienza di vita e il patrocinio della fertilità. Il processo di fabbricazione della sua figura di santità è piuttosto rivelatore del tessuto politico-sociale del suo tempo, tanto che Domenico Ambrasi legge la sua canonizzazione come una manifestazione della Restaurazione e riscontra nelle sue pratiche devozionali caratteri antigiansenisti e antirivoluzionari (Ambrasi 1991: 158-284). Il lungo processo di canonizzazione, durato più di settant'anni e basato su testimonianze di miracolati, ma soprattutto degli insigni amici religiosi che l'avevano seguita nel corso della vita, contribuisce a disegnare una figura "eroica" di santità al femminile funzionale a recuperare consenso popolare alla Chiesa cattolica provata dalla rivoluzione francese e dalle leggi napoleoniche.

Le prime agiografie contribuiscono a mitizzare la sua figura in chiave politica, da quella più nota, la *Vita della Serva di Dio napoletana* scritta dal

somasco P. Bernardo Laviosa e intitolata a Carlo Emauele IV, che ebbe ben 8 edizioni, a quella scritta nel 1895 da D. Fortunato Neri che, dopo essersi prodigato per far nominare la Santa compatrona di Napoli e far fondere la statua d'argento che ancora oggi è conservata nel Duomo, avrebbe descritto la vita della nuova santa come "la vittoria della fede sulle correnti filosofiche dell'illuminismo e dell'enciclopedia e su quegli ideali che, nati con e dalla rivoluzione francese, hanno destabilizzato l'antico ordine e messo fine al passato regime" (Ambrasi 1991:226). Maria Francesca diventa in questa strategia politica l'icona della Chiesa cattolica restaurata.

A distanza di un secolo le agiografie rispecchiano una mutata realtà storico sociale. Nel 1958 la suora benedettina Maria Paola Adami riconduce la santa in una dimensione più umana, definendola "santarella dei Quartieri": una donna umile, tanto cagionevole nel corpo quanto forte nello spirito e capace di straordinarie profezie. E un ventennio più tardi, nell'agiografia scritta da Giuseppe Tomaselli, Maria Francesca diventa *La santa delle Famiglie*. Qui si può forse individuare un *fil rouge* fra la santa e il patrocinio delle partorienti poiché nell'indicare il 25 marzo come *dies natalis* della santa, l'autore sottolinea che in quel giorno liturgico particolare, festa della Vergine Annunziata o dell'Incarnazione, la Chiesa ricorda il giorno in cui il Figlio di Dio prese la natura umana nel grembo purissimo della Madonna (Tomaselli 1981: 31). Non è un caso forse che proprio negli stessi anni in cui Tomaselli scriveva questa agiogra-

fia divulgativa, a seguito di un sinodo dei vescovi tenutosi a Roma sul tema della famiglia, il Papa Giovanni Paolo II si interrogava sulla crisi di questa istituzione sociale nella esortazione apostolica *Familiaris Consortio* (22 novembre 1981).

Se da una parte il Papa riscontrava “una coscienza più viva della libertà personale, e una maggiore attenzione alla “qualità delle relazioni interpersonali nel matrimonio”, alla “promozione della dignità della donna”, alla “procreazione responsabile e alla educazione dei figli”. Dall'altra evidenziava la “preoccupante degradazione di alcuni valori fondamentali [...] il numero crescente dei divorzi, la piaga dell'aborto, il ricorso sempre più frequente alla sterilizzazione, l'instaurarsi di una vera e propria mentalità contraccettiva”. Esattamente agli antipodi di questa “mentalità contraccettiva” comincia a diffondersi, proprio negli anni ottanta, un rinnovato culto per Santa Maria Francesca insignita popolarmente del carisma di protettrice delle partorienti e definita “Santa della Famiglia e della Vita”. Così la sua *potentia* è ricondotta negli alvei dei modelli etico-egemonici che ipostatizzano la Vita come *sacrum* e alla mistica zitella napoletana viene riconosciuto un vero e proprio “bio-potere” (Foucault 1976) la cui eco rimbalza nel circuito mediatico a tal punto che la piccola casa-santuario diviene “la Mecca” di un turismo concezionale internazionale.

Bibliografia

- Adami Maria P.
2007, *La santa dei Quartieri. Maria Francesca delle cinque piaghe*, Napoli, Istituto delle Figlie di S. M. Francesca (prima ed. 1958).
- Ambrasi Domenico
1991, *Maria Francesca delle Cinque Piaghe: una Santa della Restaurazione*, “Campania Sacra”, 2/1991, Roma, Edizioni Dehoniane, pp. 159-284.
- Boccardo Giuliana
1991, *Le bizzoche a Napoli tra '600 e '700*, “Campania Sacra”, 2, pp. 351-394.
- Borriello Luigi
1983, *L'esperienza mistica dell'umanità di Cristo in S. Teresa D'Avila*, “Mistica e Scienze umane”, Atti del convegno di Studio Mascalucia (Catania) 13-16 aprile, Napoli, Edizioni Dehoniane, pp. 47-60.
- Duden Barbara
1994, *Il corpo della donna come luogo pubblico. Sull'abuso del concetto di vita*, Torino, Bollati Boringhieri (ed. or. 1991).
- Foucault Michel
2009, *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli (ed. or. 1976).
- Laviosa Bernardo
1867, *Vita della venerabile serva di Dio suor Maria Francesca delle Cinque Piaghe di Nostro Signore Gesù Cristo*, Napoli (prima ed. 1805).
- Tomaselli Giuseppe
2001, *La santa delle Famiglie “S. Maria Francesca delle Cinque Piaghe”*, Napoli, Tipografia Simeone, (prima ed. 1980).
- Zarri Gabriella
1990, *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Torino, Rosenberg & Sellier.

LA VITE MARITATA DI BAVER: BENI CULTURALI DEMOETNOANTROPOLOGICI E VINCOLI

ROBERTA TUCCI

Il 18 febbraio 2014 il Direttore regionale per i beni culturali e paesaggistici del Veneto, del Ministero dei Beni e delle Attività Culturali e del Turismo, Ugo Soragni ha emanato un provvedimento di tutela riguardante il "Vigneto storico di proprietà privata" sito in località Baver di Pianzano, nel Comune di Godega di Sant'Urbano (Tv). Il procedimento di vincolo è stato proposto dalla Soprintendente per i beni storici artistici ed etnoantropologici per le province di Venezia, Belluno, Padova e Treviso, Marica Mercalli, che ha verificato la sussistenza per la dichiarazione dell'interesse culturale particolarmente importante, ai sensi dell'art.10 comma 3a del *Codice dei beni culturali e del paesaggio* (2004) e ha redatto la relativa "relazione storico-etnoantropologica" (Mercalli 2014)¹.

Il vigneto storico di Baver appare come un bene culturale composito, definito da un insieme di elementi differenziati: arbusti e alberi vivi, paesaggio agricolo, tecniche e saperi localmente praticati e trasmessi attraverso le generazioni. Si estende per circa 14.000 mq negli appezzamenti conti-

gui di Zhercol, Talpon e Talponet ed è impiantato con viti maritate a gelsi e aceri campestri disposti in filari, secondo una tecnica che ha antiche radici (Finotto 2007) e che è sopravvissuta anche grazie al tenace impegno degli abitanti nel conservare il paesaggio agrario dell'area. Il vigneto è antico dato che nell'appezzamento di Zhercol si trovano viti che superano i cento anni di vita; l'evidenza storica è confermata dalla mappa del *Catasto Napoleonico* del 1811, dove si riconoscono i filari arborati che ancora oggi in parte mantengono il medesimo ordito.

Ma oltre all'antichità gli abitanti di Baver, rappresentati dall'Associazione Culturale Borgo Baver (<http://www.baver.it/>), attribuiscono un valore identitario al vigneto, che viene curato e lavorato manualmente, secondo i tradizionali sistemi di potatura, legando i tralci con il vimini, sfalciando l'erba sotto i ceppi senza utilizzare dissecanti, trattando solo con rame e zolfo. Le lavorazioni avvengono secondo un ciclo che occupa quasi tutti i mesi dell'anno e prevedono attività connesse alla fienagione, al vigneto (preparazione dei tutori in legno, ripristino dei tutori e dei tiranti danneggiati, taglio dei salici per la potatura, preparazione dei vimini per la potatura, potature, reimpianto o innesto delle viti soggette a moria naturale, raccolta dei tralci e pulizia finale, trattamenti fitosanitari, potatura verde, vendemmia manuale, vinificazione), ai tutori vivi gelsi e aceri, alle siepi².

¹ Ringrazio vivamente la soprintendente Marica Mercalli per avermi trasmesso il testo della relazione e per i suoi puntuali suggerimenti. Grazie anche a Laura Moro, direttore dell'Istituto Centrale per il Catalogo e la Documentazione, per il suo sostegno.

² Sono grata all'ingegner Roberto Netto, dell'Associazione Culturale Borgo Baver, per

Il vigneto viene stabilmente curato da Augusto Fabris, socio dell'Associazione, secondo i saperi e le tecniche appresi per tradizione orale dal padre Andrea Fabris, contadino mezzadro e poi affittuario che vi ha lavorato per oltre cinquant'anni.

Il decreto di vincolo è l'atto conclusivo di un lungo percorso che ha visto coinvolti soggetti diversi; l'attenzione è stata sollevata inizialmente dall'Associazione Culturale Borgo Baver, che con determinazione intende tutelare il borgo e il suo territorio e da diversi anni ha messo al centro della sua azione il riconoscimento del valore pubblico del vigneto, già segnalato nel 2007 al primo concorso *Luoghi di Valore* promosso dalla Fondazione Benetton Studi e Ricerche di Treviso. L'attività e la vigilanza dell'Associazione hanno impedito che il Comune, grazie a una variante dal piano regolatore approvata nell'agosto del 2012, estendesse l'edificabilità al nucleo più antico del vigneto: un atto considerato gravemente lesivo per il territorio. L'Associazione ha coinvolto nella sua battaglia numerosi partner, fra cui Italia Nostra, il Wwf, la Fondazione Benetton, e infine si è rivolta al Mibact affinché attivasse per il vigneto una protezione stabile attraverso lo strumento giuridico della tutela. Così, nonostante il proprietario degli appezzamenti fosse favorevole alla trasformazione edilizia, il Comune ha dovuto recedere dalle sue deliberazioni. La vicenda

avermi gentilmente fornito un dettagliato prospetto delle attività lavorative applicate al vigneto.

è stata discussa nell'incontro pubblico *I luoghi di valore e la cura del paesaggio. Tre casi di cittadinanza attiva*, promosso dalla Fondazione Benetton, a Treviso, nel maggio del 2013.

Al temine del processo che ha portato al vincolo, l'Associazione Culturale Borgo Baver ha pubblicato nel suo sito una *lettera aperta (Natura e ambiente rurale: lettera aperta sul vigneto storico di Baver, 2014)*, in cui viene affermato che

in questo caso è riconosciuta la particolare forma di coltura legata a una precisa tradizione storicamente accertata. Questa rinvia a peculiari modi e stili di vita delle genti che risiedevano in questo territorio. Più le tecniche sono elaborate, come è il caso del vigneto di Baver, più derivano dall'esercizio di abilità acquisite nel processo di scambio tra le generazioni. Questo processo alimenta e vivifica conoscenze locali e gesti del mestiere, rinnova nel tempo un "saper fare" che è espressione di uno stile di vita e che, una volta incorporato e condiviso socialmente, dà sostanza al patrimonio culturale del territorio.

L'Associazione, sottolineando la volontà degli abitanti di Baver di preservare il proprio territorio e la propria identità di cui il paesaggio rurale è parte inscindibile, conclude:

Ora la storia del vigneto storico di Baver non si ferma; auspichiamo possano nascere fattive collaborazioni in modo che questo vigneto, oltre a esser un orgoglio per l'intera comunità, diventi anche lo spunto per un modello di sviluppo che sia finalmente rivolto a utilizzare al meglio le risorse presenti sul territorio, nel rispetto

della grande sapienza che ci viene dal passato.

La Fondazione Benetton, che ha seguito da vicino e sostenuto l'intero processo, ha voluto sottolinearne la felice conclusione organizzando, nel maggio 2014, a Treviso, la tavola rotonda *I luoghi di valore e la cura del paesaggio. Gli antichi vigneti di borgo Baver* (2014), per un confronto su

come includere nei processi decisionali le aspirazioni e i desideri delle popolazioni, riconoscendo la mancanza di strumenti adeguati e una persistente difficoltà a codificare prassi efficaci per i processi di coinvolgimento, al di là di buone pratiche accessorie, volontarie e occasionali. [...] Gli antichi vigneti diventano così un laboratorio nel quale si sperimenta la cura del paesaggio non solo attraverso il mantenimento di antiche e sapienti pratiche agricole ma anche grazie a strumenti aggiornati, e inediti, di protezione e valorizzazione dei luoghi. La vicenda si presta a un aggiornamento della riflessione sulla necessità e la fertilità del dialogo e della condivisione tra tutte le parti in causa e sulle prospettive concrete che la cittadinanza attiva e la consapevolezza degli abitanti offrono per la salvaguardia di tutti i luoghi.

Il vigneto di Baver, oltre al valore storico che indubbiamente riveste, presenta anche uno specifico interesse demoetnoantropologico in quanto bene culturale vivente, definito non solo dalla sua natura vegetale ma anche da un preciso modello di saperi e di tecniche applicato e tramandato per via orale e gestuale entro un ben

individuato contesto socio-culturale e territoriale. Se anche, dunque, il vigneto è fatto di materialità, pur non essendo una "cosa" ai sensi del *Codice dei beni culturali e del paesaggio* (2004), l'insieme dei valori che ne definiscono l'interesse culturale particolarmente importante lo rende assimilabile a un bene immateriale.

La "relazione storico-etnoantropologica" della Soprintendente Mercalli (2014) inquadra il caso in modo articolato:

si può ravvisare nel vigneto storico di Baver, caratterizzato dalla coltura della *piantata trevigiana*, un bene che si può classificare come uno degli ultimi residui di un'antica forma di conduzione agricola e che nella sua configurazione assomma valori di paesaggio agricolo di particolare rilevanza e valori di carattere etnoantropologico tali da motivare l'azione di tutela che si esplica nella dichiarazione di importante interesse culturale.

Dal punto di vista normativo il vincolo è emanato ai sensi dell'art. 10 del *Codice dei Beni culturali e del Paesaggio* (2004), ma il richiamo al fatto che la dichiarazione d'interesse "assume una importanza maggiore in quanto il bene di cui trattasi incrocia quel valore identitario nazionale che il *Codice dei Beni culturali e del Paesaggio* in vario modo più volte segnala" crea un collegamento logico anche con la terza parte del *Codice*, quella dedicata appunto ai beni paesaggistici, in particolare all'art. 121 comma 2: "Il presente Codice tutela il paesaggio relativamente a quegli aspetti e caratteri che costituiscono rappresentazione mate-

riale e visibile dell'identità nazionale, in quanto espressione di valori culturali".

Più esplicito, nella relazione, è il riferimento alla *Convenzione per la salvaguardia del Patrimonio Culturale Immateriale* (2003) dell'Unesco, approvata dall'Italia nel 2007, che all'art. 2 prevede la salvaguardia di:

le prassi, le rappresentazioni, le espressioni, le conoscenze, il know-how – come pure gli strumenti, gli oggetti, i manufatti e gli spazi culturali associati agli stessi – che le comunità, i gruppi e in alcuni casi gli individui riconoscono in quanto parte del loro patrimonio culturale. Questo patrimonio culturale immateriale, trasmesso di generazione in generazione, è costantemente ricreato dalle comunità e dai gruppi in risposta al loro ambiente, alla loro interazione con la natura e alla loro storia e dà loro un senso d'identità e di continuità, promuovendo in tal modo il rispetto per la diversità culturale e la creatività umana.

In linea con l'impostazione della *Convenzione* Unesco 2003, che riconosce un ruolo centrale alle comunità e ai gruppi sociali, nella relazione di Mercalli (2014) è sottolineato il ruolo attivo svolto della cittadinanza a Baver:

La culturalità di tale bene, che con il provvedimento di dichiarazione si riconosce ai sensi della vigente normativa, è peraltro già acquisito dalla comunità di Baver e da quanti, attraverso forme di associazionismo, ne hanno promosso la conoscenza e la valorizzazione.

La vicenda del vincolo del vigneto

di Baver ha avuto una risonanza mediatica straordinaria grazie al paginone che la Repubblica gli ha dedicato il 27 giugno 2014: un interessante e dettagliato dossier (Erbani 2014) in cui, fra l'altro, è sottolineata la novità dell'atto pubblico.

Qui, per la prima volta, una soprintendenza ha emesso un vincolo non a tutela di un bene materiale – un quadro, un'architettura, un territorio – ma di uno immateriale: una tecnica di coltivazione, un sapere che si trasmette da centinaia di anni.

Il servizio giornalistico contiene anche un'intervista fatta a Tiziano Tempesta, docente di Economia agraria all'Università di Padova, che puntualizza il senso da dare al vincolo e ne sottolinea il legame con il tema della biodiversità:

I paesaggi tradizionali vanno scomparendo. Ed è giusto proteggerli. Ma non con spirito nostalgico, come se fossero delle pure sopravvivenze. Le tecniche adottate a Baver guardano al futuro, perché preservano la biodiversità. Il segreto custodito dai contadini di questo lembo del trevigiano era la varietà dei vitigni. Se un vitigno veniva attaccato da una malattia, ce n'erano altri che avrebbero compensato la perdita. E invece nel Veneto, come in altre regioni, si privilegiano le monoculture. Qui domina il prosecco, che fa piazza pulita di tante altre varietà. La monocultura banalizza il paesaggio, sempre uguale per grandi estensioni. Mentre fra le costanti del paesaggio italiano c'è la coltura promiscua.

Confermando quanto scrive Francesca Finotto (2007: 189):

di fronte all'omologazione e alla semplificazione del mosaico agricolo attuale, brani residui di paesaggio a piantata, seppur ridotti e frammentati, possono ancora rappresentare, in un'ottica progettuale, significativi elementi di risorsa; occasioni per un più ampio e comprensivo disegno di riequilibrio e riqualificazione del mosaico paesistico.

Il vincolo applicato al vigneto di Baver apre nuove prospettive per i beni demoetnoantropologici e in particolare per quelli definiti come immateriali – anche se materialità e immaterialità molto spesso si sovrappongono – di cui si discute molto non solo da parte degli antropologi ma anche da parte dei giuristi, come dimostra l'ultimo numero della rivista "Aedon" (*I beni immateriali tra regole privatistiche e pubblicistiche* 2014), dove la natura giuridica dei beni immateriali è oggetto di numerosi e approfonditi interventi che includono anche i riferimenti alla letteratura pregressa in materia. Le questioni evidenziate sono ormai note: da un lato la materialità dei beni culturali indicata nel *Codice dei beni culturali e del paesaggio* (2004) e la conseguente difficoltà ad applicare la conservazione e la tutela ai beni immateriali, per loro natura fluidi, dinamici e in continua trasformazione, connessi alle prassi locali di attori e di gruppi sociali; dall'altro lato la recente introduzione, fra le normative statali, della *Convenzione Unesco* 2003, che presenta una radicale diversità di impostazione rispetto alla tradizione

normativa italiana in materia di beni culturali.

Il tardivo inserimento dei beni demoetnoantropologici nelle strutture del Mibact e la conseguente generalizzata mancanza di figure tecnico-scientifiche di demoetnoantropologi nelle Soprintendenze e nelle altre strutture nel Ministero dedicate, in tutto o in parte, al settore non ha finora consentito la costruzione di uno specifico modello applicativo per questi beni, per i quali restano ancora irrisolte le questioni metodologiche di base, a partire dalla loro individuazione, soprattutto quando non si tratti di collezioni date ma di beni viventi sul territorio. Proprio la natura di beni viventi che caratterizza il patrimonio demoetnoantropologico, rendendolo particolarmente complesso, costituisce il collegamento concettuale forte con il vincolo di Baver, dove l'interesse etnoantropologico viene declinato su un "oggetto" composito in cui la parte materiale è data da arbusti e alberi vivi, mentre la parte immateriale – che ne costituisce l'ossatura – è data dalle pratiche trasmesse entro una tradizione locale.

La tutela si radica proprio su tali pratiche, rischiando, anche perché come si potrà rendere cogente questo vincolo? Molto dipenderà dagli attori sociali locali: infatti, se la destinazione d'uso del vigneto potrà essere garantita con i consueti strumenti di controllo, resi maggiormente efficaci da un'ulteriore azione di tutela indiretta sulle aree limitrofe, sulla quale la Soprintendenza per i beni storici, artistici ed etnoantropologici per le province di VE, BL, PD e TV sta la-

vorando al fine di emanare il relativo decreto, il mantenimento della peculiare tecnica di coltivazione resta tutto nelle mani di quella parte degli abitanti di Baver che ne detiene un interesse e una pratica attivi. L'obbligo derivato dal vincolo al mantenimento e alla conservazione del bene da parte del proprietario, con richiesta di autorizzazione all'organo competente per ogni intervento, appare problematico rispetto alla consueta prassi vincolistica (come si conserva un bene in parte immateriale?) e tuttavia può avere una ricaduta sociale molto importante per il territorio e per le istituzioni che lo governano, dando luogo a un processo dialettico di investimento e di potenziamento delle responsabilità oltre che – si auspica – di un possibile sviluppo economico sostenibile.

È comunque una strada che coraggiosamente si è avviata. Il vincolo del vigneto di Baver può diventare un banco di prova laboratoriale per una sperimentazione riguardante l'intero territorio nazionale, al centro della quale vi possa essere una prospettiva demoetnoantropologica aperta, focalizzata sui beni culturali maggiormente circoscritti e intimamente connessi ai territori, in grado di rappresentare la ricchezza delle differenze culturali che l'Italia, nonostante tutto, può ancora offrire.

Bibliografia e sitografia

Associazione Culturale Borgo Baver
2014, *Natura e ambiente rurale: lettera aperta sul vigneto storico di Baver*, http://www.baver.it/vigneto_ambiente.html.

I beni immateriali tra regole privatistiche e pubblicistiche

2014, Atti Convegno Assisi (25-27 ottobre 2012), con scritti di L. Casini, G. Morbidelli, A. Bartolini, G. Severini, S. Fantini, M. Dugato, G. Manfredi, P.F. Ungari, C. Galli, G. Caforio, C. Lamberti, A. Gualdani, in "Aedon. Rivista di arti e diritto *on line*", 1, 2014, <http://www.aedon.mulino.it/archivio/2014/1/index114.htm>.

Codice dei beni culturali e del paesaggio

2004, Decreto legislativo 22 gennaio 2004, n. 42 e successive modificazioni, <http://www.aedon.mulino.it/archivio/2011/3/codice.htm>.

Convenzione per la salvaguardia del Patrimonio Culturale Immateriale

2003, UNESCO, Parigi, <http://www.aedon.mulino.it/archivio/2014/1/unesco2003.pdf>.

Erbani Francesco

2014, *Il vigneto tutelato come un'opera d'arte "È un museo vivente"*, "La Repubblica", 24 giugno, p. 35.

Finotto Francesca

2007, "Vaghi ordini di alberi dalle viti accompagnati": la piantata padana, "Quaderni della Ri-Vista. Ricerche per la progettazione del paesaggio", 4/1, pp. 173-191, Università degli Studi di Firenze, <https://www.yumpu.com/it/document/view/15662133/qui-universita-degli-studi-di-firenze>.

I luoghi di valore e la cura del paesaggio. Gli antichi vigneti di borgo Baver

2014, Fondazione Benetton Studi Ricerche, http://www.fbsr.it/fbsr.php/il_paesaggio/iniziative_pubbliche/I_luoghi_di_valore_e_la_cura_del_paesaggio_Gli_antichi_vigneti_del_borgo_di_Baver.

Mercalli Marica

2014, *Godega di Sant'urbano (TV), località Baver di Pianzano – Vigneto storico di proprietà privata – Avvio del procedimento di dichiarazione di interesse culturale particolarmente importante ai sensi dell'art.10, c.3 l.a del D.lgs 42/2004 s.m.i., Relazione storico-etnoantropologica*, Venezia, Soprintendenza per i beni storici artistici ed etnoantropologici per le province di Venezia, Belluno, Padova e Treviso.